Collection des Études Augustiniennes
Série Antiquité – 158

Sylvie LABARRE

LE MANTEAU PARTAGÉ

Deux métamorphoses poétiques de la *Vie de saint Martin* chez Paulin de Périgueux (Ve s.) et Venance Fortunat (VIe s.)

Institut d'Études Augustiniennes
PARIS
1998

Ouvrage publié avec le concours du Centre National du Livre
et du Centre de Recherches sur les Civilisations Antiques de l'Université Clermont II

A mes parents

Ma très profonde reconnaissance va à Monsieur Jean-Claude Fredouille qui m'a fait profiter de sa compétence avec une grande générosité d'esprit. Par la justesse de ses jugements il m'a beaucoup appris. C'est en outre grâce à lui que ce livre voit le jour dans la collection qu'il dirige. Je voudrais l'en remercier très vivement. Je tiens à témoigner ma très respectueuse gratitude à Monsieur Jacques Fontaine qui a inspiré ce travail et m'a aidée à trouver une méthode d'analyse grâce à ses stimulantes suggestions. Il me faut aussi remercier Monsieur Guy Sabbah qui m'a soutenue de ses encouragements et de ses précieux conseils, Messieurs Claude Moussy et Jean-Louis Charlet qui, grâce à leur fine connaissance des poètes de l'Antiquité tardive, ont suscité certaines corrections ou quelques approfondissements. Je dois également des remerciements à l'Institut des Sources Chrétiennes et à l'Institut d'Études Augustiniennes qui m'ont accueillie dans leur bibliothèque, à Monsieur Stéphane Toulouse, membre de l'Institut d'Études Augustiniennes, pour avoir relu le manuscrit, au Centre National du Livre et au Centre de Recherches des Civilisations Antiques de l'Université Blaise Pascal (Clermont II) pour m'avoir accordé leur soutien financier.

INTRODUCTION

Saint Martin partage son manteau pour vêtir un pauvre. N'est-ce pas une des scènes les plus connues de l'hagiographie et de l'iconographie occidentales ? La plus ancienne représentation de ce qu'on a appelé la « charité de saint Martin » est une miniature du Sacramentaire de Fulda (vers 975)[1]. Martin, habillé comme un soldat, est à pied, aux côtés du pauvre, devant des fortifications qui figurent la porte d'Amiens. La stylisation du décor souligne la simplicité et l'humanité du personnage. Sur un des retables latéraux de la Capilla San José de Tolède, le Greco (1541–1614) métamorphose cette scène en représentant Martin à cheval, comme l'avait fait le peintre siennois, Simone Martini (1282–1344), dans l'église inférieure d'Assise. Sur ce tableau, saint Martin est un jeune seigneur, courtois et fier, un hidalgo de la société aristocratique, pieuse et guerrière de Tolède[2]. L'éclat d'une fraise blanche à godrons encadre, comme une corolle, son visage triste. La composition est triangulaire. L'espace, peu approfondi, est réduit à quelques nuages abstraits. Le format, en hauteur, met en valeur les lignes allongées du corps du pauvre, noueux comme un sarment. Les bouches sont fermées, mais les mains expriment plus que la parole. La main du pauvre, pouce et index tendus, avec les autres doigts repliés, traduit la supplique retenue. D'une main, Martin retient son cheval, de l'autre, il coupe, sans hésiter, un pan de son vêtement, mais sans avoir besoin de se dévêtir lui-même.

Du sacramentaire de Fulda au tableau du Greco, l'image de Martin s'est transformée. Les deux artistes, qui contemplent et méditent la scène, expriment leur sentiment religieux en fonction de la société à laquelle ils appartiennent. Pour le premier, le saint se caractérise par sa simplicité et sa proximité avec les autres hommes. Le Greco se représente le saint comme un aristocrate qui peut protéger un pauvre, parce qu'il est au-dessus de sa condition. Il montre que les riches ont des devoirs envers les pauvres et édifie le public aristocratique auquel il s'adresse. Les interprétations littéraires des actes et des miracles de Martin

---

1. Voir l'illustration dans SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin,* éd. J. Fontaine, *SC* n° 133, Paris, 1967, p. 5.

2. Voir P. GUINARD, *Greco*, collection Albert Skira, Genève-Paris-New York, 1956, illustration, p. 58. Ce tableau est conservé à la National Gallery de Washington. Voir aussi J. M. A. PITA, *Le Greco*, Paris, 1983, p. 91.

reflètent aussi les inquiétudes d'une époque, la sensibilité et l'art d'un auteur, sa compréhension de l'histoire du salut.

A l'origine du culte de Martin se trouve son premier biographe, Sulpice Sévère, qui joue un rôle essentiel, en publiant au printemps 397 la *Vita Martini*, achevée peu avant la mort du saint. Issu d'une riche famille aquitaine, Sulpice est entouré de lettrés comme Paulin de Nole, dont la conversion a déterminé la sienne, et a lui-même rencontré Martin. Le premier, il procède à des choix littéraires pour écrire, dans une intention apologétique, la *Vie* d'un personnage d'une grande complexité, soldat et moine, évêque et ascète. Il compose aussi trois *Lettres*, peu après la mort de Martin, et des *Dialogues*, vers 404[3].

Son œuvre devient la source plus ou moins lointaine de nombreuses *Vies*, écrites du Ve au XVe siècle. La plupart des auteurs mêlent aux souvenirs de Sulpice des épisodes légendaires. C'est le cas d'Alcuin au VIIIe siècle, d'Elfride, l'archevêque d'York, au XIe siècle, de Richer ou de Guibert de Gembloux au XIIe siècle. Mais il faut distinguer de cette tradition les *Vies* plus anciennes, celle écrite par Paulin de Périgueux[4] au Ve siècle et celle de Venance Fortunat[5] au VIe siècle, parce que les deux auteurs forment le projet de transposer en hexamètres dactyliques la *Vita* et les *Dialogues* de Sulpice Sévère.

Ils transforment une biographie apologétique en une œuvre poétique qui n'a plus à défendre le personnage dont elle raconte la vie. La métamorphose du texte ne concerne pas seulement la mise en forme littéraire, c'est-à-dire l'annexion à la poésie d'un genre d'abord en prose, elle affecte la représentation de Martin et de sa spiritualité. Quels desseins poétiques et spirituels poursuivent Paulin de Périgueux et Fortunat ? Nous voudrions comprendre comment ils ont pu, à un siècle d'intervalle, donner deux tableaux presque aussi différents entre eux que le sacramentaire de Fulda et le retable du Greco, par leur facture poétique et par leur méditation spirituelle des actes de Martin.

La *Vita Martini* de Paulin de Périgueux et celle de Fortunat n'ont pas été beaucoup étudiées. En effet elles ont été considérées comme des œuvres rebutantes, parce que, comme l'épopée biblique qui paraphrase les Ecritures, elles traitent un sujet déjà connu. Les jugements littéraires portés sur elles ont été très négatifs. F. Brunhölzl qualifie l'œuvre de Paulin de Périgueux de

---

3. SULPICE SÉVÈRE, *Libri qui supersunt,* éd. Halm, *CSEL,* t. 1, Vienne, 1886 ; *Vie de saint Martin,* introduction, texte, traduction et commentaire de J. Fontaine, 3 vol., *SC* n° 133, 134, 135, Paris, 1967-1969. Nos citations des *Dialogues* sont empruntées à l'édition Halm, les passages de la *Vita Martini* à l'édition Fontaine, de même que leur traduction.

4. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Œuvres*, éd. et trad. de E.-F. Corpet, Paris, 1849, p. 5-230 ; *Carmina*, éd. M. Petschenig, *CSEL*, t. 16, pars 1, Vienne, 1888. Ces éditions sont les deux plus récentes. Toutes nos références au texte de Paulin de Périgueux sont tirées de l'édition Petschenig.

5. VENANCE FORTUNAT, *Vie de saint Martin*, éd. et trad. de E.-F. Corpet, Paris, 1849, p. 233-367 ; *Opera poetica,* éd. F. Leo, *MGH, AA*, t. 4, pars 1, Berlin, 1881, réimpr. 1961, p. 293-370 ; *Vie de saint Martin*, éd. et trad. de S. Quesnel, *CUF*, Paris, 1996. Nos citations textuelles sont empruntées à l'édition Quesnel. Sauf indication contraire, nous avons donné notre propre traduction.

« longue peinture ennuyeuse[6] » et estime que « la forme solennelle de l'épopée convenait très peu[7] » au poète Fortunat. Les deux versions poétiques souffrent de la comparaison avec leur modèle, Sulpice Sévère. Paulin de Périgueux pâtit de la concurrence, un siècle plus tard, de Fortunat, mieux apprécié en raison du succès d'une autre partie de son œuvre, les *Carmina*. A. Huber[8] et A. H. Chase[9] se sont intéressés à ces œuvres du point de vue de la critique textuelle. Ils cherchent à préciser la tradition des manuscrits de Sulpice Sévère à partir du texte de Paulin de Périgueux et de Venance Fortunat, puisque ceux-ci ont pu consulter des manuscrits qui ne nous sont pas parvenus. Des études plus récentes existent, mais elles sont des monographies. E. Vermeulen a étudié les trois premiers chants de Paulin de Périgueux, dans une thèse en flamand. G. Malsbary a fait une étude linéaire de certains passages de Paulin de Périgueux, qu'il a traduits en anglais[10]. E. Grünberg a traduit en allemand et commenté quelques extraits des trois premiers chants du même auteur[11]. Il existe une étude de H. Ammerbauer sur la *Vita Martini* de Fortunat[12]. S. Quesnel a édité et traduit ce poème[13]. Quelques pages ont été consacrées aux deux *Vitae* par L. Pietri[14], lorsqu'elle a comparé les apports de Paulin et de Fortunat à l'idéologie tourangelle et rendu évidents l'intérêt et l'originalité de l'œuvre de Paulin pour une histoire du culte de Martin.

Nous entreprenons ici une étude comparative des trois versions les plus anciennes de la *Vie de Martin*, pour éclairer le domaine de l'hagiographie, au moment où la poésie vient relayer la prose et où Martin devient un modèle de sainteté pour l'Occident. C'est la production des deux poèmes hagiographiques qui nous retient, car la confrontation des trois biographies successives de Martin nous donne la chance de voir comment un texte s'écrit et se récrit. Paulin de

---

6. F. BRUNHOELZL, *Histoire de la littérature latine du Moyen Age*, vol. 1, l'époque mérovingienne, trad. par Henri Rochais, Brepols, 1990, p. 124.

7. *Ibid.*, p. 125.

8. A. HUBER, *Die poetische Bearbeitung der Vita S. Martini des Sulpicius Severus durch Paulinus von Périgueux*, Phil. Diss., Kempten, 1901.

9. A. H. CHASE, « The Metrical Lives of Saint Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus », *HSCPh*, t. 43, 1932, p. 51-76.

10. E. VERMEULEN, *Aspecten van de poetische techniek van Paulinus van Périgueux, bestudeerd in zijn de Vita S. Martini, libri I-III*, dissertation, Louvain, 1966, exemplaire dactylographié ; G. H. MALSBARY, *The Epic Hagiography of Paulinus of Périgueux*, thèse, université de Toronto, 1987, exemplaire dactylographié.

11. E. GRÜNBERG, *Studien zur Vita S. Martini des Paulinus von Petricordia*, dissertation, Vienne, 1990.

12. H. AMMERBAUER, *Studien zur Vita Sancti Martini des Venantius Fortunatus*, dissertation, Vienne, 1966.

13. S. QUESNEL, *Présentation, édition, traduction et commentaire de la* Vita Martini *de Venance Fortunat, livre I*, doctorat de 3e cycle, Lille III, 1976, exemplaire dactylographié ; *Id.*, « La *Vita Martini* de Fortunat : une conception de la *retractatio* poétique », *Au Miroir de la Culture Antique, Mélanges Marache*, Université Rennes II, 1992, p. 393-407 ; VENANCE FORTUNAT, *Vie de saint Martin*, éd. et trad. de S. Quesnel, *C.U.F.*, Paris, 1996.

14. L. PIETRI, *La ville de Tours du IVe au VIe siècle*, Ecole française de Rome, 1983, p. 735-755.

Périgueux est confronté à la *Vita Martini* et aux *Dialogues* de Sulpice et Fortunat a devant lui déjà deux états de l'hagiographie martinienne, l'œuvre de Sulpice et celle de Paulin. Les deux *Vitae Martini* poétiques sont riches de l'entrelacs de réminiscences textuelles multiples, empruntées à la poésie antique païenne, à l'épopée biblique et, bien entendu, au dossier martinien. Leur lecture exige un va-et-vient permanent d'une *Vita* à l'autre. Il s'agit de retrouver l'ascendance de certaines expressions pour discerner à travers les métamorphoses du texte la signification de ces variations.

Notre progression suit trois étapes. D'abord nous allons rechercher ce qui a pu déterminer l'écriture des *Vitae Martini* en vers : le contexte historique et spirituel (chapitre premier), le projet poétique de Paulin de Périgueux et Venance Fortunat (chapitre deux), les exercices de la rhétorique qui ont facilité, dans l'Antiquité, les transpositions des vers en prose ou de la prose en vers, pour aboutir à l'épopée biblique ou à l'*opus geminatum* (chapitre trois). Ensuite, dans un deuxième temps, nous observerons la fabrication du texte, depuis les grandes structures (répartition en chants, ordre des épisodes) (chapitre quatre), jusqu'aux structures plus fines (traitement de l'épisode) (chapitre cinq), pour arriver au choix de l'*elocutio* influencé par l'*imitatio* de la poésie antique païenne, et surtout virgilienne (chapitre six). Enfin, dans un troisième temps, nous parviendrons à la découverte de plus en plus évidente des différences essentielles entre Paulin de Périgueux et Venance Fortunat concernant la représentation du personnage de Martin (chapitre sept) et la sensibilité religieuse des deux poètes (chapitre huit).

Il est essentiel de comprendre d'abord la nouveauté du contexte historique à Tours dans la deuxième moitié du Ve siècle, lorsque l'évêque Perpetuus engage une politique fondée sur le développement du culte de Martin, puis les liens tissés, au VIe siècle, entre l'évêque Grégoire et le poète Fortunat, à l'époque où Martin devient le saint patron de la dynastie mérovingienne.

D'autre part, les thèmes classiques de la *captatio beneuolentiae* et de la modestie affectée, tels que les adaptent Paulin de Périgueux et Fortunat, apparaissent comme leur moyen d'exprimer un projet poétique et de justifier la transposition d'une *Vie de saint* en vers. Il nous semble utile également d'examiner le lien qui peut exister entre les exercices préconisés par les rhéteurs et l'entreprise à laquelle se livrent nos poètes.

Notre méthode d'analyse de la production poétique a été influencée par les travaux de M. Roberts sur l'épopée biblique et sur la poésie tardive en général[15]. Dans *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, il établit une typologie des écarts entre le texte des Ecritures et sa paraphrase, qui nous semble un moyen capable de rendre également compte des métamorphoses de l'hagiographie de Martin. Il a, lui aussi, fait un détour par la rhétorique avant d'étudier l'élaboration poétique.

L'analyse textuelle des *Vitae* poétiques est menée dans le dessein de discerner comment évolue l'image spirituelle de Martin sous l'effet d'une poésie qui célèbre la présence du saint.

---

15. M. ROBERTS, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, 1985 ; *Id.*, *The Jeweled Style : Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca et Londres, 1989.

CHAPITRE PREMIER

Poésie hagiographique et idéologie tourangelle

Le développement de la poésie hagiographique consacrée à Martin est intimement lié à l'évolution du contexte historique, en Gaule entre le IVe et le VIe siècle, et à l'émergence d'un nouvel esprit religieux, qui cherche à faire du saint un protecteur doué d'une *potestas* qui ne serait plus uniquement spirituelle, mais serait aussi efficace dans le domaine temporel. Si le saint devient un rempart contre les menaces du présent, transformer en épopée le récit de sa vie et de ses miracles, en lui donnant la forme d'un poème hexamétrique, est un moyen de dépasser l'histoire présente et ses incertitudes. Paulin de Périgueux et Venance Fortunat participent à ce mouvement. Aussi est-il important de mettre en relief les liens qu'ils ont pu avoir avec les évêques tourangeaux qui ont travaillé à l'essor du culte de Martin. Il faut essayer de retrouver ces hommes qui ont porté en eux et médité la *Vita Martini* pour la mettre en vers et peut-être aussi ceux auxquels ils pensaient en écrivant. Que le génie ou bien les circonstances les aient poussés vers la muse poétique, ils méritent qu'on les suive, malgré l'opacité du temps, avec le désir de découvrir leur pensée et ce qui peut transparaître de leur personnalité.

Paulin de Périgueux est à peu près inconnu. Ce n'est pas à lui que l'on a d'abord attribué le récit de la vie de Martin en six chants. Cependant son œuvre a le mérite de faire parfois allusion aux événements ou aux pratiques religieuses de son temps. Il se met au travail en même temps que les plus actifs artisans du culte de Martin, auxquels Perpetuus, évêque de Tours de 458/9 à 488/9, adresse des commandes. Il participe de cet esprit novateur qui fait de Martin le saint patron de la ville de Tours. Le rôle qu'a pu jouer l'évêque tourangeau dans la composition d'une *Vita Martini* en six livres par Paulin est la question qu'abordent le plus souvent les études critiques et qui a suscité le plus d'opinions contraires.

Venance Fortunat, quant à lui, est un personnage difficile à cerner. Ses liens avec le couvent de la Sainte-Croix et son amitié pour ses moniales ont fait rêver,

au XIXe siècle, Puvis de Chavannes et Augustin Thierry[1], tandis que les louanges qu'il adressait sans retenue dans ses panégyriques aux dignitaires mérovingiens faisaient parfois sourciller. Nous retiendrons seulement les traits de sa biographie qui peuvent éclairer la facture de sa poésie hagiographique. Sa pratique de la poésie panégyrique ou hymnique, acquise auprès des personnages puissants de son temps, peut expliquer certains traits de sa *Vita Martini*. Les étapes de son voyage en Gaule, parce qu'elles sont racontées assez précisément à la fin de ce poème, peuvent aider à mieux comprendre les intentions de l'auteur et à mieux connaître le public qu'il vise. Ce long poème hagiographique doit être rapproché d'autres pièces dans lesquelles il a évoqué Martin, pour discerner dans quelle mesure le poète Fortunat a apporté sa contribution à la politique menée à Tours au VIe siècle par l'évêque Grégoire et comment le contexte historique a pu jouer une influence plus importante qu'il n'y paraît au premier abord dans la composition de la *Vita Martini*.

I.– Paulin de Périgueux

A. *Un poète gaulois*

Le nom de Paulin de Périgueux n'a pas été associé d'emblée aux six chants d'hexamètres dactyliques composés sur la vie de Martin. Cette attribution s'est faite seulement au fur et à mesure que progressait l'établissement du texte. Ses plus anciens lecteurs croient lire des vers de la main de Paulin de Nole, le disciple d'Ausone, l'ami de Sulpice Sévère, devenu évêque en 409. Au VIe siècle, Grégoire de Tours attribue explicitement les six livres de la *Vie de saint Martin* à l'évêque aquitain[2]. A la même époque, Fortunat, lorsqu'il cite parmi ses devanciers un Paulin, dont il relève la noble origine, « *stemmate pollens Paulinus*[3]», et la sainteté, « *Paulinus deinde beatus*[4]», commet la même erreur. L'épithète *pollens* est facilitée par la paronomase avec *Paulinus* et ne constitue pas un renseignement précis sur les origines familiales du personnage ainsi désigné. En revanche *beatus* est l'épithète habituelle de Paulin de Nole. Aux environs de 1205, Guibert de Gembloux, lorsqu'il entreprend d'écrire une

---

1. Voir la fresque de Puvis de Chavannes (1874), conservée à l'hôtel de ville de Poitiers, et Augustin THIERRY, *Récits des temps mérovingiens*, Paris, 1ère éd. 1835-1840, 1864[8], t. 2, cinquième récit, p. 161 sv.

2. GRÉGOIRE DE TOURS, *De uirtutibus sancti Martini*, I, 2, *MGH, SRM*, t. 1, pars 2, p. 136 : « Paulinus quoque beatus Nolanae urbis episcopus post scriptos uersus de uirtutibus eius, quae Seuerus conplexus est, quinque libros illa conprehendit miracula, quae post eius gesta sunt transitum, id est in sexto operis sui libro ».

3. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 20.

4. *Ibid.*, II, v. 469.

nouvelle *Vita Martini* et réclame à Marmoutier six livres versifiés sur Martin, croit, lui aussi, lire Paulin de Nole[5].

François Juret publie, pour la première fois en 1585 ou 1589[6], la *Vita Martini*, avec deux petits poèmes et une lettre à Perpetuus et l'attribue à Paulin de Nole : « *B. Paulini Aquitani, uiri illustris et senatorii, demum episcopi, de Vita sancti Martini, episcopi Turonensis, libri sex*[7]». L'établissement du texte se fonde sur un seul manuscrit, tiré de la bibliothèque de Pierre Pithou, que Michael Petschenig nomme, dans son édition, *codex Iureti*[8] et qu'il tient pour une copie ancienne du manuscrit *P* (*Palatinus 845*). Le titre des rééditions de Fr. Juret, parues en 1610, 1618, 1624 et 1677, attribue encore la *Vita Martini* à Paulin de Nole. Cependant l'éditeur a reconnu lui-même son erreur en 1604, dans une note qui figure dans le volume de sa seconde édition des lettres de Symmaque[9].

Or la chronologie des évêques de Tours interdit d'attribuer les six livres de la *Vita Martini* à Paulin de Nole, puisque leur auteur met en vers un recueil de miracles écrit de la main de Perpetuus, qui occupe le siège épiscopal de Tours de 458/9 à 488/9[10], alors que Paulin de Nole est mort en 431. En outre l'auteur de la *Vita Martini* a pris soin d'inscrire lui-même, d'une manière détournée, son nom dans son œuvre et ainsi de se différencier de son célèbre homonyme. A l'exemple d'Orens d'Auch qui mentionne son nom, dans son *Commonitorium*, pour obtenir une intercession[11], il réclame que Martin le guérisse comme il a guéri Paulin de Nole, qui portait le même nom :

nomen idem medicusque idem[12].

---

5. GUIBERT DE GEMBLOUX, *Lettres*, 14, éd. Derolez, p. 209 : « Precor etiam magnopere quatinus opusculum beati Paulini Nolani episcopi, sex libellis de beatissimo patrono nostro Martino, qui ei oculum lesum reddidit, uersifice editum…nobis ad transcribendum…mittere non abnuatis ».

6. L'édition de 1585 est introuvable, si bien que J. M. Drevon pense qu'elle n'a probablement jamais existé. La première véritable édition serait celle qui se trouve insérée dans la seconde édition de la Bibliothèque des Pères de Margarin de la Bigne, au tome VIII, en 1589. Cf J. M. DREVON, *De Paulini Petricorii uita et scriptis*, Agen, 1889, p. 6.

7. E. F. CORPET, *Œuvres de Paulin de Périgueux*, Paris, Panckoucke, 1849, notice, p. 6.

8. M. PETSCHENIG, *CSEL*, t. 16, *Praefatio*, p. 13, n. 1.

9. Fr. Juret, dans une note sur le premier *libellus* d'Ambroise de Milan, qu'il fait figurer, suivi du second, à la suite de son édition des lettres de Symmaque, cite un vers de Paulin et ajoute : « Sed de Paulino isto (non quidem Nolano Episcopo, ut olim existimaui, sequutus fidem Gregorii Turonensis), alias, Deo iuuante, in secunda editione ». Voir SYMMAQUE, *Epistularum lib. X*, éd. et notes de Fr. Juret, Paris, 1604, in-4°, p. 323 dans les notes.

10. L. PIETRI, *La ville de Tours du IVe au VIe siècle*, Rome, 1983, p. 31.

11. ORENS, *Commonitorium*, II, v. 417-418 :
« ut peccatores uincens Orientius omnes
sanctorum ueniam promerear precibus ».

12. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 699-702 :
« atque utinam nostri tenebras contingere cordis
tali luce uelit sancti medicina patroni,
reddat ut antiqui rursum mysteria facti
nomen idem medicusque idem, par causa medellae ».

Le Père Sirmond, dans les notes de son édition de Sidoine Apollinaire en 1614, pense que l'auteur de la *Vita Martini* versifiée en six livres est peut-être originaire de Périgueux[13]. L'édition de Christianus Daumius, publiée à Leipzig en 1681, porte dans son titre : « *Benedicti Paulini Petrocorii*[14]», et un avertissement au lecteur précise bien que l'auteur est Paulin de Périgueux et non pas Paulin de Nole[15]. *Benedictus* peut venir de la confusion avec Paulin de Bordeaux, le contemporain de Fauste de Riez, appelé parfois à tort Benoît Paulin[16] ou bien est une interprétation erronée d'un B majuscule, l'abréviation de *beatus*, qui précède le nom de Paulin dans l'édition de Fr. Juret. Paulin de Bordeaux et Paulin de Périgueux auraient d'ailleurs reçu ce prénom à la suite de la même erreur.

Cæsar Baronius, dans ses *Annales Ecclesiastici*[17], soutient que l'auteur de la *Vita Martini* ne peut être Paulin de Nole et allègue les raisons citées plus haut, c'est-à-dire l'antériorité de la mort de l'évêque aquitain par rapport à l'épiscopat de Perpetuus et l'expression *nomen idem medicusque idem*.

Si la première *Vie* de Martin en vers n'a été attribuée à Paulin de Périgueux qu'après douze siècles, c'est parce que nous connaissons de cet auteur seulement ce qu'il écrit dans son œuvre. Il indique lui-même qu'il est gaulois. Il fait partie de ces populations auxquelles le Christ a envoyé Martin, car elles n'avaient pu être les témoins de ses propres miracles :

> *Seuit et in* nostris *miracula plurima* terris,
> *donans extremis Martini insignia* Gallis[18].
> *Hic primus* nostris *Martinum prodidit* oris[19].

---

13. SIDOINE APOLLINAIRE, *Opera*, éd. et notes de Jacques Sirmond, Paris, 1614, in-8°, p. 147-148. J. Sirmond ajoute une note à la lettre XI, du livre VIII, adressée au rhéteur Loup et qui fait allusion à un *Paulinus*, rhéteur à Périgueux. Il dresse la liste des *Paulini* connus et finit par l'auteur de la *Vita Martini* en vers : « Paulinus denique, cuius sunt libri VI de uita S. Martini, metro item scripti. quem cum uetera exemplaria, Vaticanum et Corbiense, Paulinum Petricordium nominent, Petrocorium fortasse, hoc est Vesunnicum liceat suspicari. Sed Paulinus Sidonii rhetoricae artis nomine laudatur, non poeticae ».

14. A « *Petrocorii* » M. Petschenig préfère « *Petricordiae* » (*CSEL*, t. 16, *Praefatio*, p. 13, note 2).

15. BENEDICTI PAULINI PETROCORII, *de Vita B. Martini libri sex*…, Lipsiae, 1681, *Praefatio ad lectorem*, p. 3 : « Paulinum, S. Martini, post Sulpitium Seuerum, heroico Carmine praeconem, non quidem *Aquitanum* illum, Nolae Episcopum, quod Cl. Vir. Franc. Iuretus autumabat, cum primus eum a Petro Pithoeo…suppeditatum, publico sisteret ; mutauit enim postea sententiam : sed *Benedictum Paulinum Petrocorium*, ab illo Nolano plane diuersum,…nunc demum post tantum temporis interuallum dias in luminis oras prolatum, Tibi…elargimur, Lector Beneuole. »

16. *Histoire littéraire de la France*, par les BÉNÉDICTINS DE SAINT-MAUR, Paris, à partir de 1733, rééd. 1865, t. 2, p. 461-465, *s. v.* « Benoît Paulin ».

17. C. BARONIUS, *Annales Ecclesiastici*, t. 5, 1708, ad annum 402, § LII-IV, p. 134-135 : « Plane asserendum erit, alium istum esse Paulinum ab illo Nolano Episcopo. (…) Sed et Paulini ipsius auctoris euidenti assertione satis superque exploratum habetur, ipsum, etsi idem sit nomine, alium tamen diuersumque esse a S. Paulino illo mirifico Nolano Episcopo (*Vita Martini*, II, 690-702) ».

18. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 9-10.

Il interprète la venue de Martin comme celle d'un apôtre et il a lui-même conscience d'appartenir à une région très éloignée de la terre de Palestine et qui a besoin que s'accomplissent sur son territoire des miracles aussi remarquables que ceux de l'Evangile. Il transcrit en vers la *Vita Martini* pour combler une distance. Cette intention est tout à fait caractéristique de la personnalité de Paulin de Périgueux. Il veut donner au lecteur les moyens de se représenter ce qu'il n'a pu voir.

Il est probablement prêtre et même évêque. Lors du service divin, il élève vers les saints mystères son visage :

> *sanatum adtollens sancta ad mysteria uultum*[20].

Il envoie ses vers à l'évêque de Tours, Perpetuus, par l'intermédiaire d'un diacre :

> *uersus per Domnissimum meum diaconum sicut praecepisti emisi*[21].

Cependant R. Helm[22] a estimé que la présence d'un diacre ne prouvait pas qu'il eût été évêque, car la formule par laquelle Paulin s'adresse à Perpetuus, *domino sancto ac beatissimo patrono*[23], lui semble trop humble, si un évêque s'adressait à un autre évêque. En fait l'épiscopat de Tours conférait sans doute une dignité plus grande que celui de Périgueux et cette expression n'est qu'une formule de politesse. Il est très vraisemblable que l'auteur de la première *Vita Martini* en vers ait été évêque, quand on connaît le rôle primordial joué par les évêques dans la production littéraire du Ve au VIIIe siècle et surtout dans la biographie hagiographique. Les textes hagiographiques ont une fonction sociale et idéologique et constituent « la meilleure expression de la mainmise quasiment totale des évêques gallo-romains et mérovingiens sur la vie culturelle[24] ».

Pour la période troublée où vit Paulin, on ne peut se reporter à la liste des évêques de Périgueux, car elle présente des lacunes[25]. En outre *Paulinus* est un nom si fréquent que la prosopographie de la Gaule de 260 à 527, établie par M. Heinzelmann, ne comporte pas moins de douze *Paulini*. Au début du Ve siècle, un rhéteur de ce nom est mentionné à Périgueux et M. Heinzelmann ajoute que le même personnage pourrait être le poète qui a composé une *Vita Martini* en

---

19. *Ibid.*, I, v. 364.

20. *Ibid.*, II, v. 645.

21. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Carm. Min.*, *Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 161, l. 3-4.

22. R. HELM, art. « Paulinus von Petricordia (Périgueux) », *s. v. Paulinus n° 11, PW*, 18, 4, 1949, col. 2355.

23. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Carm. Min., Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 161, l. 1.

24. M. HEINZELMANN, « *Studia sanctorum* : éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne », *Mélanges Pierre Riché*, La Garenne-Colombes, 1990, p. 106.

25. A. HUBER, *Die poetische Bearbeitung der Vita S. Martini des Sulpicius Severus durch Paulinus von Périgueux*, Phil. Diss., Kempten, 1901, p. 9.

vers[26]. Dans la prosopographie de J. R. Martindale, seul figure Paulin le rhéteur et aucune mention n'est faite de l'auteur de la *Vita Martini*[27].

C'est grâce à Sidoine Apollinaire que ce rhéteur est connu. Dans une lettre écrite en 477-478, il adresse des louanges à Loup, qui exerce ses talents de rhéteur à Agen et à Périgueux. Il dit à cet ami que, depuis qu'il est là, s'ils ont besoin d'apprendre la rhétorique, les habitants de Périgueux n'ont plus à regretter Paulin :

> *et si a te instructio rhetorica poscatur, hi* [les habitants de Périgueux] *Paulinum, illi* [les habitants d'Agen] *Alcimum non requirunt*[28].

Pour M. Roger[29] et M. Heinzelmann, le rhéteur et le poète ne seraient qu'une même personne. On connaît l'exemple de Grégoire de Nazianze, qui fut d'abord rhéteur, puis évêque et poète. Il présente d'ailleurs, dans le *De uita sua*, son renoncement aux honneurs que lui promettait la rhétorique comme un sacrifice offert à Dieu[30]. Paulin de Périgueux ne fait, quant à lui, aucune allusion à une telle conversion. Il faut aussi remarquer que, en écrivant *requirunt*, Sidoine Apollinaire évoque le rhéteur Paulin, comme s'il n'était plus là. Les Bénédictins de Saint-Maur[31] ont donc considéré le poète comme le fils du rhéteur périgourdin. Mais rien n'étaie une telle hypothèse.

Il faut se résigner à tout ignorer de la vie de ce poète qui a écrit une *Vita Martini* en six livres au Ve siècle et qu'il est commode d'appeler par habitude Paulin de Périgueux. Cependant cette localisation n'est même pas certaine, puisqu'elle tire probablement son origine de la lettre de Sidoine Apollinaire, sans qu'on puisse établir un lien entre le rhéteur nommé Paulin, auquel il fait allusion, et le poète hagiographique. Cette obscurité ne rend pas moins intéressante la lecture de son œuvre, qui voit le jour à un moment où le culte de Martin est en plein essor en raison de l'idéologie et de la politique des évêques tourangeaux.

---

26. M. HEINZELMANN, « Gallische Prosopographie 260-527 », *Francia*, vol. 10, 1982, p. 665-666.

27. J. R. MARTINDALE, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2, a.d. 395-527, Cambridge, 1980, p. 846.

28. SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, VIII, 11, éd. Loyen, *CUF*, t. 3, p. 110.

29. M. ROGER, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, 1905, rééd. Hildesheim, 1968, p. 69, note 15.

30. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *De uita sua*, v. 270-273, éd. Chr. Jungck, p. 66 :

πρῶτον δὲ τοῦτο φιλοσοφῆσαι προυθέμην,
ῥῖψαι θεῷ καὶ τἆλλα καὶ πόνους λόγων,
ὡς οἱ παρέντες μηλοβότους τὰς οὐσίας
ἢ χρυσὸν ἀθροίσαντες εἰς ἅλμης βυθούς.

« Mais je me proposais comme premier principe de vivre en philosophe, de jeter aux pieds de Dieu le reste et en particulier les travaux de l'éloquence, comme ceux qui laissent leurs propriétés aux moutons, pour qu'ils y paissent, ou rassemblent leur or pour le jeter au fond de la mer ».

31. *Histoire littéraire de la France*, par les BÉNÉDICTINS DE SAINT-MAUR, Paris, à partir de 1733, rééd. 1865, t. 2, p. 469.

B. *Un artisan du culte de Martin*

Tous les textes de Paulin de Périgueux qui nous sont parvenus sont consacrés à Martin. Son œuvre comprend, outre la *Vita Martini*[32] en six chants, deux poèmes, l'un intitulé *De uisitatione nepotuli sui*, l'autre, *De orantibus*.

Sa *Vita Martini* est un immense poème de 3622 hexamètres, qui embrasse en trois chants la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, puis en deux chants le deuxième et le troisième *Dialogue* du même auteur, et enfin en un dernier chant le récit des miracles posthumes de Martin, relatés par l'évêque de Tours, Perpetuus. Parce que la *charta* qui renfermait le texte de Perpetuus a disparu, ce sixième chant constitue un complément original et une mise à jour du dossier martinien légué par Sulpice Sévère.

Parmi les deux poèmes, le premier[33], intitulé *De uisitatione nepotuli sui*, est un véritable ex-voto. Paulin y remercie Martin pour la guérison de son petit-fils. Cette guérison a été obtenue grâce à l'application, sur la poitrine de l'enfant, de la *charta* de Perpetuus qui relatait les miracles posthumes du saint. Dans son *De uirtutibus sancti Martini*, Grégoire de Tours mentionne ce miracle[34]. Le second poème[35] est le texte d'une inscription commandée par Perpetuus à Paulin, pour orner la basilique qu'il faisait construire[36]. Les manuscrits *R* (*Reginensis 582*), *P* (*Palatinus 845*), *S* (*Sangallensis 573*) et *V* (*Vaticanus 1664*) l'intitulent *De orantibus*. Malgré ce titre, Paulin n'évoque pas ceux qui prient, mais s'adresse à celui qui se prosterne devant Martin et lui rappelle l'immensité des dons qu'il reçoit. La célébration de Martin confère à l'œuvre de Paulin de Périgueux son unité. Mais une idée particulière ressort de cette œuvre. En ajoutant un sixième chant de miracles et en écrivant le poème *De uisitatione nepotuli sui*, il accorde une grande importance à la thaumaturgie dans l'hagiographie. Il s'attache aussi à donner une version plus actuelle de la *Vita* de Sulpice Sévère et insiste sur la permanence de la *uirtus* agissante de Martin.

Dans le sixième chant de la *Vita Martini*, Paulin fait allusion à des événements de son temps. Il tient à montrer comment Martin vient au secours de ses contemporains au moment où l'histoire est inquiétante ou dramatique. Il permet ainsi de dater son œuvre, mais aussi de comprendre le rôle qu'il assigne à l'hagiographie. Elle est un secours en des temps difficiles et une sublimation de l'histoire.

---

32. *CSEL*, t. 16, p. 17-159.

33. *Ibid.*, p. 161-164.

34. GRÉGOIRE DE TOURS, *De uirtutibus sancti Martini*, I, 2, *MGH, SRM*, t. 1, pars 2, p. 139 : « uerum cum ad eum huius indiculi charta uenisset, nepos eius graui tenebatur incommodo. At ille confisus in uirtute sancti : si tibi, inquit, placet, beate Martine, ut aliqua in tua laude conscribam, appareat super hunc infirmum. Positaque carta pectori eius extemplo recedente febre, sanatus est qui erat aegrotus. »

35. *CSEL*, t. 16, p. 165.

36. GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri decem*, X, 31, VI, *MGH, SRM*, t. 1, pars 1, p. 529 : « Hic (Perpetuus) submota basilica, quam prius Brictius episcopus aedificauerat super sanctum Martinum, aedificauit aliam ampliorem miro opere. In cuius absida beatum corpus ipsius uenerabilis sancti transtulit ».

Il fait allusion aux travaux de construction de la nouvelle basilique Saint-Martin, ordonnés par Perpetuus. D'après une lettre de Sidoine Apollinaire à Lucontius, le gros œuvre était sans doute achevé en 467[37] et la dédicace pourrait avoir eu lieu le 4 juillet 471[38]. Paulin raconte comment un homme, qui tentait de s'opposer au transport d'une colonne destinée à l'ornement de la nouvelle basilique, a été terrassé. Le chant VI de la *Vita Martini* aurait donc été écrit entre 460 et 470. Les indices qui permettraient de dater les autres chants manquent. Mais il y a tout lieu de penser que la composition du chant VI suit de peu la composition des autres livres. C'est seulement après l'achèvement de cette œuvre que Perpetuus commande à Paulin une inscription[39]. Une seule fois, Paulin fait allusion à son âge. Dans le poème *De uisitatione nepotuli sui*, il évoque les « *grauis lamenta senectae*[40] ». S'il écrit dans les années 460/470, sa naissance se situerait donc au plus tôt au début du Ve siècle[41].

Il ne respecte pas l'ordre chronologique et regroupe des événements qui datent de la fin de l'épiscopat de Brice, le successeur immédiat de Martin (397-442[42]), et d'autres événements, qui sont contemporains de l'épiscopat de Perpetuus (458/9-488/9). Il place les violences perpétrées par les Huns de Litorius lors de leur passage à Tours en 437, après la victoire d'Aegidius remportée à Arles en 459[43]. C'est justement cette victoire, obtenue par Aegidius, le maître de la milice, sur les Visigots, qui renseigne le mieux sur la date de composition du livre VI de la *Vita Martini* et la situe après 460 et peut-être avant la mort d'Aegidius en 464/465[44].

L'activité littéraire de Paulin de Périgueux sert le culte de Martin et se déroule exactement pendant l'épiscopat de Perpetuus, le successeur de Martin – après Brice et Eustochius– sur le trône épiscopal de Tours. A cette époque, l'idéologie politique s'immisce si souvent dans l'hagiographie qu'il est légitime

---

37. SIDOINE APOLLINAIRE écrit, vers 467, dans une lettre à Lucontius (*Lettres*, IV, 18, 4, éd. Loyen, t. 2, p. 152) : « Basilicam sancti pontificis confessorisque Martini Perpetuus episcopus, dignissimus tanto praedecessore successor, multum priori quae fuit hactenus capaciorem nouauit ».

38. L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 374.

39. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Carm. Min., Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 160, l. 1 : « Iterato asinae ora reserastis… ».

40. *Id.*, *De uisitatione nepotuli sui*, v. 20, *CSEL*, t. 16, p. 162.

41. R. HELM, « Paulinus von Petricordia (Périgueux) », *s. v. Paulinus n° 11, PW*, 18, 4, 1949, col. 2355.

42. L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 4.

43. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 106-151 (victoire d'Aegidius) et VI, v. 218-264 (méfaits des Huns). Un mercenaire hun arrache une couronne sur le tombeau de Martin. Il perd la vue, mais la recouvre lorsqu'il manifeste son repentir. Un autre mercenaire en fureur tue un homme, puis se donne la mort.

44. Une phrase semble suggérer qu'Aegidius est encore vivant, lorsque Paulin écrit, car le verbe « *extat* » est employé au présent. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 111-114 : « Inlustrem uirtute uirum, sed moribus almis / plus clarum magnumque fide, qua celsior extat, / Aegidium hostilis uallauerat agmine multo / obsidio… ». Or Aegidius est mort fin 464 ou en 465. Voir L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 125, n. 110.

de se demander quel rôle l'évêque de Tours a pu jouer dans l'écriture de la *Vita Martini*.

C. *La* Vita Martini *est-elle une commande de Perpetuus ?*

Entre 458/9 et 488/9, Perpetuus œuvre pour faire de la cité tourangelle la ville de Martin. C'est un homme érudit, versé dans les travaux d'exégèse, que Paulin de Périgueux appelle *doctor* ou bien même *doctrinae speculum*[45]. Mais il est aussi un homme conscient des dangers que les progrès des barbares hérétiques font courir à la romanité en Gaule. Il entretient une correspondance avec des évêques comme Léon de Bourges, Germanus de Rouen, Amandinus de Châlons, Eufronius d'Autun ou Sidoine Apollinaire de Clermont, qui le tiennent informé[46]. Il entend opposer une résistance farouche aux Visigots. Il le prouve à l'occasion de deux événements : la victoire du général gallo-romain Aegidius à Arles et l'élection de Simplicius à Bourges. En 459, les milieux ecclésiastiques tourangeaux attribuent ouvertement la victoire d'Aegidius sur les Visigots à l'intercession de Martin. On prie donc à Tours pour le salut de l'Empire, la défaite des Visigots et la victoire des troupes franques au service d'Aegidius[47]. Paulin de Périgueux se fait l'interprète de l'évêque de Tours. C'est lui qui révèle, au livre VI de la *Vita Martini*, l'état moral de la population tourangelle et des cités voisines, au moment où Aegidius est menacé :

> Cependant les cités voisines tremblaient, effrayées des périls, qui menaçaient ce si puissant chef, toute la population était dans l'attente, incertaine, inquiète[48].

Il raconte comment Perpetuus aurait exorcisé lui-même le possédé, qui avait annoncé le succès d'Aegidius et affirmé que les prières de Martin l'avaient obtenu[49]. Fin 470 ou au début de l'année 471, après qu'Euric, le roi des Visigots, successeur de Théodoric II, se fut emparé du Berry, l'évêque de Tours, Perpetuus soutient Sidoine Apollinaire, l'évêque de Clermont, lorsqu'il repousse le candidat des Visigots au siège épiscopal de Bourges et parvient à faire élire Simplicius. Il lui demande une copie du discours qu'il a prononcé[50]. Les arguments, qui ont permis l'élection de Simplicius, peuvent servir à l'évêque de Tours, au moment où il craint d'avoir à affronter un parti favorable au vainqueur visigot.

---

45. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, *Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 17 : « in omni religione doctori Perpetuo ». *Ibid.*, p. 18 : « uenerabilis doctrinae speculum ».

46. Voir L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 138, n. 155.

47. P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964³, p. 173.

48. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 121-123 :
« interea trepido uicinia maesta pauore
pallebat tanti proceris discrimine, et omnis
anxia pendebat populorum cura pauentum ».

49. *Ibid.*, VI, v. 145-146 (il s'adresse à Perpetuus) :
« hanc quoque praesenti sociatus, sancte, patrono
eripis, et cogis trepidum tua uota fateri ».

50. SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, VII, 9 (à Perpetuus).

Perpetuus fait sortir Tours du repliement sur elle-même, dont elle s'accommodait au IVe siècle. Pour favoriser l'essor du culte de Martin, il fait appel aux hommes de talent de son époque[51]. Il commande des inscriptions à Sidoine Apollinaire[52] et Paulin de Périgueux, pour la nouvelle basilique Saint-Martin. L'évêque Eufronius d'Autun lui envoie un marbre destiné à couvrir la sépulture de Martin[53]. On peut imaginer que la *Vita Martini* en six chants de Paulin peut prendre en quelque sorte sa place parmi ces offrandes. Pendant que des artistes illustrent, par des fresques, la geste de Martin, Paulin de Périgueux la met en vers.

Quel rôle Perpetuus joue-t-il dans la composition de la *Vita Martini* ? En est-il directement le commanditaire ? A-t-il donné des consignes pour la rédaction de cette œuvre ? Il est en tout cas le destinataire de deux lettres écrites par Paulin. La première est placée par M. Petschenig en tête des six livres de la *Vita Martini*[54], la seconde accompagne l'envoi de l'inscription demandée par Perpetuus, intitulée *De orantibus*, et du poème *De uisitatione nepotuli sui*[55]. Ce sont des lettres de dédicace. Le sens de la seconde ne fait pas de doute. L'évêque de Tours a approuvé les écrits de Paulin et lui a commandé une inscription pour orner la basilique Saint-Martin. Le poète lui adresse donc son travail auquel il joint le poème sur son petit-fils. La lettre commence par *iterato asinae ora reserastis*, « vous avez ouvert une seconde fois la bouche de l'ânesse », faisant ainsi allusion à l'ânesse de Balaam. Le sens et la portée de la première lettre sont plus délicats à interpréter. Dans son édition du *CSEL*, M. Petschenig fait d'elle le prologue de la *Vita Martini* en la plaçant avant le premier livre, alors que seul le manuscrit *R* (*Reginensis 582*) a conservé ce texte et l'a placé en prologue.

Dans cette lettre, Paulin évoque la *splendidam historiam* que Perpetuus lui a envoyée. Il la trouve tellement remarquable que, si Perpetuus l'avait ordonné, « elle parviendrait à la connaissance de la terre entière[56] ». Perpetuus lui a demandé de la transcrire en vers[57]. Paulin comble d'éloges son destinataire[58] et

---

51. L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 139.

52. SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, IV, 18, 5, éd. Loyen, t. 2, p. 152-153.

53. GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri decem*, II, 15, *MGH, SRM*, t. 1, pars 1, p. 64 : « Hic [Eufronius] enim marmorem, qui super sanctum sepulchrum beati Martini habetur, cum grandi deuotione transmisit. »

54. *CSEL*, t. 16, p. 17-18.

55. *Ibid.*, p. 160-161.

56. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, *Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 17, l. 10-13 : « de sancti atque apostolici doctoris et domini meritis atque uirtutibus tam splendidam ad nos misistis historiam, ut rectissime, si ita iussisset uestra benedictio, ad totius orbis notitiam perueniret ».

57. *Ibid.*, p. 17, l. 13-14 : « uerum his me inhaerere uestigiis et posse aliquid adicere quasi expolitius censuistis, cum multo maius sit conperta promere quam prolata transcribere ».

58. *Ibid.*, p. 18, l. 3-6 : « domine sancte ac beatissime uereque perpetue religionis et gratiae patrone, uenerabilis doctrinae speculum, perfectionis exemplum : sectare quem diligis, imitare quem sequeris, honore successor, humilitate uenerator ».

lui adresse le fruit de son travail, une *charta*, en réclamant son indulgence[59]. Trois hypothèses semblent possibles : soit l'évêque de Tours a envoyé à Paulin la *Vita Martini* de Sulpice Sévère dans une version remaniée ou non et en a demandé la transcription poétique, soit, après avoir lu la *Vita Martini* en vers, il lui a fait parvenir les *Dialogi* pour qu'il compose les chants IV et V, soit il lui a adressé son propre récit des miracles survenus après la mort de Martin et lui a ainsi fourni la matière de son sixième chant.

La première hypothèse est séduisante. Elle renforce l'idée selon laquelle des liens étroits existent entre l'œuvre de Paulin et la politique menée à Tours par Perpetuus à la même époque et permettrait, chaque fois que le poète omet un épisode de la vie de Martin, d'y voir la main de Perpetuus qui aurait expurgé le texte de certains passages susceptibles de nuire à l'image qu'il a choisi de donner de saint Martin. Quand M. Petschenig met la lettre de dédicace en tête des six livres de la *Vita Martini*, le choix de cette place détermine le sens qu'il donne à ce texte. Il considère que Perpetuus a commandé l'ensemble de la *Vita Martini* et qu'il lui a fait parvenir une copie de l'œuvre de Sulpice Sévère. En 1888, M. Manitius, lorsqu'il s'est interrogé sur la genèse de la *Vita Martini* de Paulin de Périgueux, dans son compte rendu du *CSEL* 16[60], a d'abord partagé l'avis de M. Petschenig, mais en 1891, il pense que l'évêque de Tours, après avoir lu les cinq premiers chants de la *Vita Martini* aurait alors adressé son propre récit des miracles posthumes de Martin pour en demander une version poétique[61].

En 1901, A. Huber partage cette opinion[62]. La lettre envoyée à Perpetuus accompagne seulement le chant VI, consacré aux miracles posthumes de Martin. Il met en avant trois arguments majeurs. Premièrement, *splendida historia* ne peut désigner la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, car cette œuvre est trop diffusée au milieu du Ve siècle pour qu'il dépende de la volonté de Perpetuus qu'elle parvienne à la « connaissance de la terre entière ». Paulin connaît d'ailleurs bien les œuvres de Sulpice et même la *Chronique*[63]. Deuxièmement, dans cette lettre, Paulin désigne par « *charta* » l'ouvrage qu'il adresse à Perpetuus. C'est justement le mot par lequel il évoque, en deux autres endroits, le cahier qui contient le récit des miracles posthumes de Martin[64]. Il serait donc en train d'envoyer les 506 vers du chant six et non pas l'ensemble de la *Vita Martini*.

---

59. *Ibid.*, p. 17, l. 9-10 : « cum in manus uestras charta peruenerit, fouete quod sumitis, excusate inperitiam, exorate clementiam ».

60. M. MANITIUS, « Poetae christiani minores, *CSEL* 16, 1 », compte rendu dans *Wochenschrift für klassische Philologie*, 1888, t. 37, col. 1133.

61. *Id.*, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1891, p. 226.

62. A. HUBER, *Die poetische Bearbeitung der Vita S. Martini des Sulpicius Severus durch Paulinus von Périgueux*, Phil. Diss., Kempten, 1901, p. 14-19 (sur la place du prologue).

63. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 201-203 :

« hic [Seuerus] sacrum canonem, distentae et scripta coartans
historiae, geminis conclusit cuncta libellis,
quaecumque a primis percurrerat edita saeclis ».

64. *Id.*, *Carm. Min., Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 161, l. 6-7 : « charta inscripta uirtutibus et manu beatitudinis uestrae subscripta », et aussi p. 163, v. 32 : « chartam ».

Troisièmement, dans ses cinq premiers chants, il ne fait aucune allusion à Perpetuus, alors que justement dans le chant six il l'évoque souvent.

Au contraire, selon A. H. Chase[65], *splendida historia* désigne la *Vita Martini* de Sulpice Sévère et la lettre de dédicace à Perpetuus constituerait un prologue pour les six livres de Paulin qui auraient donc été composés à la demande et sur les instructions de l'évêque de Tours. A. H. Chase réfute les arguments de A. Huber. Pour lui, *historia* convient davantage au récit de la vie de Martin qu'à une suite de miracles. L'ouvrage, que Paulin a reçu, serait une version du texte de Sulpice revue par Perpetuus. La proposition « *ut ad totius orbis notitiam perueniret* » est justifiée par la glorification de Martin engagée par Perpetuus. Même si Paulin connaît déjà les œuvres de Sulpice, il peut remercier Perpetuus pour l'envoi d'une nouvelle version de la *Vita Martini*. En outre le mot *charta* peut signifier un livre[66]. Et si Paulin s'abstient de mentionner dans les cinq premiers livres le nom de Perpetuus, c'est justement parce que sa lettre de dédicace l'en dispense. Il faut placer cette lettre avant le premier livre, puisque l'auteur commence ensuite son récit de manière abrupte, et non pas avant le sixième livre qui débute justement par une introduction en vers qui rend tout prologue en prose superflu. A. H. Chase conclut que la lettre à Perpetuus aurait été écrite pour servir de préface à la première partie de l'œuvre, c'est-à-dire la version poétique de la *Vita Martini* de Sulpice, revue par le successeur de Martin, et aurait finalement été retenue plus tard pour figurer en tête de l'œuvre entière[67]. M. I. Campanale souscrit à cette analyse[68].

Luce Pietri, quant à elle, approuve aussi A. H. Chase[69]. Mais, au lieu d'imaginer que Perpetuus aurait révisé le contenu de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère[70], elle pense que Perpetuus a joint à l'œuvre de Sulpice des informations sur la situation tourangelle contemporaine ainsi que des instructions, pour que Paulin donnât une tonalité plus tourangelle à sa version de la *Vie* de Martin[71].

---

65. A. H. CHASE, « The Metrical Lives of Saint Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus », *HSCPh*, t. 43, 1932, p. 52 à 57 (sur la genèse du poème) ; L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 735-738.

66. ULPIEN, *Dig.*, 32, 52, 4 : « in usu plerique libros chartas appellant ». ENNODE, *Opusc. III*, *Vita B. Epiphani*, *CSEL*, t. 6, p. 360, l. 11-12 : « quod nullae chartae ueterum, nulli librorum de quocumque locuntur annales ».

67. A. H. CHASE, « The Metrical Lives of Saint Martin of Tours…», p. 57.

68. M. I. CAMPANALE, « *Orandi modulus*. Semantica delle strutture non narrative della *Vita Martini* di Paolino di Périgueux », *InvLuc*, 11, 1989, p. 78, note 16.

69. L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 736 : « c'est bien l'ensemble du poème, et non pas seulement son dernier chant, qui a été composé, ainsi que l'a démontré A. H. Chase, à la demande de l'évêque tourangeau. En témoigne tout d'abord le prologue qui n'est pas, comme on l'a prétendu longtemps, une introduction au seul livre VI, mais qui constitue la préface de tout l'ouvrage ; rédigé avant que ce dernier fut achevé et maintenu en tête de l'édition définitive, il mentionne en effet la première commande de Perpetuus : celui-ci avait envoyé au poète « l'histoire » de Martin – c'est-à-dire le texte de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère – qui devait lui servir de canevas pour composer les livres I à III. »

70. A. H. Chase évoque, quant à lui, « a newly revised Tours text of Sulpicius » ou bien « the new Tours revision », dans « The Metrical Lives of Saint Martin of Tours…», p. 56.

71. L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 738.

Récemment R. Van Dam a voulu ouvrir une troisième voie[72]. Il a pensé que, dans sa lettre de dédicace, Paulin remerciait Perpetuus de lui avoir envoyé les *Dialogi* de Sulpice Sévère et qu'il lui adressait en retour les chants IV et V de sa *Vita Martini* dans lesquels il a justement mis en vers ces dialogues, parce que, au début du livre IV, Paulin écrit que, une fois achevée la version poétique de la *Vita Martini*, il a soudain découvert une *historia*, qui lui était inconnue[73]. Le mot *historia* désignerait donc les *Dialogi* de Sulpice Sévère aussi bien au début du chant IV que dans la lettre à Perpetuus (*tam splendidam ad nos misistis historiam*). Il oppose à A. H. Chase et L. Pietri que la *Vita Martini* est appelée *uolumen* ou *sanctus liber* et non *historia*. Paulin de Périgueux aurait donc récrit en vers la *Vita Martini* de Sulpice de sa propre initiative. Perpetuus, séduit par la qualité de son poème, lui aurait alors envoyé les *Dialogi*, afin de leur donner une plus ample diffusion. Le livre VI consacré aux miracles posthumes aurait été ajouté plus tard.

En fait l'évêque de Tours aurait plutôt envoyé son propre récit des miracles de Martin, le texte appelé, dans la seconde lettre, *charta inscripta uirtutibus et manu beatitudinis uestrae subscripta*[74], et non pas l'œuvre de Sulpice Sévère. Le mot *historia* évoque le contenu narratif et *charta* le cahier qui renferme cette histoire. S'il est vrai que le mot *charta* peut parfois désigner un livre entier, néanmoins il désigne habituellement un ouvrage de petite dimension[75]. Paulin l'emploie pour désigner la lettre écrite de la main de Martin, dont le simple contact guérit la fille d'Arborius. *Charta* est alors un synonyme du mot *epistula*, situé deux vers plus haut dans le même passage[76]. Ce mot désigne par deux fois, dans les lettres de Paulin de Périgueux, le petit ouvrage dans lequel Perpetuus a fait le récit des miracles posthumes de Martin[77].

Tout le monde reconnaît par ailleurs que la diffusion de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère est déjà trop large au Ve siècle pour que Paulin écrive à Perpetuus que, s'il en avait donné l'ordre, elle « parviendrait à la connaissance

---

72. R. VAN DAM, « Paulinus of Périgueux and Perpetuus of Tours », *Francia,* t. 14, 1986, p. 567-573.

73. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 1-4 :

« Finierat sumptum translatio coepta uolumen
percurrens sancti pura exemplaria libri,
cum subito oblata est abstrusae gloria nobis
historiae, nostri stimulans molimina uoti. »

74. *Id.*, *Carm. Min., Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 161, l. 6-7.

75. Une *charta* peut contenir une lettre (CICÉRON, *Atticus*, 2, 20, 3 ; OVIDE, *Héroïdes*, 20, v. 244 ; PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 4, 16, 3 ; AUSONE, 416, 1 ; JÉRÔME, *Lettres*, 7, 1 ; SULPICE SÉVÈRE, *Lettres*, 2, 19 ; SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, 1, 7, 5) ou des annales (PRUDENCE, *Contre Symmaque*, I, v. 595-596 : « … fastorumque arce potiti / annales proprio signarint nomine chartas »). Voir ThLL, t. 3, col. 998, *s.v.* « charta ». Pour *charta* au sens de « livre » voir *supra* n. 66.

76. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 673 : « ille ubi perlectae gauisus munere chartae ».

77. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Carm. Min., Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 161, l. 6-7 et *De uisitatione nepotuli sui*, v. 32.

de la terre entière[78] ». Le personnage de Postumianus, dans le premier *Dialogue* de Sulpice, décrit, avec une emphase hyperbolique, le succès de la *Vita Martini*. Il affirme avoir vu à Rome les copistes exulter à cause des profits que leur procurait cette œuvre[79]. Même s'il y a là une part d'exagération, on peut penser que la *Vita Martini* s'est rapidement et largement répandue dans les milieux lettrés[80]. Bien avant l'épiscopat de Perpetuus, Paulin de Nole s'est lui-même soucié de faire connaître la *Vita Martini*[81]. A. H. Chase considère que Perpetuus aurait constitué une édition revue et corrigée du texte de Sulpice qu'il aurait pu souhaiter répandre. Mais l'idée d'une « vulgate » rédigée par l'évêque de Tours a été repoussée par H. Delehaye et J. Fontaine[82]. Toute l'argumentation de A. H. Chase repose sur l'idée suivante : en comparant la *Vita* poétique de Paulin et celle de Fortunat, il veut démontrer l'existence d'une « vulgate » qui serait la *splendida historia*, envoyée par Perpetuus à Paulin.

Au lieu d'interpréter le sens de la première lettre de Paulin à partir des deux expressions *splendida historia*, *charta* et du passage *ut rectissime, si ita iussisset uestra benedictio, ad totius orbis notitiam perueniret*, il faut examiner le ton même de cette lettre. Le destinataire semble être l'auteur de cette *splendida historia* et la *charta* serait la version poétique des miracles de Martin relatés par Perpetuus. Grâce à la comparaison des deux lettres, il est possible de distinguer la part de la louange due par Paulin à l'évêque de Tours et les compliments très appuyés de la première lettre. Dans sa première lettre, Paulin met en lumière les qualités intellectuelles de son destinataire : *domine sancte ac beatissime uereque perpetue religionis et gratiae patrone,* uenerabilis doctrinae speculum, *perfectionis exemplum*. Perpetuus est un exégète, un homme capable de dispenser un enseignement, de discerner dans un récit le sens doctrinal.

---

78. *Id.*, *Vita Martini*, *Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 17, l. 10-13: « De sancti atque apostolici doctoris et domini meritis atque uirtutibus tam splendidam ad nos misistis historiam, ut rectissime, si ita iussisset uestra benedictio, ad totius orbis notitiam perueniret ».

79. SULPICE SÉVÈRE, *Dial*. I, 23, 4, *CSEL*, t. 1, p. 176 : « deinde cum tota certatim Vrbe raperetur, exultantes librarios uidi, quod nihil ab his quaestuosius haberetur, si quidem nihil illo promptius, nihil carius uenderetur ».

80. Voir J. FONTAINE, *SC* n° 133, p. 49-51.

81. L'évêque de Nole lit lui-même la *Vita Martini* à Mélanie l'Ancienne et à l'évêque Nicetas de Rémésiana. PAULIN DE NOLE, *Lettres*, 29, 14, *CSEL*, t. 29, p. 261 : « Martinum enim nostrum illi studiosissimae talium historiarum ipse recitaui. quo genere te et uenerabili episcopo atque doctissimo Nicetae, qui ex Dacia Romanis merito admirandus aduenerat, et plurimis dei sanctis in ueritate non magis tui praedicator quam mei iactans reuelaui. »

82. Ed. Ch. Babut a pensé que, dans la seconde partie du Ve siècle, s'était constituée une édition revue et corrigée de l'œuvre de Sulpice, que Paulin de Périgueux aurait utilisée pour la versifier. Voir Ed. Ch. BABUT, *Saint Martin de Tours*, Paris, s.d. (1912), p. 301 sv. Sa thèse a été critiquée par H. Delehaye, « Saint Martin et Sulpice Sévère », *Analecta Bollandiana*, t. 38, 1920, p. 11 sv. J. Fontaine, s'appuyant sur les travaux de H. Emonds et B. M. Peeble, réfute ainsi Ed. Ch. Babut et A. H. Chase : « En fait, l'existence de leçons divergentes de *V*, dans des témoins très anciens de la tradition indirecte et des fragments précarolingiens d'origine géographique très dispersée, semble suggérer que la plupart des variantes de la famille du *Martinellus* n'ont rien à faire avec une conjecturale *vulgate de Perpet*. » (*SC* n° 133, p. 223).

En revanche, dans la seconde lettre, Paulin évoque des qualités uniquement spirituelles : *specialis apud deum patrone conuersationis angelicae et apostolicae dignitatis*. Lorsque, dans la première lettre, il écrit : « prenez possession de ce qui est à vous, vous qui, comme vous le savez, m'avez soumis par ce choix » et poursuit immédiatement par : « lorsque cet ouvrage sera parvenu entre vos mains…[83] », il fait hommage de son livre à Perpetuus, mais aussi cet ouvrage appartient doublement à l'évêque de Tours, parce qu'il en a lui-même fourni le texte qui en est la source. De même il faut comprendre comme une louange adressée à Perpetuus la proposition *cum multo maius sit conperta promere quam prolata transcribere*, « alors qu'il est bien plus grand d'exprimer par des mots ce qu'on a appris que de transcrire ce qui a déjà été porté à la connaissance ». Il compare la tâche de Perpetuus, l'auteur du récit, qui assume la première mise en forme du texte, qui traduit en mots ce dont il a eu personnellement connaissance (*conperta promere*) et la sienne, une simple transcription (*prolata transcribere*). Il n'y a aucune raison pour qu'il fasse, à ce moment-là, allusion au travail de Sulpice Sévère pour minimiser ses propres mérites. L'auteur du texte qu'il vient de mettre en vers serait donc Perpetuus.

Le nom de Perpetuus apparaît d'ailleurs comme la clé du chant VI. Parce que Paulin aime jouer avec les mots, trois fois, dans ce chant, en début de vers, il emploie soit l'adjectif *perpetuus*, soit le nom propre *Perpetuus*[84]. Or dans sa première lettre, il appelle justement l'évêque de Tours *perpetue patrone*[85]. Au contraire, les cinq autres chants ne renferment pas la moindre allusion à Perpetuus. On peut donc facilement imaginer que la première lettre constitue la dédicace du chant VI. C'est seulement ce livre qui aurait été composé à la demande de l'évêque de Tours. De même, lorsque Paulin lui adresse l'inscription qu'il a commandée et y joint le poème *De uisitatione nepotuli sui*, le nom du commanditaire figure et dans la lettre d'envoi et dans le poème[86]. En outre une lettre de dédicace peut accompagner le chant VI de la *Vita Martini*, car elle ne fait pas double emploi avec les vers d'introduction de ce chant. Dans sa lettre, Paulin adresse des louanges à Perpetuus, qui l'a exhorté à écrire, tandis que les premiers vers du chant VI sont destinés à Martin, qui le pousse à reprendre ses murmures et qui, dépouillé de sa chair, survit à sa chair[87].

---

83. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, *Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 18, l. 7-9 : « usurpate quod uestrum est, qui me, ut scitis, obnoxium hac electione perfecistis. cum in manus uestras charta peruenerit, fouete quod sumitis… »

84. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 28 : « *perpetuo* felix doctor uicturus in aeuo » ; v. 301 : « *Perpetuus*, domini non solum nomine cultor » ; v. 506 (dernier vers) : « *perpetuo* urbs Turonum Martino antistite gaudet ».

85. *Ibid.*, p. 18, l. 3-4 : « domine sancte ac beatissime uereque perpetue religionis et gratiae patrone ».

86. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *De uisitatione nepotuli sui*, v. 38, *CSEL*, t. 16, p. 163.

87. *Id.*, *Vita Martini*, VI, v. 1-4 :

« Instauras nostram renouanda ad murmura curam,
dum uitam uirtute probas, non clause sacerdos
lege obitus, carnisque tuae sine carne superstes
cerneris, expeteris, contingeris atque teneris. »

M. I. Campanale a elle-même relevé une analogie entre la lettre-prologue et le chant VI[88], mais sans en tirer les conséquences qui, nous semble-t-il, en découlent. Dans la première, nous lisons : *bonum creditis quod bonum uultis*[89], et au vers 24 de ce dernier : *credit bona quae sua nouit*[90]. Elle en conclut, à juste titre, que Paulin met en parallèle les deux donateurs de la *Vita Martini*, Perpetuus et Martin. Or, tandis qu'elle voit là un argument supplémentaire pour placer la lettre-prologue en tête de l'ensemble de l'œuvre, nous trouvons une raison de plus d'établir un lien étroit entre cette lettre et le chant VI et de placer ce prologue devant ce dernier chant, consacré aux miracles posthumes et dont la matière a été fournie par Perpetuus.

En définitive, Paulin de Périgueux n'a évidemment pas pu entreprendre son projet poétique sans connaître les idées de Perpetuus, mais l'évêque de Tours ne lui a pas « dicté la matière de son poème[91] ». La *splendida historia*, qui lui a été envoyée, était probablement le récit des miracles posthumes de Martin, dont Perpetuus était l'auteur. Au lieu de penser que la première des deux lettres à Perpetuus évoque la commande, par l'évêque de Tours, d'une version poétique de la *Vita Martini* et que, rédigée avant l'achèvement de l'ouvrage, elle a été maintenue en tête de l'édition définitive, il faut conclure qu'elle accompagne le chant VI, le récit poétique des miracles posthumes, et, rédigée au terme de l'œuvre, elle a été placée ensuite en tête de l'ensemble.

La *Vita Martini* de Paulin de Périgueux doit être lue comme une étape essentielle du développement du culte de Martin, favorisé par Perpetuus. Son auteur fait partie de la race de ces bâtisseurs de basiliques qui ont contribué à l'essor du culte de Martin. Dans ces conditions, il peut donner du récit de Sulpice Sévère une version revivifiée et réactualisée par un élan spirituel nouveau. Néanmoins les écarts entre le texte de Sulpice Sévère et la version poétique ne correspondent pas nécessairement à des instructions que Perpetuus, l'évêque de Tours, aurait données pour servir l'idéologie tourangelle.

---

88. M. I. CAMPANALE, « *Orandi modulus*. Semantica delle strutture non narrative della *Vita Martini* di Paolino di Périgueux », *InvLuc*, 11, 1989, p. 128, note 90.

89. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, *Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 17, l. 8.

90. *Ibid.*, VI, v. 24.

91. L'analyse que fait L. Pietri de la version paulinienne de la *Vita Martini* et des *Dialogi* est pleinement convaincante. Paulin situe la geste de Martin dans un contexte actuel et donne une part plus belle à la cité de Tours, qui n'avait pas tant d'importance au temps de Sulpice Sévère. Il insiste sur la permanence de la *uirtus* de Martin. Voir L. PIETRI, *La ville de Tours*…, p. 735-743. Cependant il n'est pas nécessaire de justifier ces ajouts par une intervention explicite de Perpetuus, dont la première lettre de Paulin serait la preuve. H. Delehaye est très ferme sur ce point : « Ce qui montre que Perpetuus n'a pas commandé à Paulin la *Vie* de Martin, c'est qu'il n'y a pas la moindre allusion à l'évêque dans les cinq premiers livres… Nous n'admettons donc pas que Perpetuus ait dicté à Paulin la matière de son poème. », dans « Saint Martin et Sulpice Sévère », *Analecta Bollandiana*, t. 38, 1920, p. 15.

II.– VENANCE FORTUNAT

De multiples différences séparent Paulin de Périgueux, le Gaulois et l'artisan du culte de Martin, du poète Fortunat. Italien par son origine et sa culture, celui-ci passe sa vie auprès des personnages les plus importants de son temps, dignitaires mérovingiens ou évêques. Il survit à travers une œuvre d'une grande variété : onze livres de *Carmina*, trente-et-un autres poèmes, la *Vita Martini* écrite en hexamètres[92] et des vies de saints en prose[93]. Son inspiration n'a pas été d'abord religieuse.

A. *Un homme des Muses*

Fortunat introduit à l'intérieur de sa *Vita Martini* des indications autobiographiques[94]. Sans doute a-t-il une intention particulière. Lorsque Sulpice Sévère se représente lui-même aux côtés de Martin, il souligne la valeur incontestable de son témoignage, parce qu'il est le contemporain du thaumaturge[95]. Lorsque Paulin de Périgueux se représente sous les traits du pécheur et du poète qui tremble devant l'œuvre à accomplir, il sacrifie au *locus humilitatis*. Fortunat, en livrant un peu de lui-même, fait comme s'il apposait une signature sur un ouvrage ou, mieux encore, il compose peut-être la dédicace d'une œuvre offerte en ex-voto.

Son nom complet est Venantius Honorius Clementianus Fortunatus. Le *signum* « *Fortunatus*[96]» lui a sans doute été donné en l'honneur du saint martyr d'Aquilée, dont le nom figure dans la *Vita Martini*[97]. Alors que Paulin de

---

92. FORTUNAT, *Opera poetica,* éd. Fr. Leo, *MGH, AA*, t. 4, pars 1, Berlin, 1881, réimpr. 1961, p. 7-386 ; *Poèmes*, livres I à IV, éd. et trad. de M. Reydellet, *CUF*, Paris, 1994 ; *Vie de saint Martin*, éd. et trad. de S. Quesnel, *C.U.F.*, Paris, 1996.

93. FORTUNAT, *Opera pedestria,* éd. B. Krusch, *MGH, AA,* t. 4, pars 2, Berlin, 1881, réimpr. 1961, p. 1-54. Il s'agit des vies de Hilaire, Germain, Aubin, Paterne, Radegonde et Marcel de Paris.

94. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 26-35, v. 40-44, IV, v. 630-702. Sur la biographie de Fortunat voir : W. MEYER, *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*, Berlin, 1901 ; M. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, erster Band, von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts, Munich, 1911, p. 170-181 ; R. KOEBNER, *Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches,* Leipzig, 1915 ; D. TARDI, *Fortunat, Etude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris, 1927 ; B. BRENNAN, « The career of Venantius Fortunatus », *Traditio*, t. 41, New-York, 1985, p. 49-78 ; J. W. GEORGE, *Venantius Fortunatus, A Poet in Merovingian Gaul*, Oxford, 1992 ; M. REYDELLET, *CUF*, 1994, introduction, p. VII - XXVIII.

95. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, VIII, 25.

96. D. TARDI, *Fortunat…*, Paris, 1927, p. 25. J. R. MARTINDALE, *The Prosopography of the later Roman Empire*, vol. 3, 527-641 a.d., Oxford, 1992, p. 846, ne donne aucune indication sur ce *signum*.

97. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 658-660 :

Périgueux insiste sur son appartenance aux populations gauloises auprès desquelles Martin a été envoyé par le Christ, Fortunat dit être une « parcelle de la langue italienne[98] ». Il se réclame du pays qu'il a quitté, pour déplorer d'avoir trop peu profité de cette culture. Il est né à Duplavilis[99], l'actuelle Valdobbiadene, près de Trévise, en Vénétie, entre 530 et 540. C'est là qu'il envoie son livre, la *Vita Martini*, à ses compatriotes[100]. Il mentionne en ce lieu un frère, une sœur et des neveux. La destination ultime du livre se trouve être le lieu d'origine du poète. Il a étudié sous la direction de Paul, l'évêque d'Aquilée[101]. Il évoque, à l'aide de métaphores, la formation qu'il a reçue, pour dire qu'il n'a que des connaissances superficielles[102] :

> J'ai lapé le mince filet qui s'écoule de la grammaire, bu du bout des lèvres une petite gorgée au tourbillon de la rhétorique, de la pierre à aiguiser du droit, à laquelle ma rouille a difficilement cédé, ce qu'auparavant j'ai appris je le désapprends, et moi qui n'ai gardé de ces sciences prestigieuses qu'un parfum dans ces narines méprisables, je ne vois pas resplendir sur moi une toge prétexte, ni un manteau, il ne me reste que la faim d'une réputation fameuse, à attendre de ma pauvre langue[103].

Il use du motif de la *desuetudo* avec habileté. Peut-être se souvient-il d'Ovide, qui, dans les *Tristes*, se plaint d'oublier ses mots latins, parce qu'il a perdu l'habitude de les employer depuis longtemps[104]. Fortunat prévient ainsi

---

« aut Aquiliensem si forte accesseris urbem,
Cantianos Domini nimium uenereris amicos
ac Fortunati benedictam martyris urnam… »

98. *Ibid.*, I, v. 26 :
« ast ego, sensus inops, Italae quota portio linguae ».

99. PAUL DIACRE, *De gestis Langobardorum*, II, 13, *PL*, t. 95, col. 489.

100. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 668-670 :
« Per Cenitam gradiens et amicos Duplauenenses
qua natale solum est mihi sanguine, sede parentum,
prolis origo patrum, frater, soror, ordo nepotum ».

101. *Ibid.*, IV, v. 661-662 :
« pontificemque pium Paulum cupienter adora
qui me primaeuis conuerti optabat ab annis ».

102. *Ibid.*, I, v. 29-35 :
« paruula grammaticae lambens refluamina guttae,
rhetorici exiguum praelibans gurgitis haustum,
cote ex iuridica cui uix rubigo recessit,
quae prius addidici dediscens, et cui tantum
artibus ex illis odor est in naribus istis,
non praetexta mihi rutilat toga, paenula nulla,
famae nuda fames superest de paupere lingua ».

103. Au vers 31, *cote ex iuridica* désigne, nous semble-t-il, les études de droit qui aiguisent l'esprit. *Iuridicus* est employé ici dans son sens habituel, comme dans le *Carm.*, VII, 10, 9. S. Quesnel traduit par « le ciseau de la critique », voir éd. S. Quesnel, *CUF*, 1996, note 12, p. 111.

104. OVIDE, *Trist.*, V, 7, 57-58 :
« Et pudet et fateor, iam desuetudine longa

deux reproches : celui de posséder une culture trop savante et celui de n'être pas assez savant. Sulpice Sévère prend la même précaution dans sa lettre de dédicace à son ami Didier[105]. Cependant, malgré sa modestie, il est évident que Fortunat était préparé à devenir un écrivain professionnel. Il réalise l'idéal hellénistique du lettré qui est « l'homme des Muses ». Nourri de littérature païenne, il sait imiter Virgile, Ovide, Lucain ou Stace. Dans la lettre adressée à Grégoire qui accompagne la *Vita Martini*, il emploie quelques termes de la rhétorique grecque[106]. Il pratique des genres littéraires variés comme la *consolatio*[107], l'épithalame[108] ou le panégyrique.

La *Vita Martini* se distingue des *Carmina* par l'emploi de l'hexamètre dactylique, par son ampleur (2243 vers répartis en quatre chants) et par son inspiration. Fortunat a une prédilection pour le distique élégiaque qu'il utilise aussi bien dans l'épitaphe que dans le panégyrique. Il pratique des formes généralement brèves et aborde des sujets variés. Il nous livre volontiers de menus détails sur sa vie quotidienne. Il reçoit des pâtisseries de Radegonde et Agnès, les moniales du couvent de la Sainte-Croix[109]. Il leur envoie des violettes ou des prunes[110], reçoit de Grégoire de Tours des boutures pour son jardin[111] ou des peaux, pour se faire confectionner des chaussures[112]. Il reste imprécis sur ses fonctions officielles[113] et ses expériences personnelles. Dans les *Carmina*, il se tourne rarement vers le passé, tandis que, au terme de la *Vita Martini*, il songe à ses anciens compagnons d'études et il évoque le voyage qui l'a mené à Tours.

Vix subeunt ipsi uerba latina mihi ».

105. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, *ded.*, 5, *SC* n°133, p. 251 : « quia nec magnam istarum umquam rerum scientiam contigissem et, si quid ex his studiis olim fortasse libassem, totum id desuetudine tanti temporis perdidissem ».

106. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Epistula ad Gregorium*, 1, éd. Quesnel, p. 2 : ἐπιχειρήματα, ἔλλειψις, διαίρεσις, παρένθεσις [et] relinquam oratoribus », « Les épichérèmes, l'ellipse, la division, la parenthèse je les laisserai aux orateurs ».

107. En 569/70, il compose une *consolatio* pour la mort de Galswinthe, destinée à sa sœur, la reine Brunehaut (*Carm.*, VI, 5, *De Gelesuintha*). Voir J. W. GEORGE, « Variations on Themes of Consolation in the Poetry of Venantius Fortunatus », *Eranos*, t. 86, Uppsala, 1988, p. 53-66.

108. FORTUNAT, *Carm.*, VI, 1. C'est un épithalame en l'honneur des noces de Sigebert et Brunehaut. Le poète compare les deux époux à Vénus et Cupidon.

109. *Ibid.*, XI, 14 et 15.

110. *Ibid.*, VIII, 6.

111. *Ibid.*, VIII, 20.

112. *Ibid.*, VIII, 21.

113. Au XIXe siècle, on a pensé que Fortunat avait été intendant du monastère de la Sainte-Croix. Voir Augustin THIERRY, *Récits des temps mérovingiens*, Paris, 1864[8], t. 2, cinquième récit, p. 161. Cet auteur tirait peut-être cette information d'un vers de Fortunat : « Fortunatus *agens*, Agnes quoque uersibus orant » (*Carm.*, XI, 4, v. 3). B. BRENNAN, « The Career of Venantius Fortunatus », *Traditio*, 1985, p. 69-70, voit dans le mot « *agens* » un jeu de mots sur le nom d'Agnès, et non la preuve que Fortunat ait eu en charge les terres appartenant au couvent. Cela est toutefois vraisemblable.

Lorsqu'il entreprend de composer les quatre chants de ce long poème hagiographique, entre 573 et 576, au moment où son inspiration religieuse s'approfondit, deux habitudes ont pu le préparer à cette tâche. D'abord il est rompu à l'expression de la louange et son activité poétique consiste à célébrer des rois, des reines ou des personnages de la cour mérovingienne comme Gogon[114], le *dux* Loup[115], Dynamius[116] ou Jovinus[117]. Ensuite il a maintes fois dressé le portrait idéal de l'évêque du VIe siècle en célébrant ses amis, Léonce de Bordeaux[118], Félix de Nantes[119] ou Grégoire de Tours[120]. Ces personnages, à la fois grands seigneurs et hommes d'Eglise, sont chargés d'intercéder aussi bien dans le domaine temporel que dans le domaine spirituel pour adoucir le sort de ceux qui souffrent. Dans la *Vita Martini*, Fortunat emprunte très certainement des traits à ces évêques, sans doute fortement idéalisés, pour dépeindre Martin et lui faire incarner un certain modèle de sainteté.

Fortunat est avant tout l'auteur de poésies de circonstance. « Il ne se laisse entraîner à écrire un poème que par des hommes réels et par les événements qui l'entourent[121] ». Or quelles circonstances et quels hommes ont pu le pousser à écrire, au début de son séjour à Poitiers, la *Vita Martini*, à rompre avec ses habitudes littéraires et à trouver une inspiration nouvelle ?

B. *Un voyage qui mène à Tours*

Au printemps 566, Fortunat arrive à la cour de Metz et il célèbre par un épithalame le mariage de Sigebert et Brunehaut. Lorsque le poète évoque son voyage en Gaule, dans la lettre à Grégoire de Tours qui forme la préface de la première série de poèmes, il se présente comme le « nouvel Orphée à la lyre »[122], *nouus Orpheus lyricus*. Poésie et voyage sont associés. Il fait comme s'il avait parcouru des contrées lointaines dans le seul dessein d'écrire des poèmes. Ce sont les forêts qu'il traverse qui lui renvoient l'écho de ses vers. Il

---

114. FORTUNAT, *Carm.*, VII, 1 à 4. Voir J. W. GEORGE, *Venantius Fortunatus…*, p. 136-140.

115. FORTUNAT, *Carm.*, VII, 7 à 9. Voir J. W. GEORGE, *Op. cit.*, p. 132-136.

116. FORTUNAT, *Carm.*, VI, 9 et 10. Voir J. W. GEORGE, *Op. cit.*, p. 141-151.

117. FORTUNAT, *Carm.*, VII, 11 à 12. Voir J. W. GEORGE, *Op. cit.*, p. 141-151.

118. Fortunat séjourne auprès de Léonce II, évêque de Bordeaux, et de sa femme, Placidine. Il écrit notamment un panégyrique, *De Leontio episcopo* (*Carm.*, I, 15) et une hymne abécédaire, *Hymnus de Leontio episcopo* (*Carm.*, I, 16). Sur Léonce voir J. W. GEORGE, *Op. cit.*, p. 108-113.

119. FORTUNAT, *Carm.*, III, 4 à 10. Sur Félix de Nantes, voir J. W. GEORGE, *Op. cit.*, p. 113-123.

120. FORTUNAT, *Carm.*, V, 3, *Ad ciues Turonicos de Gregorio episcopo*. Voir J. W. GEORGE, *Op. cit.*, p. 124-131.

121. W. MEYER, *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*, Berlin, 1901, p. 3.

122. P. GODMAN, *Poets and Emperors : Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, 1987, ch. 1 « Orpheus among the Barbarians », p. 1-37.

mêle avec simplicité l'évocation de la fatigue du voyage et du froid glacial à l'allusion mythologique aux Muses et à Orphée :

> Alors, marchant à longues étapes en pays barbare, épuisé par la route ou par l'ivresse, dans le froid de l'hiver, à l'invitation de ma Muse glacée ou peut-être prise de vin, nouvel Orphée à la lyre, je lançais des paroles aux échos de la forêt et la forêt me les renvoyait (trad. M. Reydellet)[123].

A la fin de la *Vita Martini*, il donne une autre image de lui-même. Il s'adresse à son poème pour l'envoyer à ses compatriotes et lui fait parcourir les étapes qui ont été les siennes, mais dans l'ordre inverse. Il consacre cinquante vers à la description de ce voyage qui l'a mené de Duplavilis à Tours[124]. Il a quitté sa ville natale pour gagner Cénéda[125], Trévise, Aquilée. Il a traversé le Tagliamento, franchi les Alpes Carniques, près du col de Plöcken, pour atteindre une ville qu'il nomme *Aguontum*[126]. Il a traversé la Drave, dans la région où les habitants du Norique ont construit des *castella*, pour se défendre contre les barbares. Ensuite, après avoir franchi les Alpes rhétiques, il s'est dirigé vers l'Inn, près d'Innsbruck, est parvenu à Augsbourg (*Augusta*) au confluent de la Lech et de la Wertach. Il a traversé le Danube (*Ister*) et le Rhin, probablement pour arriver à Metz, en longeant la Moselle[127]. Il mentionne ensuite Soissons, Reims, Paris et enfin Tours. Son itinéraire est jalonné par les tombeaux de différents saints : sainte Afre à Augsbourg, saint Médard à Soissons, saint Rémi à Reims, saint Denis à Paris, saint Martin à Tours. Il fait donc de ce voyage non plus celui d'un « troubadour errant[128] », mais une *peregrinatio religiosa*.

Il serait venu à Tours remercier Martin de l'avoir guéri d'une ophtalmie. Le parcours qu'il indique à son livre et qui reconstitue dans l'ordre inverse les étapes de son propre voyage, ne s'arrête pas à Duplavilis. Après un bref salut aux êtres que Fortunat chérit[129], il lui faut gagner Padoue, puis Ravenne. Là se trouvait, selon la description du poète, dans la basilique élevée en l'honneur de Paul et de Jean, une représentation de Martin aux couleurs douces. Aux pieds du saint, s'ouvrait, dans la muraille, une fenêtre, où la flamme d'une lampe nage

---

123. FORTUNAT, *Poèmes*, livres I-IV, éd. M. Reydellet, *Praefatio*, 4, p. 4 : « ubi inter barbaros longo tractu gradiens aut uia fessus aut crapula, brumali sub frigore, Musa hortante nescio gelida magis an ebria, nouus Orpheus lyricus siluae uoces dabam, silua reddebat. »

124. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 630-680. Sur ce voyage, on lira deux communications parues dans *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia,* Atti del Convegno internazionale di studi, Valdobbiadene 17 mai – Trévise 18-19 mai 1990, Trévise, 1993 : Massimiliano PAVAN, « Venanzio Fortunato tra *Venetia,* Danubio e Gallia Merovingica », p. 11-23 ; Guido ROSADA, « Il "viaggio" di Venanzio Fortunato *ad Turones* : il tratto da Ravenna ai *Breonum Loca* e la strada *per Submontana Castella* », p. 25-57.

125. Voir article « *Ceneta* », *PW*, III, 2, 1899, col. 1899.

126. Voir article « *Aguontum* », *PW*, I, 1, 1893, col. 909.

127. Nous savons par ailleurs qu'il a rendu visite à l'évêque Sidonius à Mayence (*Carm.*, IX, 9), à l'évêque Nicetius à Trèves (*Carm.*, III, 11 et 12), à l'évêque Vilicus à Metz (*Carm.*, III, 13).

128. P. de LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, p. 756.

129. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 671 : « quos colo corde fide, breuiter, peto, redde salutem ». (Les manuscrits et les éditions donnent l'adverbe *fide*, alors qu'on pourrait attendre l'adjectif *fido*).

dans une urne de verre[130]. L'huile bénite de cette lampe aurait guéri les yeux du poète ainsi que ceux de son ami Félix, le futur évêque de Trévise. Cette guérison rappelle celle de Paulin de Nole, rapportée par Sulpice Sévère[131] et Fortunat s'inscrit ainsi dans la lignée des fidèles de Martin qui ont bénéficié de ses miracles.

On peut être sceptique sur les raisons qui ont poussé Fortunat en Gaule, lorsqu'on constate qu'il invoque, selon les circonstances, des motifs différents. Lorsqu'il présente à Grégoire un recueil de poèmes, il est le poète errant. Lorsqu'il compose un long poème hagiographique, il est le pèlerin sur une route que bordent des tombeaux de saints. Le pèlerinage semble une raison insuffisante[132]. J. Sasel et, à sa suite, M. Reydellet ont pensé que Fortunat avait été chargé par l'empereur Justinien d'une mission politique auprès de Sigebert[133]. Son voyage en Gaule avait été préparé. Le roi Sigebert avait envoyé un homme de sa cour, Sigoald, pour faire escorte au poète. Fortunat n'était pas un poète errant, encore moins un aventurier. L'empereur était soucieux de reconquérir l'Occident et il aurait demandé à cet Italien cultivé de « réveiller en Gaule le sentiment d'une communauté spirituelle de la *Romania* contre les Barbares de la seconde vague[134] ». Lorsqu'il parvient à la cour austrasienne, le poète a, en effet, toutes les qualités requises pour lui fournir un héritage culturel

---

130. *Ibid.*, IV, v. 689-693 :

« est ubi basilicae culmen Pauli atque Iohannis,
hic paries retinet sancti sub imagine formam.
Amplectenda ipso dulci pictura colore.
Sub pedibus iusti paries habet arte fenestram,
lichnus adest cuius uitrea natat ignis in urna ».

131. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 19, 3 : « Paulinus magni uir postmodum futurus exempli, cum oculum grauiter dolore coepisset et iam pupillam eius crassior nubes superducta texisset, oculum ei Martinus penicillo contigit pristinamque ei sanitatem, sublato omni dolore, restituit ».

132. R. KOEBNER, dans *Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches,* Leipzig, 1915, p. 14, est très critique à l'égard du pèlerinage de Fortunat comme raison de son voyage. Il pense que le dessein de Fortunat était de gagner la cour des Francs. Selon lui, s'il avait voulu se rendre directement à Tours, il serait passé par la Provence. P. 125, il fait remarquer que le départ de Fortunat coïncide avec la chute de l'évêque Vitalis d'Altinum et que le poète a dû quitter le pays pour cette raison. D. TARDI, dans *Fortunat…*, Paris, 1927, p. 59 et 62, suggère que la mort de Justinien le 14 novembre 565 a dû influencer la décision de Fortunat. B. BRENNAN, dans « The Career of Venantius Fortunatus », *Traditio*, 1985, p. 54-58, voit dans la mention de ce pèlerinage un motif purement littéraire destiné à introduire une émotion à la fin du poème.

133. J. SASEL, *Il viaggio di Venanzio Fortunato e la sua attività in ordine alla politica bizantina*, *Aquileia e l'occidente mediterraneo*, *Antichità altoadriatiche*, 19, 1981, p. 359-376. M. REYDELLET, « *Cor* et *lingua* d'Aulu-Gelle à Venance Fortunat », *Mélanges Marache*, 1992, p. 414 : « Il est probable qu'en dépit de ses propres déclarations, il ne venait pas en Gaule seulement pour des raisons personnelles, mais il était chargé d'une mission diplomatique pour le compte de l'empereur. ». VENANCE FORTUNAT, *Poèmes*, livres I à IV, éd. M. Reydellet, *CUF*, Paris, 1994, introduction, p. XVI-XVII.

134. FORTUNAT, *Poèmes*, livres I-IV, éd. M. Reydellet, *CUF*, 1994, introduction, p. XVII.

qu'elle veut s'approprier[135], et trouve, en cet endroit, un public capable de l'apprécier[136], malgré les critiques formulées par Grégoire de Tours à l'égard des Francs[137]. Si Fortunat n'était venu en Gaule que pour accomplir un vœu à Tours, on comprend mal pourquoi il aurait poursuivi sa route jusqu'à Poitiers et même au-delà. B. Brennan met en doute la thèse de J. Sasel[138]. Il refuse de faire de Fortunat un agent de Byzance. Sa position est la suivante : Fortunat apporte bien avec lui un bagage culturel acquis dans la Ravenne byzantine, mais il a renoncé depuis longtemps à toute allégeance politique à Byzance. A notre avis, si Fortunat est chargé d'une mission, celle-ci est plus culturelle que politique.

Le lecteur de la *Vita Martini* doit cependant retenir que le poète présente son voyage en Gaule comme un pèlerinage entrepris par dévotion pour Martin. La *Vita Martini* est ainsi le but de ses pérégrinations et presque le but de sa vie. Au déplacement géographique correspond un parcours spirituel. Sous cet éclairage, l'œuvre ne tient pas simplement aux circonstances, elle est intimement liée à la vie de son auteur. On peut se demander si, en écrivant ce poème hagiographique dans le mètre épique, Fortunat exprime sa dévotion personnelle pour un saint dont il a pu très tôt voir la représentation à Ravenne ou s'il a été poussé dans cette entreprise par l'évêque Grégoire de Tours, dont il a recherché l'amitié et le soutien et servi la politique.

C. *Dévotion personnelle ou célébration officielle*

A Ravenne où il a étudié, Fortunat a pu voir la procession des martyrs conduits par saint Martin, représentée sur une mosaïque dans une basilique construite dans le premier quart du VIe siècle par le roi des Gots, Théodoric, vouée au culte arien et dédiée à Jésus-Christ Sauveur. En 561, cette basilique a été consacrée au culte catholique par l'évêque Agnellus et renommée Saint-Martin-au-Ciel-d'Or[139]. Ce n'est qu'au milieu du IXe siècle, lors du transfert des reliques du premier évêque ravennate, saint Apollinaire, déposées dans la basilique de Classe, qu'elle a pris son nom actuel de Saint-Apollinaire-le-Neuf.

Sur la paroi de droite de la nef centrale, s'avancent vers le Christ vingt-six saints. Seul Martin, qui est le premier de cette théorie, diffère des autres par son vêtement. Tous sont vêtus de blanc, tandis qu'il porte un manteau de couleur

---

135. E. AUERBACH, *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity*, trad. de R. Manheim, New York, 1965, p. 261 : « He was in any case the best purveyor of a commodity that was in great demand ».

136. M. BANNIARD, *Genèse culturelle de l'Europe Ve-VIII^e^siècle*, Paris, 1989, p. 99-100 : « Si Fortunat n'avait eu aucun public capable de l'apprécier et de le protéger en conséquence, pourquoi se serait-il obstiné dans ces terres et dans ces genres ? »

137. GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri decem*, *Praefatio* : « philosophantem rhetorem intellegunt pauci, loquentem rusticum multi ».

138. B. BRENNAN, « Venantius Fortunatus : Byzantine Agent ? », *Byzantion*, t. 65, fasc. 1, 1995, p. 7-16.

139. Voir *DACL*, Paris, 1948, t. 14, 2e partie, col. 2100, *s.v.* « Ravenne ». Voir aussi *Naissance des arts chrétiens, Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, Paris, 1991, p. 134.

pourpre. Cette vision a certainement influencé le poète, lui a inspiré les représentations qu'il donne de Martin dans plusieurs de ses poèmes et a suscité une dévotion particulière pour ce saint.

Mais c'est sans doute plus les personnages qu'il rencontre et la situation politique qu'il trouve en Gaule qui décident Fortunat à écrire la *Vita Martini*. Il aurait fait la connaissance de Grégoire à la cour austrasienne[140]. A partir de 573, il recherche son amitié et son patronage, alors que celui-ci vient d'accéder à l'épiscopat[141]. Lorsque l'évêque arrive à Tours, il l'accueille avec un poème d'*aduentus* qu'il adresse *ad ciues Turonicos*[142]. Il fait de lui son *patronus* et se considère comme son *famulus*[143]. L'épiscopat de Grégoire n'est pas aussi novateur que celui de Perpetuus, il s'inscrit plutôt dans la continuité de la politique menée par ses prédécesseurs[144]. Grégoire parvient à faire pleinement de Tours la ville de Martin et Fortunat l'aide dans cette entreprise. A plusieurs reprises, le poète sert le culte de Martin à la demande de l'évêque. Non seulement il lui consacre sa plus ample vie de saint, en composant quatre chants d'après l'œuvre de Sulpice Sévère, entre 573 et 576[145], mais il le célèbre aussi dans d'autres poèmes.

Il compose deux poèmes de caractère épigraphique, sans doute des *tituli*. Le premier (*Carm.*, I, 5) décrit la scène où Martin, qui a habillé un pauvre de sa propre tunique, célèbre la messe, en son *secretarium*, vêtu grossièrement, tandis qu'un globe de feu apparaît au-dessus de sa tête[146]. Puis, quand Grégoire fait reconstruire l'*ecclesia prima* de Tours et décorer les murs de peintures[147], Fortunat écrit un second poème de 132 vers (*Carm.*, X, 6). Certaines strophes évoquent brièvement des miracles de Martin et ont pu servir de légendes picturales[148].

---

140. Voir M. HEINZELMANN, *Gregor von Tours (538-594) : « Zehn Bücher Geschichte », Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert*, Darmstadt, 1994, p. 30.

141. Voir L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 4.

142. FORTUNAT, *Carm.*, V, 3. Voir M. HEINZELMANN, *Gregor von Tours (538-594) : « Zehn Bücher Geschichte », Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert*, p. 36.

143. FORTUNAT, *Carm.* VIII, 18, v. 7.

144. L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 333-334.

145. En effet Fortunat adresse son livre à Grégoire de Tours, devenu évêque en 573, et lorsqu'il écrit : « inde parisiacam placide properabis ad arcem / quam modo Germanus regit » (*Vita Martini*, IV, v. 636-637), Germain, l'évêque de Paris, mort en 576, est encore vivant.

146. FORTUNAT, *Carm.*, I, 5, *In cellulam s. Martini ubi pauperem uestiuit, rogante Gregorio episcopo*. Ce poème rappelle l'épisode raconté par Sulpice Sévère, dans le deuxième *dialogue* (*Dial.*, II, 1), mis en vers par Fortunat dans la *Vita Martini* (III, v. 24-73). Il peut être considéré comme le texte d'une inscription. Voir L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 825-826.

147. GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri decem*, X, 31, *MGH, SRM*, t. 1, pars 1, p. 534.

148. FORTUNAT, *Carm.*, X, 6, *Versus ad ecclesiam Toronicam quae per Gregorium episcopum renouata est*. Sur le caractère épigraphique de cette œuvre, voir L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 828-830.

A côté de ces deux poèmes, commandés par Grégoire et rédigés sur ses instructions, figurent deux œuvres de circonstance, où Fortunat évoque la *uirtus* de Martin. Lorsque, en 588, après le pacte d'Andelot[149], Grégoire rend visite à Childebert II, le fils de Sigebert, et à sa mère Brunehaut, à Metz, le poète italien l'accompagne et compose un *carmen* pour la Saint-Martin[150]. Il décrit un Christ en majesté, siégeant au sénat du ciel, entouré par les saints. Portant un diadème et une ceinture brillante, Martin, triomphant, figure parmi eux. La famille royale l'honore et Martin intercède pour elle auprès du Christ[151]. Ce genre de représentation n'est pas éloigné de certains passages de la *Vita Martini*. En priant pour que Martin protège Childebert II et sa mère Brunehaut, Fortunat plaide la cause de la ville de Tours. Grégoire et Fortunat partagent le même attachement pour le royaume d'Austrasie et se réjouissent de voir Tours et Poitiers rendues à la couronne austrasienne.

De nouveau, en 589, Fortunat met au service de la politique de Grégoire ses talents de poète. Lorsque deux percepteurs envoyés par Childebert II, Florentianus et Romulfus, viennent réclamer aux Tourangeaux un impôt, qui n'avait pas été perçu jusqu'alors[152], Grégoire les invite à sa table, le jour de Pâques, et Fortunat compose un poème[153]. Il rappelle que Martin, comme le Christ, a pouvoir sur la mort. Il laisse planer la menace d'une vengeance de Martin. Il dit à ces *discriptores* qu'ils sont les invités de Martin et leur demande : « *et releuate inopes, si quis et extat egens* » (*Carm.*, X, 11, v. 28). Le roi ordonne alors de surseoir à la levée de l'impôt, « *pro reuerentia sancti Martini* », car il se souvient que Chilpéric avait, quant à lui, renoncé à percevoir un impôt décidé en 579, au moment où il avait vu dans la mort de deux de ses enfants un châtiment divin.

La poésie peut donc à l'occasion servir des causes politiques. La poésie hagiographique, en particulier, se fait l'alliée des évêques en un temps où ils conçoivent leur rôle comme celui de grands seigneurs et se chargent de fonctions civiles. Fortunat, dans la *Vita Martini*, exprime une dévotion personnelle pour Martin, mais il participe aussi à la célébration officielle de ce saint. Ces deux intentions ne sont d'ailleurs nullement contradictoires.

---

149. Le 28 novembre 587, le pacte d'Andelot est conclu entre Gontran, le roi de Bourgogne, et son neveu, Childebert II, qui règne sur l'Austrasie : l'oncle reconnaît son neveu comme héritier et lui restitue Tours et Poitiers. Grégoire, pour sa part, s'emploie à maintenir de bonnes relations entre les deux souverains, en se rendant en légation à Chalon, auprès du roi Gontran, à la demande de Childebert. Voir L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 273-274 et p. 329-330.

150. R. KOEBNER pense que le poète Fortunat a accompagné l'évêque à Metz, dans *Venantius Fortunatus…*, p. 108-109.

151. FORTUNAT, *Carm.*, X, 7 : *Ad Childebercthum regem et Brunichildem reginam, de natali sancti Martini pontificis Toronici*.

152. GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri decem*, IX, 30, *MGH, SRM*, t. 1, pars 1, p. 448-449. Voir L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 317-318.

153. FORTUNAT, *Carm.*, X, 11 : *Versus facti in mensa in uilla sancti Martini ante discriptores*.

L'œuvre de Paulin est contemporaine de l'essor du culte de Martin à Tours. Elle est influencée par ce phénomène, mais aussi elle contribue à l'amplifier. Elle se fait parfois l'écho du comportement des fidèles au Ve siècle et joue sans doute un rôle dans la pratique cultuelle. Le contexte dans lequel elle voit le jour veut qu'elle soit plus novatrice que la *Vita Martini* de Fortunat. Cependant, même si le poème de Fortunat ne comporte pas d'allusions à des faits contemporains, s'il ne constitue pas une version actualisée de l'œuvre de Sulpice Sévère, comme celui de Paulin de Périgueux, qui ajoutait un chant consacré à des miracles survenus à son époque, il est lié au contexte tourangeau, surtout lorsqu'il représente le triomphe de Martin au ciel[154]. Il contribue à faire de Martin le patron des destinées politiques de la Gaule. Le travail de l'hagiographe peut servir une idéologie politique, refléter une spiritualité nouvelle, mais il obéit aussi à un dessein poétique particulier. A l'origine idéologique et cultuelle des versions hexamétriques de la *Vita Martini* s'ajoute une origine poétique déterminée par la confrontation des intentions de leurs auteurs avec la tradition poétique païenne et les écrivains chrétiens qui les précèdent.

---

[154]. *Id.*, *Vita Martini*, II, v. 432-467.

CHAPITRE II

Le projet poétique de Paulin de Périgueux et de Venance Fortunat

Quand Paulin de Périgueux et Fortunat entreprennent à un siècle d'intervalle de mettre en vers la biographie de Martin, ils forment un projet poétique singulier. Ils n'ont pas inventé la matière de leur œuvre, car Sulpice Sévère a déjà procédé au IVe siècle à des choix littéraires en donnant forme à sa *Vita Martini* et aux *Dialogi*. Paulin et Fortunat peuvent donc se recommander de son autorité et trouver là un motif de modestie. Ils se présentent sous l'apparence humble de l'auteur indigne de la tâche qui l'attend, parce qu'ils ont un illustre devancier. Comme il est peu de poètes antiques pour s'aventurer sur les chemins de la poésie sans une invocation, ils se placent sous la protection de Martin ou de l'Esprit. Ils justifient leur dessein en mentionnant le charme et l'utilité des vers, par des métaphores parfois originales. Paulin de Périgueux, l'artisan du culte de Martin, se met à l'ouvrage pour venir en aide au lecteur paresseux, qui n'aurait pas le courage de lire l'œuvre de Sulpice Sévère, tandis que Fortunat, le poète qui a su porter aux Mérovingiens les trésors de la culture antique, se fait l'orfèvre du verbe.

Aucun des deux ne compose un art poétique. Si Sulpice Sévère fait précéder la *Vita Martini* d'une lettre de dédicace adressée à son ami Didier et d'une préface dans lesquelles il exprime ses intentions explicites et tire les conséquences littéraires de sa conversion au christianisme[1], les préfaces ou dédicaces de Paulin et de Fortunat nous renseignent moins sur la singularité de leurs desseins qu'elles expriment, comme tous les textes de préface ou de dédicace qui se multiplient dans l'Antiquité tardive, les lieux communs de la rhétorique et de la poésie. Appartiennent à cette catégorie la lettre de Paulin de Périgueux à Perpetuus, celle de Fortunat à Grégoire de Tours, son prologue en distiques adressé à Agnès et Radegonde ou son *exordium*. Où nous voudrions voir exposées les intentions singulières de nos poètes, ils ont recherché l'universalité des *topoi*.

---

[1]. Voir J. FONTAINE, *SC* n° 133, p. 72-75.

En fait les passages où il est permis de distinguer les éléments d'un projet poétique se trouvent disséminés au fil du récit dans la *Vita Martini* de Paulin et celle de Fortunat. Ce sont parfois quelques vers d'introduction à un épisode, une transition ou la fin d'un chant. Ils correspondent à des interruptions du récit où les poètes prennent une distance par rapport au texte de Sulpice qui est leur source. Dans quelle mesure l'expression de la *captatio beneuolentiae* et de l'invocation revêt-elle une forme originale chez ces poètes qui ont le dessein de chanter en vers la vie de Martin ?

I.– La *captatio benevolentiae*

Paulin de Périgueux et Fortunat veulent se concilier la bienveillance de leur lecteur ou de leur auditeur. Pour y parvenir, ils ont recours aux lieux communs de la *captatio beneuolentiae* hérités de la rhétorique et adoptés par les poètes païens. Comment les adaptent-ils ?

A. *La soumission à une autorité*

Un auteur peut trouver une justification à son œuvre, en s'appuyant sur une autorité, celle d'un supérieur, qui a pu souhaiter qu'il se mît à l'ouvrage, ou celle d'un auteur, qui l'a devancé sur les chemins qu'il emprunte et lui a fourni son sujet. Paulin et Fortunat justifient doublement leur entreprise, puisqu'ils pourraient se recommander à la fois d'un commanditaire, un évêque par exemple, et d'un modèle qui leur donne sa caution, Sulpice Sévère.

1) Une pressante injonction

Il est fréquent qu'un auteur prétende céder à une pressante injonction. S'il a l'audace d'écrire, c'est uniquement parce qu'un protecteur, un supérieur ou un être cher l'en a prié, en a exprimé le désir ou donné l'ordre[2]. Cicéron affirme, dans le *proœmium* de l'*Orator*, que Brutus l'a prié d'écrire[3]. Virgile, lorsqu'il écrit les *Géorgiques*, accède aux souhaits pressants, sinon impératifs de Mécène, qu'il évoque en ces termes : « *tua haud mollia iussa*[4] ». Sidoine Apollinaire répond à la demande de Constantius[5].

Paulin de Périgueux suit ces exemples dans les deux lettres qu'il adresse à l'évêque de Tours, Perpetuus. Dans la première, il écrit : « vous nous ordonnez

---

2. E. R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, 1986², P.U.F., coll. Agora, t. I, p. 157.

3. Cicéron, *Orator*, I, 1.

4. Virgile, *Géorg.*, III, v. 41.

5. Sidoine Apollinaire, *Lettres*, I, 1 : « summa suadendi auctoritate ».

d'oublier notre retenue[6] ». Dans la seconde qui accompagne l'envoi d'une inscription, il donne une expression toute biblique à ce motif : « vous avez de nouveau ouvert la bouche de l'ânesse[7] ». Il se compare à l'ânesse de Balaam du livre des *Nombres*[8], que Iahvé fait parler pour interpeller son maître, tandis que Perpetuus est comparé à Dieu. A travers l'évêque de Tours, c'est Dieu qui agit et donne l'ordre de parler à Paulin. Une allusion à cet épisode figurait déjà chez Ambroise et chez Paulin de Nole[9], mais Paulin de Périgueux fait preuve d'originalité, en se mettant lui-même à la place de l'ânesse par le biais de cette réminiscence biblique.

Fortunat, dans sa préface adressée à Agnès et Radegonde, les moniales du couvent de la Sainte-Croix, affirme avoir composé la *Vita Martini* sur ordre : « malgré l'insuffisance de mes forces, je suis poussé par des ordres si impérieux[10] ». Il a l'habitude d'écrire sur commande et de l'exprimer sans ambiguïté en employant souvent le verbe *parere*[11]. Mais, dans le cas présent, il préfère le passif du verbe *ago*, « je suis poussé », qui est plus vague. Evoque-t-il des ordres reçus de Grégoire de Tours ou des moniales ? Or dans le chant IV, il affirme qu'il écrit la *Vita Martini* parce qu'il l'a lui-même promis à Martin, pour le remercier de l'avoir guéri. Ces deux justifications ne sont pas contradictoires. La promesse faite à Ravenne peut être à l'origine de l'œuvre, et l'insistance pressante de Grégoire et des moniales a pu en favoriser la réalisation. L'auteur de l'injonction semble donc indéterminé, et le poème hagiographique peut prendre la valeur d'un ex-voto qui serait la marque d'une dévotion personnelle.

2) D'illustres devanciers

Les poètes païens usent parfois de formules empruntées à la topique de l'exorde pour retenir l'attention de leurs lecteurs, en affirmant qu'ils rapportent des choses inédites. Virgile, au début du livre III des *Géorgiques*, espère s'illustrer en traitant un sujet nouveau[12]. Il veut faire descendre les Muses du sommet de l'Hélicon, pour les mener dans sa patrie, car les sujets épiques sont

---

6. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, *Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 17, l. 5 : « obliuisci nos pudoris iubetis ».

7. *Id.*, *Carm. Min., Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 160, l. 3 : « Iterato *asinae ora* reserastis ».

8. *Nombres*, 22, 28 : « aperuitque Dominus *os asinae* ».

9. AMBROISE, *De uirginitate*, éd. F. Gori, I, 1, 2 : « nam uolente Deo etiam *asina* locuta est ». PAULIN DE NOLE, *Carm.*, XV, v. 36-38, *CSEL*, t. 30, p. 52 : « … tu (Christus) namque *asinam* reboare loquendo...fecisti ».

10. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Prologus*, éd. S. Quesnel, p. 5, v. 30 : « imperiis tantis, uiribus impar, agor ».

11. *Id.*, *Carm.*, III, 22, v. 1-2 à Avit : « Paruimus iussis, sacer ac uenerande sacerdos /et pater, imperiis, dulcis Auite, tuis » ; *Carm.*, III, 25, v. 1 à Paterne : « Paruimus tandem iussis, uenerande sacerdos » ; *Carm.*, V, 5, à Grégoire (préface en prose au poème sur la conversion des juifs de Clermont), *MGH*, *AA*, IV, 1, p. 108, l. 7 : « tamen praeceptis uestris…paremus ».

12. VIRGILE, *Géorg.*, III, v. 10-12 :

« Primus ego in patriam mecum, modo uita supersit,
Aonio rediens deducam uertice Musas ;
primus Idumaeas referam tibi, Mantua, palmas ».

trop rebattus. Horace se propose de faire entendre des chants que nul n'a encore entendus :

> Prêtre des Muses, je chante pour les vierges et les jeunes garçons des hymnes qu'on n'avait pas encore entendus[13].

Stace félicite Lucain d'avoir quitté les vieilles ornières[14]. Paulin de Périgueux et Fortunat, quant à eux, ne prétendent pas ouvrir des chemins nouveaux.

Paulin fait remonter son œuvre à Sulpice Sévère qui lui a donné son sujet en écrivant la *Vita Martini*. Lorsqu'il découvre les *Dialogues* du même auteur, il évoque l'éclat de ce récit qui lui était jusqu'alors inconnu[15] :

> J'avais achevé la traduction commencée du volume que j'avais pris, parcourant la copie parfaite du saint livre, lorsque soudain l'éclat d'un récit inconnu s'est présenté à nous, stimulant les efforts de notre vœu.

Plus loin, il fait l'éloge de Sulpice, qu'il considère comme un témoin digne de foi, savant et admirable, d'origine noble et puissante, rendu plus noble encore par son amour du Christ. Son récit est exact et fidèle[16].

Fortunat loue à la fois Sulpice et Paulin de Périgueux[17] qu'il reconnaît tous les deux comme ses devanciers. En rappelant leurs mérites et en affirmant que leurs œuvres n'ont pu égaler la gloire de Martin et qu'ils ont été vaincus par leur matière, il dégage sa responsabilité et se concilie l'indulgence du lecteur. L'hommage à ses modèles rejoint la topique de la modestie. Son œuvre a une double origine : d'une part il écrit à la suite d'illustres devanciers, d'autre part cette œuvre est un don de Martin. Le saint est ainsi à la fois le donateur et le destinataire de cette offrande :

> Il (Martin) sait qu'il n'y a rien de moi, mais ce sont ses propres dons qui retournent auprès de lui[18].

Les offrandes du chrétien ne sont qu'un retour à Dieu de ce qu'il a créé. Augustin l'a très bien écrit dans la *Cité de Dieu* :

> Ces choses sont à toi et elles sont bonnes, car toi qui es bon, tu les as créées[19].

---

13. HORACE, *Odes*, III, 1, v. 2-4 :
« … carmina non prius
audita Musarum sacerdos
uirginibus puerisque canto ».

14. STACE, *Silves*, II, 7, v. 51 : « trita uatibus orbita ».

15. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 1-4 :
« Finierat sumptum translatio coepta uolumen
percurrens sancti pura exemplaria libri,
cum subito oblata est abstrusae gloria nobis
historiae, nostri stimulans molimina uoti ».

16. *Ibid.*, V, v. 195-213.

17. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Epistula ad Gregorium*, 3, éd. Quesnel, p. 3 ; *Vita Martini*, I, v. 20 ; II, v. 468-470.

18. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 634 : « Scit nihil esse meum, sua sed sibi dona recurrunt ».

19. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*, XV, 22, 107 : « Haec tua sunt, bona sunt, quia tu bonus ista creasti. »

Le poète panégyriste ne crée rien non plus, il est l'intermédiaire d'une majesté qui le dépasse. Corippe, au milieu du VIe siècle, chante ainsi les exploits de Jean, général byzantin dans la *Johannide*[20].

En tant que poète chrétien, Fortunat est le *uates* d'une parole inspirée. Son attitude rappelle celle de Paulin de Nole ou de Juvencus. Paulin de Nole[21] nie toute nouveauté et fait remonter sa source jusqu'aux Ecritures Saintes, dans le *Carmen* VI, intitulé *Laus Sancti Iohannis*[22]. Il invoque le témoignage des prophètes ; sa matière ne lui appartient pas. Il accomplit une mission prophétique, en se faisant le scribe d'un chef-d'œuvre inspiré par l'Esprit. Juvencus conçoit ainsi son rôle dans sa préface aux *Quatre Evangiles* : « Viens donc Esprit ! Sois le sanctificateur et l'auteur de mon chant[23] ».

Le refus d'assumer la responsabilité d'une œuvre qui pourrait conférer la gloire est une forme d'humilité chrétienne. C'est aussi une manière de s'appuyer sur une autorité incontestable et de s'excuser auprès du lecteur d'avoir l'audace d'écrire. L'originalité de Paulin de Périgueux et de Fortunat consiste à revendiquer pour leurs poèmes une double provenance : Sulpice et Martin lui-même. Ils rappellent leur fidélité à leur modèle et insistent sur le lien vivant qui existe entre l'hagiographe et le saint dont il écrit la vie. L'écriture en vers de la geste de Martin est déterminée par cette relation triangulaire entre un auteur, un modèle et un héros. Tout écart par rapport au texte-source ne peut être compris qu'à travers cette relation.

Le lieu commun de la modestie affectée sert à exprimer la position de l'auteur à l'égard du sujet qu'il traite.

---

20. CORIPPE, *Johannide*, *MGH*, III, 2, *Praefatio*, v. 13-14. Voir aussi V. ZARINI, « La préface de la *Johannide* de Corippe », *REAug*, 32, 1986, p. 74-91.

21. PAULIN DE NOLE, *Poems*, trad. anglaise avec notes de P. G. Walsh, New York, 1975 ; J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien,* Paris, 1981, chap. 9 ; R.P.H. GREEN, *The Poetry of Paulinus of Nola, A Study of his Latinity*, Bruxelles, 1971 ; Reinhart HERZOG, « Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola », *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Fondation Hardt, Entretiens 23, Vandœuvres, 1977, p. 273-423 ; *Idem*, « La meditazione poetica, Una forma retorico-teologica tra tarda antichità e barocco », *La poesia tardoantica. Tra retorica, teologia e politica*. Atti del V Corso della Scuola superiore di archeologia e civiltà medievali presso il Centro di cultura scientifica E. Majorana, Erice (Trapani) 6-12 décembre 1981, Messine, 1984, p. 75-102 ; Charles WITKE, *Numen Litterarum*, *The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*, Leyde, 1971, chap. 2.

22. PAULIN DE NOLE, *Carm.*, VI, v. 14-16, *CSEL*, t. 30, p. 8 :

« nec noua nunc aut nostra canam ; dixere prophetae
cuncta prius sanctique uiri sermone soluto
promissum exortum… »

23. JUVENCUS, *Euangeliorum libri quattuor*, *Praefatio*, v. 25-26. D. KARTSCHOKE, *Bibeldichtung. Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfrid von Weissenburg*, Munich, 1975. J. SCHICHO, *C. Vettius Aquilinus Juvencus. Untersuchungen zur poetischen Kunst des ersten christlichen Epikers*, Diss., Graz, 1987.

B. *La modestie affectée*

Ce lieu commun n'est pas propre aux poètes, il vient des orateurs. Ceux-ci s'adressent à des auditeurs qui sont leurs juges et qu'ils doivent se rendre favorables en adoptant une attitude modeste. On parle de modestie affectée, parce qu'ils insistent eux-mêmes sur cette attitude[24]. Selon Cicéron, l'orateur doit montrer de la soumission et employer « la prière et la supplication humble et pressante » pour bénéficier de la *beneuolentia*[25]. Quintilien recommande à l'avocat de s'excuser de sa faiblesse et de l'insuffisance de sa préparation afin de bien disposer les juges[26]. Ce procédé emprunté à l'éloquence judiciaire s'étend aux autres genres. Cicéron, dans l'introduction à l'*Orator*, craint que l'entreprise ne dépasse ses forces et redoute les critiques de gens savants[27].

Paulin de Périgueux et Fortunat adoptent l'un et l'autre une attitude modeste. Comment l'expriment-ils ? Cette modestie affectée prend-elle des accents chrétiens ? Renouvellent-ils ce lieu commun ? Tout d'abord ils se mettent à l'œuvre en tremblant[28], comme Jérôme dans sa préface au livre 12 dans son commentaire d'*Ezéchiel*[29]. Plusieurs raisons justifient leurs craintes.

Ils reconnaissent leurs insuffisances. Paulin use, pour cela, d'une métaphore musicale. Il ne dispose que d'un instrument de musique rudimentaire et peu harmonieux :

> De quel côté appelles-tu encore, roseau stérile, sifflement échappé de mon pipeau brisé ? Cette gloire assurément mérite d'amplifier les voix de trompettes plus éclatantes[30].

Il peut jouer sur les deux sens du mot *calamus*, qui désigne le roseau dont est faite la flûte et le roseau qui sert à écrire. Cicéron emploie *sumere calamum* comme nous dirions prendre la plume[31]. Le poète, qui voudrait faire résonner la gloire de Martin, n'émet que des grondements informes. Il emploie le terme

---

24. E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris, rééd. 1986, t. 1, p. 154.

25. CICÉRON, *De inuentione*, I, 16, 22 : « si prece et obsecratione humili ac supplici utemur ».

26. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, IV, 1, 8 : « ita quaedam in his quoque commendatio tacita, si nos infirmos, inparatos, inpares agentium contra ingeniis dixerimus ».

27. CICÉRON, *Orator*, I, 1.

28. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 6 : « Nunc quid ago et dubiam trepidus quo dirigo proram ? » ; IV, v. 488 : « trepidantia uerba loquentis » ; FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 47 : « adtrectare manu trepida ».

29. JÉRÔME, *In Ez.*, livre 12, *CCL*, 75, p. 549, l. 1 : « Trepidationem meam…preces et Domini promissa superarunt ».

30. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 1-3 :
« Quo rursus sterilis calamus et sibila ruptis
uox stipulis emissa uocas ? haec gloria certe
maiorum uoces digna est augere tubarum ».

31. CICÉRON, *Att.*, 6, 8, 1.

murmura, au neutre pluriel, cinq fois pour désigner ses vers[32]. Chez les poètes, *murmur* désigne habituellement le bruit sourd des eaux[33], du tonnerre[34] ou des vents[35]. Il évoque parfois le son d'un instrument de musique, chez Lucrèce et Ovide[36]. On voit bien comment on passe du bruit du vent au son émis par un instrument dans lequel on souffle, puis de la musique à la poésie. Ce déplacement du sens est favorisé par l'emploi de *murmur* pour évoquer l'incantation proférée par un prêtre ou un prophète[37] sous la plume d'Ovide ou de Prudence. Ce mot n'a donc pas d'emblée un sens péjoratif. Cependant Paulin de Périgueux l'emploie, pour dévaloriser sa poésie, accompagné de l'épithète *incondita*[38], que l'on trouve chez Tacite, dans la *Vie d'Agricola*, lorsque l'auteur déclare qu'il ne regrettera pas d'avoir composé cette œuvre, même « dans une langue sans art et sans expérience[39] ». Tite-Live désigne par *carmina incondita* les vers informes chantés par les soldats au triomphe de leur général[40]. Paulin de Périgueux tisse un réseau métaphorique cohérent de *calamus* à *murmura* et oppose le son fragile d'un pipeau à la force des trompettes.

Il signale aussi son ignorance en se reconnaissant lui-même *indoctus*[41]. Ses vers risquent de faire perdre leur vigueur aux mots de Sulpice Sévère[42]. L'infériorité du poète devant Martin est représentée dans les termes de la relation de *cliens* à *patronus*[43]. Le sujet à traiter dépasse ses forces :

> Nous nous inclinons : la gloire de ces miracles surpasse notre langage tremblant[44].

La splendeur même du saint fait mieux sentir la condition obscure de son biographe[45]. A la faiblesse de l'instrument employé, à l'infériorité du poète

---

32. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, *Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 18, l. 13 ; III, v. 261 ; V, v. 2 ; VI, v. 1 ; *de uisitatione nepotuli sui*, v. 11.

33. LUCRÈCE, III, v. 1032 ; PROPERCE, I, 8, v. 5 ; OVIDE, *Mét.*, XI, v. 330 ; VIRGILE, *Aen.*, I, v. 124.

34. LUCRÈCE, I, v. 69 ; VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 160.

35. LUCRÈCE, I, v. 276 ; OVIDE, *Trist.*, I, 2, v. 25.

36. LUCRÈCE, IV, v. 543 ; OVIDE, *Mét.*, XIV, v. 537.

37. OVIDE, *Mét.*, VI, v. 203 ; PRUDENCE, *Apothéose*, v. 477.

38. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 2-3 :
« Quidnam, lingua, siles, *incondita murmura* uocis
indocilesque sonos per longa silentia claudens ? »

39. TACITE, *Vie d'Agricola*, III, 3 : « Non tamen pigebit uel *incondita ac rudi uoce* memoriam prioris seruitutis ac testimonium praesentium bonorum composuisse ».

40. TITE-LIVE, 4, 20, 2 ; 4, 53, 11.

41. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 501.

42. *Ibid.*, *Vita Martini*, IV, v. 7-8.

43. A. ROUSSELLE, *Croire et guérir, la foi en Gaule dans l'antiquité tardive*, Paris, 1990, p. 14. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 481-482.

44. *Ibid.*, IV, v. 488-489 :
« cedimus : exsuperat trepidantia uerba loquentis
gloria uirtutum… ».

45. *Ibid.*, IV, v. 491-492 :

devant son héros, s'ajoute encore la crainte d'ennuyer son lecteur ou son auditeur[46]. Quintilien mettait déjà l'orateur en garde contre le *fastidium*[47], et Prudence achevait le livre I du *Contra Symmachum* pour épargner l'ennui au lecteur[48].

Fortunat fait volontiers état, lui aussi, de son incompétence. Mais pour dénoncer la pauvreté de son style, il a recours à des termes techniques de la rhétorique. Avec toute l'ambiguïté d'un tel aveu, il nomme les figures qu'il prétend ne pas connaître :

> De fait, les épichérèmes, l'ellipse, la division, la parenthèse, je les laisserai aux orateurs, aux dialecticiens et à ceux qui fleurissent toutes leurs œuvres d'artifices tortueux : ils se donneront du mal à les rechercher dans leurs plis traînants, habitués qu'ils sont à les y coudre et à les y étaler[49].

Une excuse supplémentaire lui est fournie par ses occupations profanes : il compose en pleine moisson, à la hâte, et embrasse toute la matière de Sulpice Sévère en l'espace de deux mois[50]. La pluie a même taché son manuscrit. Il multiplie ainsi les raisons de réclamer l'indulgence du lecteur. Dans la préface adressée à Agnès et Radegonde, il se fait passer pour un « matelot inexpérimenté » (*nauta rudis*), pour un « ignorant » (*nescius*), le « plus petit des médiocres » (*de modicis minimus*)[51]. Le thème de la pauvreté intellectuelle, sur lequel Fortunat fait des variations pleines de virtuosité dans les *Carmina*[52], se

---

« … nos lumine laudis
uincimur et tanto obpressi splendore latemus ».

46. *Ibid.*, V, v. 486-487 :
« rectius haec lector fors fastidita relinquet
quam pius auditor penitus substracta requiret ».

47. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, V, 14, 30.

48. PRUDENCE, *Contra Symmachum*, I, v. 656-657 :
« sed iam tempus iter longi cohibere libelli,
ne tractum sine fine ferat fastidia carmen ».

49. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Epistula ad Gregorium*, 1, éd. S. Quesnel, p. 2 : « Nam ἐπιχειρήματα, ἔλλειψις, διαίρεσις, παρένθεσι" [et] relinquam oratoribus, dialecticis et apud quos ceterae artes perplexis florent artibus ; satagent suis adfectare syrmatibus soliti adsuere uel proferre. »

50. Voir FORTUNAT, *Vita Martini*, *Epistula ad Gregorium*, 3, éd. S. Quesnel, doctorat de 3e cycle, 1976, p. 141, commentaire p. 230. En 1976, S. Quesnel choisissait la conjecture de Brower et de Corpet : *inter hoc bimenstre spatium*, qui nous semble le texte le plus vraisemblable et qui se traduit par « en l'espace de ces deux derniers mois », tandis que F. Leo avait préféré la leçon du *Vaticanus* : *in hoc ter bimenstri*, et avait changé *spatium* en *spatio*. Or si l'on pense que la *Vita Martini* a été écrite en six mois, elle ne peut avoir été composée « en pleine moisson », comme l'écrit l'auteur. Cependant S. Quesnel est revenue sur son choix, dans son édition de 1996, et adopte finalement le texte suivant : *in hoc ter bimenstre spatium* qu'elle traduit par : « en l'espace de ces six derniers mois ». Voir Venance Fortunat, *Vie de saint Martin*, éd. et trad. de S. Quesnel, *CUF*, Paris, 1996, p. 3 et note 14 p. 106.

51. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Prologus ad Agnem et Radegundem*, v. 1, v. 25, v. 26.

52. FORTUNAT, *Carm.*, VII, 5, v. 15-16 :
« quae tibi sit uirtus si possem, prodere uellem ;

trouve dans la poésie classique, et notamment dans un contexte panégyrique. Properce l'illustre bien[53]. Lorsqu'il écrit la *Vita Martini*, Fortunat conserve donc les habitudes d'un auteur de panégyriques.

En observant les endroits où Paulin de Périgueux développe le lieu commun de la modestie affectée, on constate que ce motif a une fonction évidente à l'intérieur même du récit. Parfois il peut servir d'introduction. Paulin se déclare incompétent avant de commencer un nouveau livre : les livres II, III, IV et V s'ouvrent sur une expression d'humilité[54]. Par exemple, l'introduction du livre V est habile, car l'auteur s'adresse à sa propre langue :

> Après t'être déjà avancée une fois pour louer un si illustre patron, pourquoi, ma langue, te tais-tu, enfermant par de longs silences les murmures informes de ma voix et ses sons rebelles ? Si tu rougis tant de parler, c'est auparavant qu'il aurait fallu imposer cette loi à ta modestie[55] ;

Or il s'apprête à raconter le miracle par lequel Martin rend à une enfant muette de Chartres l'usage de la parole et donc de sa langue. Le motif de la modestie n'est donc pas ici un ornement gratuit, sans lien avec le récit. Il existe une continuité thématique entre l'épisode raconté et l'expression d'humilité qui tient lieu d'introduction. Deux muets attendent le secours de Martin : la fillette et le poète.

Le lieu commun de la modestie sert parfois de transition d'un épisode à un autre[56]. Ou bien à l'intérieur même d'un épisode, en soulignant l'humilité de sa propre condition ou le caractère indicible de son sujet, l'auteur donne un éclat particulier à sa matière. Cette attitude est semblable à celle des auteurs de panégyriques, qui mettent en relief, par contraste, la grandeur d'un personnage dont ils veulent faire l'éloge[57]. Ainsi, avant de décrire la cour de l'empereur Maxime, Paulin souligne-t-il le caractère plébéien de ses vers :

> Maintenant puisque mes très misérables poèmes et leurs mots plébéiens ont envahi de superbes palais malgré la bassesse de nos vers[58].

---

sed paruo ingenio magna referre uetor ».

ibid., VII, 8, v. 58 :

« materia uincor et quia lingua minor ».

53. PROPERCE, II, 10, v. 23-24 :

« sic nos nunc, inopes laudis conscendere
carmen, pauperibus sacris uilia tura damus ».

54. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 6 ; III, v. 1-8 ; IV, v. 1-20 ; V, v. 1-17.

55. *Ibid.*, V, v. 1-5 :

« Iam semel in laudem tanti prolata patroni
quidnam, lingua, siles, incondita murmura uocis
indocilesque sonos per longa silentia claudens ?
si rubor est tam magna loqui, prius ista pudori
lex statuenda fuit… ».

56. *Ibid.,* II, v. 617-618 ; IV, v. 488-496 ; V, v. 398-400 ; V, v. 480-487.

57. H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien selon Paulin de Nole, l'adaptation des thèmes classiques dans les *Natalicia* », *REAug*, t. 21, 1975, p. 15, n. 10.

58. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 345-346 :

« nunc quia plebeis uilissima carmina uerbis
inrupere humili praecelsa palatia uersu ».

Les rapprochements de mots insistent sur l'antithèse *plebeis* / *palatia*, *humili* / *praecelsa*. En opposant son langage plébéien aux palais superbes, il transpose dans l'ordre social l'écart qui sépare ses moyens poétiques, dont il affecte de souligner la faiblesse, des qualités littéraires nécessaires pour peindre les fastes de la cour impériale. Après une description d'une prairie fleurie, que Martin compare à la virginité, Paulin de Périgueux rehausse la beauté de ce site, qu'il représente comme le *locus amoenus*, en affirmant que les mots ne peuvent en exprimer la beauté[59]. Dans un autre passage, l'indicible est traduit par le cliché virgilien des cent bouches, qui figurait déjà chez Homère : « *Non ego centenis possem haec praeconia linguis cuncta loqui* »[60]. Le poète confère du prestige à son sujet en prétendant que cent langues ne pourraient suffire à l'épuiser. Il ne se contente pas d'exprimer un lieu commun. Il donne un souffle épique à son récit par cette allusion à Homère et à Virgile.

Paulin de Périgueux use ailleurs d'un autre procédé pour exprimer l'attitude humble qu'il adopte. Avant de raconter comment Martin a mis fin à l'épidémie qui sévissait chez Lycontius, il voit sa page, qu'il personnifie, reculer devant la grandeur d'un tel miracle[61]. La personnification de la page se trouvait déjà chez Martial et Paulin a pu la trouver dans la dédicace de la *Vita Martini* écrite par Sulpice Sévère[62]. Mais l'expression *retrahere pedem* vient de l'*Enéide*. Lorsque le bateau de Tarchon se brise, l'onde en se retirant fait reculer le pied de ses compagnons[63]. Par le rapprochement des deux textes, la difficulté de raconter les miracles de Martin est comparée à l'adversité que rencontrent Enée et ses alliés sur les flots. Paulin donne une grandeur épique à sa crainte de ne pas être à la hauteur de la tâche qui l'attend.

Le *topos* de la modestie affectée sert ainsi à souligner les points culminants de l'œuvre ou les passages difficiles et met une distance entre l'auteur et son public, parce qu'en s'avouant indigne de l'œuvre qu'il entreprend, il impose le respect à son public :

> Toi, qui que tu sois, en les lisant, tu méprises des vers si misérables, tout en te moquant des mots, tu admireras les actes[64].

Paulin de Périgueux prend souvent soin, nous l'avons vu, de préserver l'unité thématique d'un passage en créant par des métaphores un lien entre l'épisode raconté et l'insistance sur son humilité. Mais il ne donne pas d'expression

---

59. *Ibid.*, v. 580-581 : « expromi haec uerbis nequeunt ».

60. HOMÈRE, *Iliade*, II, v. 488-490 ; VIRGILE, *Aen.*, VI, v. 625-627 ; *Géorgiques*, II, v. 42-44 ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 337-338. Voir P. COURCELLE, « Histoire du cliché virgilien des cent bouches (*Géorg.*, II, v. 42-44 ; *Aen.*, VI, v. 625-627) », *REL*, t. 33, 1955, p. 231-240.

61. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 793-795 :
« quamquam ad praecipuam contendens pagina laudem
obstupefacta pedem retrahat uerbisque pauescat
uilibus ad tantam uirtutum ascendere molem… ».

62. MARTIAL, *Epigrammes*, I, 4, v. 8 ; SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, ded. 6.

63. VIRGILE, *Aen.*, X, v. 307.

64. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 315-316 :
« … tu, quisque legens tam uilia temnis
carmina, dum uerba inrides, mirabere facta ».

véritablement chrétienne de ce lieu commun qu'il emprunte à la rhétorique[65]. Il n'évoque pas, par exemple, son indigence intellectuelle comme une faute morale. Il se présente comme un pécheur seulement dans ses demandes d'intercession adressées à Martin, lorsqu'il souhaite que le saint éclaire les ténèbres de son cœur[66].

Au contraire Fortunat interprète en un sens chrétien la modestie rhétorique. Dans sa lettre à Grégoire[67], il veut inspirer à son lecteur non pas de la *beneuolentia*, mais de la *dilectio*, un amour fait de bonté et de charité :

> Pour un cœur inspiré par l'amour, ce que l'ouvrage ne contient guère se développe sous le regard de la bonté[68].

Lorsqu'il redoute, de la part de Grégoire, les critiques d'un connaisseur, il réclame son indulgence en des termes très chrétiens :

> Dans un esprit d'amour et de bonté, accordez-moi votre pardon et laissez de côté, pour une part, la critique sévère d'un connaisseur[69].

Fortunat implore un pardon et se reconnaît pécheur à la fin du deuxième chant : *da ueniam, quia te cecinit rea lingua relatu*[70]. Il donne une valeur morale au vocabulaire de la modestie affectée. Il demande pardon à Martin d'avoir flétri par ses vers son histoire :

> Pardonne-moi, patron doux, pieux, indulgent, bienveillant, d'avoir, en voulant les chanter, flétri par mon poème des fleurs[71].

Son attitude rappelle celle de Paulin de Nole, qui transforme le lieu commun de l'orateur qui avoue ne pas être à la hauteur de son sujet en celui de l'auteur qui s'avoue pécheur[72]. S'adressant à son ami Nicétas de Rémésiana, Paulin de Nole

---

65. Sur l'approche chrétienne du motif de l'incompétence voir T. JANSON, *Latin Prose Prefaces, Studies in Literary Conventions*, Stockholm, 1964, p. 134-141.

66. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 699-700 :
« atque utinam nostri tenebras contingere cordis
tali luce uelit sancti medicina patroni ».

67. FORTUNAT, *Vita Martini, Epistula ad Gregorium*, éd. Quesnel, *CUF*, 1996, p. 2-3, notes p. 103-107. Cette lettre offre de grandes difficultés de compréhension. Voir aussi S. QUESNEL, *Présentation, édition, traduction et commentaire de la « Vita Martini » de Venance Fortunat, livre I*, doctorat de 3e cycle, exemplaire dactylographié, Lille III, 1976, p. 214 sv. D. Tardi parle, pour sa part, de « l'affreux galimatias des préfaces de Fortunat », dans *Fortunat, étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris, 1927, p. 218.

68. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Epistula ad Gregorium*, 1, éd. Quesnel, p. 2 : « Apud pietatis animum quod opere minus inscribitur dilectionis intuitu dilatatur ».

69. *Ibid.* : « Date pietatis et caritatis animo ueniam, postposita pro parte tetrica periti censura ».

70. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 476.

71. *Ibid.*, IV, v. 617-618 :
« Da ueniam, dulcis, pie, blande, benigne patrone,
condere dum uolui quia laesi carmine flores ».

72. H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien selon Paulin de Nole, l'adaptation des thèmes classiques dans les *Natalicia* », *REAug*, t. 21, 1975, p. 16.

craint en effet que le langage d'un pécheur illettré n'écorche les oreilles de son ami cultivé :

> *ne peccatoris stolidi sermo asper et aeger*
> *et uiolet castas et doctas uerberet aures !* [73]

Dans la lettre 42, Paulin de Nole stigmatise son bavardage excessif comme une faute morale[74]. Il met sur le même plan la demande de grâce pour le pardon des péchés et la demande d'inspiration, en se reconnaissant pécheur. L'aveu de la faute permet son rachat. Parce que le Christ est rédempteur, il est aussi l'inspirateur d'un poète pourtant indigne :

> *carminis incentor Christus mihi, munere Christi*
> *audeo peccator sanctum et caelestia fari*[75].

Paulin de Nole tire les conséquences littéraires de sa conversion au christianisme. Près de deux siècles plus tard, au temps de Fortunat, la conversion des thèmes littéraires païens n'a plus la même originalité et peut paraître dépassée.

Paulin de Périgueux et Fortunat empruntent à la rhétorique ou à la poésie païennes les motifs principaux de leur *captatio beneuolentiae*, sans qu'il soit nécessaire de les transformer pour les intégrer dans un poème hagiographique. En revanche, nous allons le voir, l'invocation que les poètes païens adressent alors aux Muses ne peut convenir à leurs œuvres. Le refus d'invoquer les Muses leur permet donc d'exprimer véritablement leur foi. La forme d'invocation qu'ils choisissent révèle la spécificité de leur dessein poétique, au moment où ils transposent en vers la *Vita Martini* de Sulpice Sévère et annexent ainsi à la poésie le genre biographique traité habituellement en prose.

II.– L'INVOCATION

Par l'expression d'une invocation, un poète désigne la source de son inspiration et se place sous la protection d'une divinité. Des poètes, qui entreprennent de mettre en vers la biographie de saint Martin, se trouvent dans une position originale. Ils ont à satisfaire au rituel de la demande d'inspiration, mais, en récusant l'invocation aux Muses ou en traitant ce motif comme un cliché, ils choisissent de prendre des distances à l'égard d'une tradition ou de s'inscrire dans sa continuité. Or le patronage qu'ils recherchent est celui de Martin, c'est-à-dire de l'être humain qui les précède dans l'au-delà. Ils créent avec lui une intimité par la médiation de l'œuvre littéraire qu'ils sont en train d'écrire. C'est donc naturellement à Martin qu'ils adresseront leur invocation, afin de tirer les conséquences littéraires de leur démarche de foi.

Rappeler sommairement la signification du culte des Muses pour les poètes païens nous permettra de comprendre quelle conversion intellectuelle suppose une invocation adressée à un saint. Dans l'épopée homérique, les Muses jouent un grand rôle : elles inspirent au poète ce qu'il doit écrire. Elles ont la

---

73. PAULIN DE NOLE, *Carm.*, 27, v. 241-242.

74. *Id.*, *Epist.*, 42, 5.

75. *Id.*, *Carm.*, 15, v. 32-33.

connaissance des faits. Au début de l'*Iliade*, Homère demande à la déesse de chanter la colère d'Achille. Au début de l'*Odyssée*, il demande à la Muse de lui dire les exploits d'Ulysse. Les muses d'Homère, d'Hésiode ou de Platon ont des personnalités différentes. Néanmoins leur origine assez floue contribue à faire d'elles les protectrices de toute la vie intellectuelle[76]. A l'époque hellénistique, l'homme cultivé est « l'homme des Muses », le μουσικὸς ἀνήρ[77]. La culture est érigée en valeur suprême : elle est le reflet du bonheur parfait auquel l'âme peut accéder après la mort. Elle procure l'immortalité et revêt un caractère quasi religieux. Les Muses incarnent cette valeur et méritent à ce titre d'être célébrées[78].

Chez les auteurs latins, il faudrait distinguer la muse épique des autres muses. La muse de Virgile rappelle celle d'Homère. Elle connaît les causes des malheurs d'Enée et peut les révéler au poète[79]. Elle doit l'instruire[80]. A l'époque impériale, les Muses sont parfois traitées par les poètes avec dérision. Horace parodie l'invocation aux Muses[81]. Ovide prend un ton ironique en ordonnant à la Muse de ne pas franchir la porte close de deux amants, car il n'est pas besoin de son secours pour que les mots leur viennent aisément[82].

L'invocation aux Muses est un trait dominant de la tradition littéraire païenne. Les poètes chrétiens se doivent donc d'adopter une attitude à l'égard de ce motif. Ils ne sont pas les premiers à mettre les Muses à l'écart. Mais c'est parce que le passage quasi obligé chez les Muses conserve un caractère religieux dans le paganisme en déclin qu'ils accomplissent un acte de foi en le répudiant.

A. *Paulin de Périgueux : interprète de la Vérité*

Paulin de Périgueux rejette le mythe païen des Muses pour se mettre au service de la Vérité. Il veut être le poète de la Vérité et dénonce le « misérable Phébus », les « Muses trompeuses » et le « menteur Apollon ». C'est ainsi qu'il se représente la recherche de l'inspiration par les poètes païens :

> Ici seulement, si nous parcourions les vers des anciens poètes, lorsque soudain des prodiges auraient secoué leurs sens étonnés, leur folie insensée aurait invoqué le misérable Phébus et n'aurait pas laissé au moins tranquilles les Muses trompeuses, sous l'effet des mensonges d'Apollon le temple de Delphes aurait été

---

76. E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, rééd. 1986, t. 1, p. 364-365.

77. *Inscriptiones Graecae*, XIV, 2000. Voir H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, rééd. coll. Points, t. 1, p. 156.

78. P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937, p. 229 sv.

79. VIRGILE, *Aen.*, I, v. 8.

80. *Ibid.*, VII, v. 41.

81. HORACE, *Satires*, I, 5, v. 51-54. Voir G. LIEBERG, « Horace et les Muses », *Latomus*, 36, 1977, p. 962-988.

82. OVIDE, *Art d'aimer*, II, v. 704-705 :
« Ad thalami clausas, Musa, resiste fores.
Sponte sua sine te celeberrima uerba loquentur ».

> secoué, ils auraient enlevé la troupe entière des sourdes Sœurs et ces monstres, une fois convoqués, auraient rempli leur délire tout entier…[83]

Il poursuit en opposant, par une asyndète, aux poètes païens, « *ueteres uates* », les poètes chrétiens dont il fait partie, « *nos* » :

> mais, nous, qui demandons au Christ nos idées et nos mots, adorateur du Christ, puisses-tu nous inspirer quelque peu, Martin, nous t'en prions[84].

La première partie de l'opposition sert de repoussoir à la seconde. L'auteur adopte une disposition et une formulation qui témoignent d'une logique propre aux Anciens, que l'on pourrait appeler l'*argumentum ex contrario*[85]. Homère, Platon, Virgile ou Horace procèdent de même[86]. Ils parlent d'abord des « autres » pour suggérer à la pensée l'exception, le cas particulier. Paulin de Périgueux demande à Martin de l'inspirer, après avoir critiqué les Muses et refusé le *furor* des païens, c'est-à-dire leur délire prophétique, leur enthousiasme créateur[87]. L'évidence tranquille de l'inspiration, qui vient du Christ, contraste avec la violence désordonnée de l'inspiration païenne.

Dans un poème adressé à son maître Ausone, Paulin de Nole, conscient du danger dont le culte des Muses menace le dogme chrétien, veut remplacer Apollon et les Muses par le Christ, qui donne la vraie inspiration :

> Pourquoi recommandes-tu, Père, que les Muses auxquelles j'ai renoncé, redeviennent mon souci ? Ils repoussent les Camènes, ils sont fermés à Apollon, les cœurs voués au Christ. Autrefois, nous nous accordions, avec la même ardeur, sinon avec le même talent, pour ébranler, du fond de son antre delphique, le sourd Phébus, pour donner aux Muses des noms divins[88].

---

83. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 298-304 :
« Hic modo si ueterum recolamus carmina uatum,
cum subito adtonitos quaterent miracula sensus,
clamaret miserum uecors insania Foebum
nec sineret falsas saltim requiescere Musas,
Delfica mentito quaterentur Apolline templa
cunctaque surdarum raperetur turba sororum,
excita uel totum conplerent monstra furorem ».

84. *Ibid.*, I, v. 305-306 :
« Nos quibus a Christo sensus uel uerba petuntur,
Christicola, inspires paulum, Martine, precamur ».

85. E. BRÉGUET, « Le thème "*alius...ego*" chez les poètes latins », *REL*, t. 40, 1962, p. 128-136.

86. HOMÈRE, *Iliade*, II, v. 211-212 ; PLATON, *Ion*, 530 b ; VIRGILE, *Aen.*, VI, v. 847-853 ; HORACE, *Odes*, I, 7, v. 1-14.

87. CICÉRON, *De diuinatione*, I, 31, 66.

88. PAULIN DE NOLE, *Carm.*, 10, v. 19-26 :
« Quid abdicatas in meam curam, pater,
redire Musas praecipis ?
negant Camenis nec patent Apollini
dicata Christo pectora.
fuit ista quondam non ope, sed studio pari
tecum mihi concordia
ciere surdum Delphica Phoebum specu,

Il condamne la poésie profane au nom de la Vérité :

> Elles (les leçons des rhéteurs et des poètes) nous cachent la Vérité. Quelle parcelle du Bien ou du Vrai pourraient-ils posséder ces hommes qui ne possèdent pas le principe de toute chose, le foyer, la source du Bien et du Vrai, Dieu, que nul ne peut voir, sinon dans le Christ ?[89]

A son avis, la culture profane tout entière ne peut rien apporter qui soit utile au salut, car elle ne contient pas la Vérité.

A plusieurs reprises Paulin de Périgueux dénonce les mythes trompeurs des païens[90]. La polémique contre les mensonges des poètes païens lui permet de mettre en relief l'authenticité et l'historicité de son récit, consacré aux miracles de saint Martin. La conversion de son invocation, qu'il détourne des Muses pour la tourner vers Martin, est à comprendre dans ce contexte. L'épopée hagiographique l'oblige à adresser une invocation d'un genre particulier :

> Allons, avance, rapporte les guirlandes de tes miracles, en un développement continu, en chantant ton histoire, ma muse, ô évêque, mon inspiration. Toi, touche, en me secondant, la lyre de mon cœur et de ma bouche. Que ceux qui disent des folies empruntent aux Muses insensées leur délire : que Martin nous guide. Un tel changement de disposition me plaît, mes entrailles ont soif d'une telle source[91].

Martin devient explicitement sa muse personnelle, si l'on accepte la leçon retenue par M. Petschenig[92].

Paulin de Périgueux oppose ensuite deux sources d'inspiration, les eaux de la fontaine Castalie et celles du Jourdain :

> Que des imaginations délirantes recherchent les eaux de Castalie ; c'est un autre breuvage qui convient aux hommes régénérés par le Jourdain[93].

---

uocare Musas numina ».

89. *Ibid.*, v. 42-46 :

« aut ueritate nos tegant.
quod enim tenere uel bonum aut uerum queunt
qui non tenent summae caput,
ueri bonique fomitem et fontem deum,
quem nemo nisi in Christo uidet ? ».

90. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 298-316 ; IV, v. 248-253 ; VI, v. 337-350.

91. *Ibid.*, IV, v. 245-251 :

« Perge age continuo uirtutum stemmata tractu
historiam pangendo refer, mea Musa, sacerdos,
ingeniumque meum. tu cordis plectra uel oris
auxilio continge tuo. uesana loquentes
dementes rapiant furiosa ad pectora Musas :
nos Martinus agat. talis mutatio sensus
grata mihi est, talem sitiunt mea uiscera fontem ».

92. Le vers 246 est controversé. La leçon *mea Musa*, qu'a choisie M. Petschenig, est une conjecture de Th. Wopkens. Les manuscrits donnent *uia uersa* que l'on peut traduire par « j'ai changé de route ». Cela signifie que Paulin choisit une voie nouvelle, lorsqu'il rejette l'inspiration des Muses, pour se tourner vers Martin. Mais Gronovius, Juret, Barthius ont refusé cette lecture. Cependant E.-F. Corpet l'a conservée. Voir l'édition de M. Petschenig, *CSEL*, t. 16, Vienne, 1888, p. 91.

Avant lui, Juvencus avait proposé de purifier la poésie épique dans les eaux du Jourdain. Dans sa préface aux *Quatre Evangiles*, il critiquait la vaine gloire que pourraient procurer les poètes païens aux hommes illustres, dans un monde destiné à périr, parce que Dieu l'a créé ainsi. L'œuvre d'Homère était toutefois désignée comme « les nobles chants qui coulent de la source de Smyrne » et Virgile appelé « le doux fils du Mincio »[94]. Il terminait par une invocation à l'Esprit et voulait recevoir l'inspiration des eaux du Jourdain :

> Viens donc ! Sois le sanctificateur et l'auteur de mon chant, Esprit, et inonde mon intelligence de poète des eaux pures du doux Jourdain, pour que nous disions ce qui est digne du Christ[95].

Paulin de Périgueux puise son inspiration à la même source que Juvencus. Dans la seconde moitié du Ve siècle, la polémique des chrétiens à l'égard de la poésie païenne a encore une certaine vigueur, tandis qu'elle semble dépassée au temps de Fortunat.

B. *Fortunat et les Muses*

Dans la *Vita Martini*, Fortunat file, lui aussi, la métaphore de l'eau, lorsqu'il exprime son refus des Muses :

> Mon esprit, que ne baigne pas la source des Muses, dérive[96].

Toutefois, dans sa poésie profane, il ne témoigne aucune hostilité envers les Muses. Dans la première lettre à Grégoire, il se décrit comme le nouvel Orphée, qui adresse ses chants aux forêts, inspiré par une muse, dont il ne sait si elle manifeste de la froideur ou de l'ivresse[97]. Loin d'engager la polémique avec les poètes païens, il concilie son admiration pour leurs œuvres et la sincérité de sa foi. Cette synthèse de la culture païenne et de la culture chrétienne est exprimée dans le *Carmen* VIII du livre VII. Ce poème évoque un voyageur en train de réciter des vers dans un coin de nature ombragé et ce voyageur pourrait être Fortunat lui-même. Il est aussi bien inspiré par Homère, Virgile ou David, car « chacun charme les oiseaux avec ses propres muses[98] ». Fortunat ne traite donc pas de la même manière les Muses dans un poème profane et dans son œuvre hagiographique, comme s'il pouvait avoir deux sources d'inspiration, l'une païenne, l'autre chrétienne, selon le sujet qu'il aborde. En fait, le mot « muse » n'a pas le même sens selon qu'il est au pluriel ou au singulier. Les « Muses »

---

93. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 252-253 :
« Castalias poscant lymfatica pectora lymfas :
altera pocla decent homines Iordane renatos ».

94. JUVENCUS, *Euangeliorum libri quattuor*, *Praefatio*, v. 9-10.

95. *Ibid.*, v. 25-27.

96. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Prologus*, v. 31.

97. FORTUNAT, *Poèmes*, livres I-IV, éd. M. Reydellet, *Praefatio*, 4, p. 4 : « ubi inter barbaros longo tractu gradiens aut uia fessus aut crapula, brumali sub frigore, musa hortante nescio gelida magis an ebria, nouus Orpheus lyricus siluae uoces dabam, silua reddebat ».

98. FORTUNAT, *Carm.*, VII, 8, v. 30 : « quisque suis Musis carmine mulcet aues ».

évoquent le mythe des païens que repousse Fortunat, lorsqu'il écrit la *Vita Martini*, tandis que la Muse est une personnification de l'inspiration.

Dans sa préface à la *Vita Martini* adressée à Agnès et Radegonde, Fortunat ajoute à la métaphore de l'eau un jeu sur les deux sens du mot *Verbum*, le Verbe de Dieu et les paroles du poète :

> Portez-moi secours par vos prières et demandez au Verbe mon verbe, si cette source-là inonde, ce petit ruisseau ne fait que couler[99].

Paulin de Nole suggérait déjà ce double sens, lorsqu'il réclamait au Christ une « parole issue de sa source ». Il établit un lien évident entre le Verbe fait homme et l'inspiration poétique :

> *Da uerbum de fonte tuo, tua non queo fari*
> *te sine*[100].

Chez Fortunat, l'inspiration n'est pas toujours évoquée comme une source. Elle se manifeste aussi dans un souffle, de même que souffle l'Esprit :

> Il vous faut demander que ma proue ne fasse pas naufrage, que celui-ci (Martin) favorise mes voiles par son souffle[101].

Il y a là une double référence, car si le souffle est celui de l'Esprit, il est aussi celui de Neptune, qui favorise la navigation :

> *Spiritus alteuolans,* imple *mea* uela secundus[102].

Ce vers de Fortunat fait écho au vers 23 du chant VII de l'*Enéide* :

> *Neptunus uentis* impleuit uela secundis.

L'invocation adressée non pas aux Muses, mais à l'Esprit a deux fonctions chez Paulin de Périgueux et Fortunat. La première est la fonction traditionnelle de l'invocation : elle est un élément de l'épopée. Elle sert, comme chez Virgile, à orner le récit et à en souligner les points culminants. C'est pourquoi nous pouvons trouver, après l'*inuocatio* de l'introduction, une deuxième *inuocatio* ou une *inuocatio* multiple[103]. Selon Quintilien, l'invocation, qu'Homère adresse aux déesses, est une forme de *captatio beneuolentiae* :

> En effet, il (Homère) gagne la bienveillance de l'auditeur en invoquant les déesses, qui, croit-on, président à l'inspiration des poètes, et son attention en

---

99. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Prologus*, éd. S. Quesnel, p. 5, v. 39-40 :
« Ferte precanter opem et de Verbo poscite uerba :
si fons ille rigat, riuulus iste meat ».

100. PAULIN DE NOLE, *Carm.*, 15, v. 45-46. Voir aussi l'attitude d'Hilaire de Poitiers : J. FONTAINE, « L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style », *Hilaire et son temps*, Actes du colloque de Poitiers 29 sept. – 3 oct. 1968, Paris, 1969, p. 287-305.

101. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Prologus*, éd. S. Quesnel, p. 5, v. 35-36 :
« Poscendum est uobis, ne naufraga prora laboret,
flatibus ille suis ut mea uela iuuet ».

102. *Ibid.*, II, v. 6.

103. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, *Proœmium*, 4 : « Quod si nemo miratur poetas maximos saepe fecisse ut non solum initiis operum suorum Musas inuocarent, sed, prouecti quoque longius, cum ad aliquem grauiorem uenissent locum, repeterent uota et uelut noua precatione uterentur… »

> indiquant par avance l'importance du sujet, et sa docilité par la rapidité de son résumé[104].

La seconde fonction de l'invocation, telle que la formulent Paulin de Périgueux et Fortunat, est d'exprimer un acte de foi. Tous les deux donnent une dimension spirituelle à la représentation du poète inspiré. Ils conçoivent l'inspiration comme une grâce.

Lorsqu'on rapproche les formules d'invocation des deux auteurs, dispersées dans les interstices du récit, on constate que Paulin de Périgueux conserve une unité de ton et d'images pour traiter ce motif, tandis que Fortunat use de métaphores variées, qu'il file de loin en loin, comme s'il épuisait la matière en fournissant toutes les interprétations possibles. On touche là un trait de son esthétique. Mais cette liberté dans la formulation de l'invocation montre aussi que, à l'époque de Fortunat, la querelle, qui oppose la poésie chrétienne et la poésie païenne sur le plan religieux, n'a plus la même actualité qu'au temps de Paulin de Nole ou même de Paulin de Périgueux. Fortunat pourra aussi faire preuve d'une plus grande liberté dans sa représentation de Martin. Le travail accompli par Paulin de Périgueux, en accord avec la politique novatrice de Perpetuus à Tours, constitue sur le plan religieux et sur le plan esthétique une étape préparatoire à la *Vita Martini* de Fortunat.

III.– La fonction d'une hagiographie poétique

Le développement relativement tardif de la poésie chrétienne a été favorisé par le goût pour les textes poétiques, que faisait naître l'enseignement du grammairien dans l'esprit de l'enfant et que le lecteur adulte conservait[105]. Les épopées bibliques sont nées de la reconnaissance de la supériorité du vers sur la prose[106]. Toutefois la mise en vers de l'Ecriture a pu paraître une tentative risquée. La manière dont Jérôme présente la paraphrase de l'Evangile par Juvencus rend compte des sentiments mêlés que cette œuvre a suscités : « Il n'a pas tremblé de plier la majesté de l'Evangile aux lois de la versification[107] ».

Le choix de la poésie dans l'hagiographie martinienne peut être justifié par le charme et l'utilité des vers, reconnus depuis longtemps. Mais aussi, parce qu'une œuvre hagiographique a pour fonction de placer des fidèles sous le

---

104. *Ibid.*, X, 1, 48 : « Nam et beniuolum auditorem inuocatione dearum, quas praesidere uatibus creditum est, et intentum proposita rerum magnitudine et docilem summa celeriter comprensa facit ».

105. A. Loyen, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire*, Paris, Belles Lettres, 1943, p. 9 : « L'enseignement du grammairien, exclusivement consacré à l'explication des poètes…donnait à l'enfant –et pour la vie– la passion, l'obsession de la poésie. »

106. E. Auerbach, *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Berne, 1958, trad. anglaise de Ralph Manheim, New York, 1965, p. 104-105.

107. Jérôme, *Epist.* LXX, *CSEL*, t. 54, p. 708, l. 1-2 : « Iuuencus presbyter sub Constantino historiam Domini Saluatoris uersibus explicuit, nec pertimuit euangelii maiestatem sub metri leges mittere. »

patronage de ce « compagnon invisible[108] » qu'est le saint ou le martyr, la poésie a une vertu pédagogique et elle devient la médiation de cette intimité, ou bien, comme les vers sont le résultat de l'élaboration littéraire la plus achevée, le poème hagiographique devient une offrande pieuse.

C'est à travers des métaphores, souvent originales, que Paulin de Périgueux et Fortunat traduisent les particularités du dessein poétique de chacun.

A. *Le charme et l'utilité des vers*

Paulin de Périgueux estime que ses vers sont propres à exprimer des « récits agréables » (*suauia*) :

> Mais si elle est secondée même par un léger souffle, envoyé par la bénédiction de la bouche sainte de Martin, ma flûte tellement étroite, si elle ne peut chanter de grandes choses, dira du moins d'agréables récits[109].

Il s'inscrit dans la continuité de la tradition antique qui attribue à la poésie une double fonction, celle d'instruire et de charmer :

> Il enlève tous les suffrages celui qui mêle l'agréable à l'utile, sachant à la fois charmer son lecteur et l'instruire[110].

Pour Quintilien, le genre poétique vise, avant tout, le « plaisir » (*uoluptas*[111]).

Mais dans le contexte particulier de la poésie chrétienne, le choix des vers a une valeur nouvelle. Avant sa conversion, Paulin de Nole, le poète hagiographe de saint Félix, avait pratiqué la poésie comme un divertissement et une obligation mondaine[112]. Au lieu de l'abandonner, comme d'autres ont abandonné leur carrière de rhéteur, il fait le vœu de « développer en mélodies chantantes les paroles » des auteurs sacrés qui l'ont précédé (*Nos tantum modulis euoluere dicta canoris*) et de *uersu mentes laxare legentum*[113]. Cette expression ne signifie pas exactement « détendre l'esprit des lecteurs », mais plutôt, comme l'a montré J. Fontaine[114], « ouvrir le cœur des lecteurs » au sens

---

108. L'expression est de P. BROWN, *Le culte des saints*, p. 71-93.

109. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 6-8 :
« sed si uel tenui flatu tam angusta iuuetur
tibia, quem sancti benedictio miserit oris,
grandia si nequit effari, uel suauia dicet. »

110. HORACE, *Art poétique*, v. 343-344 :
« Omne tulit punctum qui miscuit utile dulci,
lectorem delectando pariterque monendo ».

111. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, X, 1, 28.

112. Sur le rapport entre poésie et conversion ascétique voir Kl. KOHLWES, *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola*, Bonn, 1979.

113. PAULIN DE NOLE, *Carm.*, VI, v. 18-19.

114. J. FONTAINE, « Le poète latin chrétien nouveau psalmiste », *Etudes sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, 1980, p. 138-141.

biblique[115]. Le verbe *laxare* comporte l'idée d'une préparation et d'une ouverture de l'esprit, telle qu'on la trouve chez Sénèque[116].

Les auteurs d'épopées bibliques n'ont plus à exprimer la conversion de la poésie au christianisme. Tandis que Juvencus évoque la « douceur de Virgile » (*dulcedo Maronis*[117]), Sédulius rappelle que nombreux sont ceux qui sont charmés par les « délices de la poésie » (*poeticae deliciae*) et les « plaisirs des vers » (*carminum uoluptates*)[118]. Il éprouve toutefois le besoin de se justifier et d'expliquer pourquoi il traite en vers l'histoire du salut dans son *Paschale Carmen*. Il montre qu'il veut être lu par ceux qu'un ouvrage de piété écrit en prose rebuterait. Dans sa lettre à Macédonius, il s'exprime ainsi :

> Ce que les lecteurs voient enduit du miel des vers, ils l'absorbent avec tant d'avidité intérieure, qu'ils le répètent très fréquemment, le fixent et le gardent au fond de leur mémoire[119].

La vérité est comme un remède amer que le malade refuserait, s'il n'était adouci par le miel de la poésie. Cette image a été développée par Lucrèce :

> Quand les médecins veulent donner aux enfants la répugnante absinthe, ils parent auparavant les bords de la coupe d'une couche de miel blond et sucré : de la sorte cet âge imprévoyant, les lèvres séduites par la douceur, avale en même temps l'amère infusion et, dupe mais non victime, en recouvre au contraire force et santé. Ainsi fais-je aujourd'hui, et comme notre doctrine semble trop amère à qui ne l'a point pratiquée, comme la foule recule avec horreur devant elle, j'ai voulu te l'exposer dans l'harmonieuse langue des Muses et, pour ainsi dire, la parer du doux miel poétique[120].

---

115. VULGATE, *Psaume* 119 (118), 32 : « Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum » ; trad. Dhorme, Coll. de *La Pléiade* : « Sur la voie de tes commandements, je cours, car tu dilates mon cœur » ; Osty : « tu me dilates le cœur » ; *Bible de Jérusalem* : « tu as mis mon cœur au large » ; T.O.B., 1975 : « tu m'ouvres l'esprit ».

116. SÉNÈQUE, *Quaestiones naturales*, livre I, *Praefatio*, § 6 : « uirtus enim ista quam affectamus magnifica est…quia animum laxat et praeparat ad cognitionem caelestium… »

117. JUVENCUS, *Euangeliorum libri quattuor*, *Praefatio*, v. 10.

118. SÉDULIUS, *Epistola ad Macedonium*, *CSEL*, t. 10, p. 5, l. 5-6.

119. *Ibid.*, l. 8-10 : « quod autem uersuum uiderint blandimento mellitum, tanta cordis auiditate suscipiunt, ut in alta memoria saepius haec iterando constituant et reponant ».

120. LUCRÈCE, *De rerum natura*, I, v. 936-947 :

« sed ueluti pueris absinthia taetra medentes
cum dare conantur, prius oras pocula circum
contingunt mellis dulci flauoque liquore,
ut puerorum aetas inprouida ludificetur
labrorum tenus, interea perpotet amarum
absinthi laticem, deceptaque non capiatur,
sed potius tali pacto recreata ualescat,
sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque uidetur
tristior esse quibus non est tractata, retroque
uolgus abhorret ab hac, uolui tibi suauiloquenti
carmine Pierio rationem exponere nostram
et quasi musaeo dulci contingere melle ».

Peut-être l'a-t-il lui-même emprunté aux *Lois* de Platon. Elle est devenue proverbiale[121]. Sédulius insiste sur la douceur des vers qui permet d'adoucir le contenu didactique d'une œuvre et de le faire accepter du lecteur. Il accorde aussi à la poésie une valeur mnémotechnique. Les deux aspects sont d'ailleurs complémentaires et indissociables. La métaphore de la boisson mêlée de miel résume le charme et l'utilité des vers.

B. *Deux desseins différents*

Paulin de Périgueux revivifie la métaphore de la coupe pour exprimer un dessein poétique original. Il ne recherche pas la gloire littéraire et s'adresse au peuple des fidèles, auxquels il veut ménager un accès facile à la connaissance de la vie de Martin, tandis que Fortunat recherche une réussite poétique pour offrir au saint, dont il réclame l'intercession, des jeux précieux.

1) Un breuvage trouble pour le lecteur paresseux

Paulin de Périgueux offre à son lecteur une coupe à boire. Mais, loin de vouloir tromper sa méfiance par la douceur du miel, il lui présente un breuvage trouble :

> Parce que tout le monde n'atteint pas le creux d'une source limpide qu'il faut chercher au tréfonds, qu'un grand nombre boit souvent au ruisseau voisin, plus accessible, et néglige la fraîcheur, nous aussi qui ne pouvons offrir aux hommes instruits ce qui serait digne d'eux, nous offrirons aux paresseux un breuvage trouble, à portée de la main[122].

L'eau trouble, facile à atteindre, représente la poésie sans talent de Paulin, tandis que l'eau pure, qu'il faut puiser au plus profond, représente les écrits de Sulpice Sévère. Cette métaphore est suivie de deux autres :

> Souvent aussi c'est à égaler les sons des trompettes éclatantes que s'efforcent les sifflements émis par un pipeau grossier et celui qui a eu l'habitude de se reposer sous un pin élevé, s'enfonce parfois sous les rameaux d'un humble saule. Toi aussi, qui préférerais pénétrer dans des bois agréables, si par hasard la route qui

---

121. PLATON, *Lois*, 659 e ; QUINTILIEN, *Institution oratoire*, III, 1, 4 ; HORACE, *Epîtres*, I, 19, v. 44 ; JÉRÔME, *Epist.*, 133, 3, 7, *CSEL*, t. 56, p. 246, l. 17 ; LACTANCE, *Institutions divines*, V, 1, 10, *SC* n° 204, p. 129. Lactance met en garde contre le charme insidieux de la poésie, qui recouvre le poison de miel. Fortunat, quant à lui, utilise cette image dans un autre contexte. Par sa douceur, Martin mêle le miel à l'absinthe, lorsqu'il oppose à la colère de Brice une attitude calme (FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 546).

122. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 9-13 :

« Sed quia non omnes liquidi penetralia fontis
interius scrutanda petunt, pars magna patentes
saepe bibit propius neglecto frigore riuos,
nos quoque, qui dignum nil possumus edere doctis,
turbida non longe porgemus pocula pigris ».

> mène au loin à un bosquet reculé te fatigue, hâte-toi d'entrer dans le taillis qui s'offre tout près[123].

Le mot *liber*, au vers 15, est inattendu, car il semble évident que l'auteur veut opposer les trompettes épiques à la flûte lyrique[124]. Cette antithèse est courante. La première métaphore oppose ainsi le son des trompettes aux sifflements émis par un pipeau, la seconde, l'ombre d'un pin élevé à celle d'un saule.

L'évocation, en un même passage, des coupes, du repos sous un arbre, d'une source et des trompettes rappelle quelques vers d'Horace sur la diversité des goûts des hommes :

> Il en est un qui ne dédaigne pas les coupes d'un vieux massique et volontiers prélève une part d'un jour entier, étend ses membres tantôt sous l'arbousier vert, tantôt près de la source harmonieuse d'une eau sainte. Beaucoup mettent leur plaisir aux camps, aux accents mêlés du clairon et de la trompette[125].

Cependant nous ne voyons aucune réminiscence textuelle. Seuls les mots *pocula* et *tuba* sont communs aux deux passages. Le rapprochement est justifié par une certaine thématique et l'opposition entre les dispositions des uns et celles des autres. Paulin de Périgueux laisse les plus courageux remonter à la source et propose aux paresseux un livre d'une lecture plus facile. Horace, dans sa dédicace à Mécène, évoque ce qui fait la joie du conducteur de char à Olympie, du paysan, du guerrier, du chasseur, du marchand, pour mieux souligner le plaisir que lui apporte la poésie lyrique.

---

123. *Ibid.,* IV, v. 14-20 :

« Saepe et clangentum uoces aequare tubarum
emissa implicito conantur sibila libro,
et qui sub celsa sueuit requiescere pinu,
interdum uilis penetrat uirgulta salicti.
Tu quoque qui gratis malis succedere lucis,
si longe amoti nemoris uia forte fatigat,
comminus oblatum properans inrumpe frutectum ».

124. E.-F. Corpet traduit *implicito libro* par « grossier chalumeau ». Le mot *liber* signifie à l'origine : « la pellicule qui se trouve entre le bois et l'écorce extérieure » (A. ERNOUT et A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1932, p. 354), la partie fibreuse de l'arbre qu'on nomme le *liber* (CICÉRON, *De natura deorum*, 2, 120 ; VIRGILE, *Géorgiques*, 2, 77), puis le livre, car, sur cette partie souple de l'arbre, on écrivait, avant la découverte du papyrus. Bien que nous n'ayons pas trouvé dans le *Thesaurus* d'occurrences de *liber* au sens de flûte, il nous semble impossible de le traduire par livre et nous comprenons ce passage comme E.-F. Corpet l'a traduit. Paulin de Périgueux emploie *liber* par synecdoque, utilisant le mot qui évoque la matière pour désigner l'objet, même si ce n'est pas tout à fait avec cette partie-là du bois qu'on fabrique les flûtes.

125. HORACE, *Odes*, I, 1, v. 19-24 :

« Est qui nec ueteris pocula Massici
nec partem solido demere de die
spernit, nunc uiridi membra sub arbuto
stratus, nunc ad aquae lene caput sacrae.
Multos castra iuuant et lituo tubae
permixtus sonitus… »

Les trompettes symbolisent souvent la poésie épique, par exemple chez Martial[126], mais Paulin de Périgueux n'est pas en train de défendre la poésie lyrique contre la poésie épique. Il oppose ce qui est d'un accès difficile à ce qui est à portée de la main (*comminus*, *non longe*), ce qui est élevé, au sens propre et au sens figuré, à ce qui est facile.

Les trois métaphores qu'il emploie ne sont pas des lieux communs de la modestie affectée, même si l'auteur présente ainsi ses vers en des termes péjoratifs : un breuvage trouble, des sifflements maladroits, les rameaux d'un humble saule. Elles expriment une justification positive de son œuvre. Paulin de Périgueux veut donner une version plus accessible de l'œuvre de Sulpice Sévère consacrée à Martin, en en composant une version poétique. Il veut la rendre plus actuelle, pour la rapprocher du lecteur. Il l'adapte à son temps et à la sensibilité de son public. Peut-être destine-t-il sa *Vita Martini* à la déclamation publique, pour les grandes liturgies, qui rassemblent en foule les pèlerins venus à Tours, au *dies natalis* du 11 novembre ou à la « Saint-Martin d'été »[127]. En tout cas, il veut que son poème soit lu au peuple des fidèles :

> Tel est le sujet que j'ai osé parcourir à la hâte en quelques mots, j'ai retracé, malgré mon ignorance, ces faits pour qu'ils soient relus au peuple[128].

La fonction de son poème rappelle celle des *carmina natalicia*, composés par Paulin de Nole en l'honneur du confesseur Félix. L'audience qu'il recherche annonce la faveur remportée par Arator, dont les 2326 hexamètres du *De actibus Apostolorum* ont été lus publiquement en l'église Saint-Pierre-aux-Liens durant quatre jours en avril et en mai 544[129]. C'est précisément dans le cadre d'une lecture publique qu'on peut imaginer la poésie plus accessible que la prose, en raison du rythme et du caractère mnémotechnique et musical du vers. Plusieurs types de lecture et de lecteurs peuvent être envisagés : lecture publique ou lecture personnelle, vaste public des pèlerins ou public de lettrés, capables de reconnaître et d'apprécier les emprunts et les allusions à l'*Enéide*.

Paulin de Périgueux accomplit en tout cas un véritable programme littéraire. Nous verrons comment il métamorphose le texte de Sulpice Sévère, pour réaliser ce dessein, et quelle sensibilité religieuse s'exprime dans sa *Vita Martini*.

---

126. MARTIAL, *Epigrammes*, VIII, 3, v. 21-22 : « Angusta cantare licet uidearis auena, /dum tua multorum uincat auena tubas » ; *Ibid.*, XI, 3, v. 8.

127. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981, p. 269.

128. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 500-501 : « haec paucis ausus propere percurrere uerbis /signaui indoctus populo relegenda fideli ». On peut admettre deux traductions, soit « pour que le peuple fidèle les relise », soit « pour qu'ils soient relus au peuple ». La seconde traduction est plus conforme à la pratique de la lecture publique.

129. E. R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. fr. 1956, Paris, rééd. 1986, t. 1, p. 249. Sur Arator voir P.-A. DEPROOST, « Les fonctions apostoliques du sacré dans le poème d'Arator », *BAGB*, 1989, 4, p. 376-393 ; *L'apôtre Pierre dans une épopée du VIe siècle. L'*Historia apostolica *d'Arator*, Paris, 1990.

2) Une offrande à Martin

Au siècle suivant, lorsque Fortunat remet sur le métier la *Vita Martini* et compose une nouvelle version poétique, il ne destine pas cette œuvre au public des fidèles. Il a auprès de lui un cercle de lettrés, comme Radegonde et Agnès et, lorsqu'il s'adresse à son livre, il l'envoie à ses anciens compagnons d'études ou confrères de Ravenne[130]. Ce *propempticon ad libellum* rappelle Horace[131], Ovide[132] ou Sidoine Apollinaire[133]. Cependant, malgré la lettre à Grégoire de Tours, la préface à Radegonde et Agnès et l'envoi aux compagnons restés à Ravenne, le véritable destinataire de la *Vita Martini* est Martin lui-même.

Fortunat affirme à plusieurs reprises faire offrande de son œuvre à Martin, notamment dans sa lettre à Grégoire de Tours :

> Ces livres, j'ai l'intention de les dédier, par votre intermédiaire, à mon seigneur, à mon cher seigneur Martin, s'il obtient lui-même une permission, aussi vais-je m'employer à les faire recopier dans les plus brefs délais sur les cahiers que vous m'avez envoyés[134].

Il s'acquitte ainsi d'une dette envers le saint :

> En effet, comme il convenait, parce qu'une raison absolue l'a exigé, je me suis acquitté de ma dette, par des mots, en faisant le panégyrique de ce pontife, pour qui je suis venu dans ce pays[135].

Ce motif est habituel dans ses écrits hagiographiques et on le retrouve dans la *Vita Paterni* et le *De uirtutibus Hilarii*[136]. Il fait pendant à celui de la pauvreté

---

130. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 702 : « Promptius affectu, precor, inde require sodales ».

131. HORACE, *Epîtres*, I, 20.

132. OVIDE, *Tristes*, I, 1.

133. SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.*, 24, v. 1-4 :
« egressus foribus meis, libelle,
hanc seruare uiam, precor, momento
quae nostros bene ducit ad sodales
quorum nomina sedulus notaui ».

134. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Epistula ad Gregorium*, 4, éd. Quesnel, p. 3 : « Domino meo et pio domino Martino, si ipse commeatum obtinet, in quaternionibus quos direxistis ipsi, per uos oblaturus confestim transcribendos curabo… ». S. Quesnel traduit *si ipse commeatum obtinet* par « s'il obtient de son côté un congé », d'après une suggestion de M. Reydellet (voir p. 3, n. 15), qui voit là une plaisanterie au sujet de l'ancien soldat qui doit obtenir son congé pour s'occuper de Fortunat.

135. *Id.*, *Vita Martini*, I, v. 42-44 :
« conuenienter enim ratio quia plena poposcit
huius pontificis solui praeconia uerbis
cuius causa fuit hac me regione uenire ».

136. *Id.*, *Vita Paterni*, 6 : « Sed tamen et soluere plus debeo » ; *De uirtutibus Hilarii*, 2 : « cum uix debita soluerem... » ; *Vita Martini*, IV, v. 26 : « attamen officii quae restant debita soluam ».

du poète, qui n'a rien d'autre à offrir que ses vers[137]. Paulin de Nole compare l'un de ses poèmes à l'obole de la veuve, dont parlent *Marc* et *Luc*[138] et que le Christ préférera aux autres offrandes[139]. Il désire « chanter ses dettes », en présence de Nicétas :

> *atque iterum sub eo (sc. Niceta) canerem mea debita, Felix,*
> *auditore tibi*[140].

Les poètes chrétiens ne sont pas les seuls à faire de leur œuvre une offrande. Properce, lorsqu'il adresse un panégyrique à l'empereur Auguste, compare son éloge à d'humbles grains d'encens (*uilia tura*)[141]. Mais dans le contexte de la poésie hagiographique ou des *natalicia*, de telles expressions confèrent à l'œuvre poétique une valeur d'ex-voto. Pour rendre grâces de la guérison qu'il a reçue à Ravenne, Fortunat aurait pu déposer dans une basilique ses cahiers, qui renferment sa *Vita Martini*. Le motif de l'offrande a donc une double ascendance, hagiographique et panégyrique, pour Fortunat, qui est à la fois auteur de vies de saints et de louanges adressées à des rois, des reines ou des évêques.

La valeur spirituelle de la tâche que Fortunat entreprend prévaut. Le recours à la poésie lui permet de célébrer, comme par une hymne, la grandeur de Martin. A la formulation prosaïque du projet de Sulpice Sévère (*uitam scribere*)[142], il préfère : *pangere lingua*.

> Dans ces conditions, serai-je digne d'entreprendre d'écrire d'une main tremblante la geste du bienheureux Martin, né en Pannonie, où l'illustre ville de Sabaria est florissante, et de la célébrer par ma langue ?[143]

Ce verbe se trouvait déjà chez Lucrèce et chez Prudence[144]. Il signifie « célébrer », au sens sacré du terme, et comporte l'idée de pérennité et de solidité. Fortunat commence ainsi son hymne *in honore sanctae crucis*, connue sous le titre *Pange lingua* :

---

137. H. JUNOD-AMMERBAUER, « Le poète chrétien selon Paulin de Nole », *REA,* t. 21, 1975, p. 18-22.

138. VULG., *Marc*, 12, 41-44 ; *Luc*, 21, 2.

139. PAULIN DE NOLE, *Carm.*, 18, v. 46-48 :
« ego munere linguae
nullus opum, famulor de me mea debita soluens
meque ipsum pro me, uilis licet hostia, pendo ».

140. *Ibid.*, 27, v. 192-193.

141. PROPERCE, II, 10, v. 23-24 :
« sic nos nunc, inopes laudis conscendere
carmen, pauperibus sacris uilia tura damus ».

142. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, I, 7.

143. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 45-47 :
« Ergone dignus ero Martini gesta beati,
Pannoniae geniti qua clara Sabaria uernat,
adtrectare manu trepida uel pangere lingua ? »

144. LUCRÈCE, *De rerum natura*, I, v. 25 : « ego de rerum natura pangere conor » ; PRUDENCE, *Cathemerinon*, IX, v. 7 : « Facta nos et iam probata pangimus miracula ».

Pange, lingua, gloriosi proelium certaminis[145].

En écrivant la *Vita Martini*, Fortunat veut *Martini gesta beati…pangere*. Le terme *gesta* indique bien le ton laudatif et épique. Le poète se situe dans la lignée d'Hilaire et de Juvencus[146]. La geste de Martin est mise en parallèle avec la « geste vivifiante du Christ », selon la formule célèbre de Juvencus. Fortunat présente son œuvre comme une épopée hagiographique et un panégyrique : *huius pontificis solui praeconia uerbis*[147].

C. *Quelques métaphores de l'écriture*

L'image du breuvage trouble nous semble résumer les intentions littéraires de Paulin de Périgueux, et celle de l'offrande exprimer le dessein de Fortunat. Nous rencontrons ainsi des métaphores de l'écriture ou de l'œuvre littéraire, qui nous éclairent sur l'originalité des deux poèmes.

1) La métaphore de la navigation

Lorsque Paulin de Périgueux commence le deuxième chant de la *Vita Martini*, il compare sa rédaction à une traversée. Le nouveau sujet qu'il aborde est une « mer nouvelle » (*nouum pelagus*), qu'il redoute. Les actes de Martin, lorsque celui-ci n'était qu'un simple moine, représentent la rive, les exploits de l'évêque représentent maintenant la haute mer[148]. Le poète s'aventure malgré sa peur, parce que le souffle de Martin touche sa voile. Mais ce motif ne sera pas repris au début des autres livres.

Les poètes latins empruntent fréquemment au vocabulaire de la navigation une formule d'introduction, de transition ou de conclusion. Nous en avons des exemples chez Virgile, Horace ou Ovide[149]. Pour reprendre le mot de E.-R. Curtius, « le poète épique traverse la vaste mer sur un grand navire, le poète

---

145. FORTUNAT, *Carm.*, II, 2, v. 1.

146. HILAIRE, *Hymnes*, I, v. 71, *CSEL*, t. 65, p. 212 : « gesta, quae tua (Christe) sunt, loqui » ; JUVENCUS, *Euangeliorum libri quattuor*, *Praefatio*, v. 19 : « Nam mihi carmen erit Christi uitalia gesta ».

147. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 43.

148. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 12-14 :
« hactenus, ut mores monachi uel gesta referrem,
ripa fuit : nunc pontus erit doctrina cathedrae.
clara sacerdotis magni nunc gesta retexam ».

149. VIRGILE, *Géorgiques*, II, v. 41 : « Maecenas, pelagoque uolans da uela patenti » ; IV, v. 117 : « uela traham et terris festinem aduertere proram » ; HORACE, *Odes*, IV, 15, v. 3-4 : « Ne parua Tyrrhenum per aequor /uela darem… » ; OVIDE, *Art d'aimer*, I, v. 770 : « Hic teneat nostras ancora iacta rates. » ; III, v. 748 : « Vt tangat portus fessa carina suos ».

lyrique traverse le fleuve sur une petite barque ». Ces métaphores, qui étaient, à l'origine, du domaine de la poésie, se sont même introduites dans la prose[150].

Mais à la différence de Paulin de Périgueux, Fortunat redonne de la vigueur à cette métaphore et cherche à donner une unité à sa composition, en introduisant chacun de ses quatre chants par ce motif, dont il usait déjà dans sa préface. Au début du chant II, une « brise légère » (*leuis aura*) invite le « matelot inexpérimenté » (*nauta rudis*) de la *praefatio ad Agnen et Radegundem* à prendre la mer. Il transporte à son bord Martin (*Martinum mea prora uehat*[151]). Au chant III, Fortunat commence la paraphrase poétique des *Dialogi* de Sulpice Sévère. Le poète, après s'être reposé sur la rive verdoyante, gagne de nouveau le large. Il cite ceux qui l'inspirent : Sulpice Sévère, l'auteur des *Dialogi*, Gallus, le moine qui raconte les miracles de Martin dans le deuxième et le troisième dialogue, Martin et le Christ. Le poète vogue sous la conduite de Sulpice (*cum duce Sulpicio*). Gallus doit tenir les rames (*remiget hic Gallus*), Martin, gouverner les voiles (*Martinus uela gubernet*), le Christ diriger le souffle des vents (*flamina Christus agat*)[152]. Fortunat trouve ainsi un tour élégant pour nommer les garants de son œuvre et justifier encore une fois son entreprise. Son rôle personnel est modeste. Sulpice est la source de son inspiration. Il suit fidèlement le récit de Gallus. Il ne peut réussir qu'avec la grâce du Christ et de Martin.

L'introduction du chant IV file la métaphore de la navigation, à laquelle s'ajoute le thème bucolique du berger couché sur l'herbe[153]. Le poète fatigué prend la place du berger. Il a quitté la mer et gagné le rivage, pour reposer ses membres sur un lit de gazon. Fortunat décrit ce qu'il appelle le *rus amoeniferum* (IV, v. 4), paré des ornements du paysage idéal tel que l'a dépeint Virgile[154]. Le lis, la rose et la violette parent une campagne odorante.

La métaphore de la navigation revêt, chez Fortunat, une ampleur particulière, car elle lui permet de développer la topique de l'inexpérience et celle du déchaînement des flots. Il rehausse ainsi la valeur de son entreprise, en mettant en relief les difficultés. Ce lieu commun souligne la structure de l'œuvre, puisqu'il apparaît chaque fois que l'auteur commence un nouveau chant. S'il est vrai que le caractère artificiel d'un tel procédé reste constamment visible, qu'il ressemble à un « lambeau de pourpre, fait pour resplendir de loin », selon le reproche adressé par Horace aux auteurs épiques, qui « cousent » des

---

150. E.-R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, Paris, rééd. 1986, t. 1, p. 220. Voir aussi T. JANSON, *Latin Prose Prefaces, Studies in Literary Conventions*, Stockholm, 1964, p. 146 sv.

151. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 8.

152. *Ibid.*, III, v. 1-23.

153. *Ibid.*, IV, v. 1-17.

154. Virgile, pour sa part, emploie l'adjectif *amoenus*, lorsqu'il est question de belle nature (*Enéide*, V, v. 734 ; VI, v. 638 ; VII, v. 30). Le *locus amoenus* constitue, depuis Horace, une expression artistique de l'*ekphrasis* rhétorique (*Art poétique*, v. 17). Sur la description du paysage idéal voir E.-R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, t. 1, ch. 10, p. 301-326.

descriptions qui nuisent parfois à l'unité de l'œuvre[155], néanmoins Fortunat montre qu'il domine avec aisance la topique de la poésie païenne.

2) La métaphore du travail de la terre

Les métaphores les plus intéressantes sont celles qui expriment avec originalité la signification particulière d'un poème hagiographique, qui récrit une biographie en prose. Le texte en prose de Sulpice Sévère est comme une terre à labourer, dans laquelle Fortunat creuse les sillons (*sulcare*) de l'hexamètre :

> … de sorte que, très brièvement, dans la faible mesure de notre pauvreté, je sillonnais, avec mes vers, l'ensemble de ce texte, pour en faire quatre livres, en l'espace de ces deux mois, plus plein d'audace que loquace ou efficace, à la hâte, sans ornement, au milieu d'occupations légères[156].

Les « occupations légères », auxquelles le poète fait allusion, sont les travaux de la moisson (*in opere messium*). Il préserve une unité thématique en rapprochant le labour poétique et la moisson. La paraphrase en vers des *Actes des Apôtres* par Arator lui suggère un jeu de mots sur Arator et le verbe *sulcare* :

> *sortis apostolicae quae gesta uocantur et actus*
> *facundo eloquio sulcauit uates Arator*[157].

Le poète creuse le texte en prose pour le rendre fertile et le travaille en profondeur. Fortunat emploie le nom *sulcus*, « le sillon », dans une invitation qu'il adresse à son ami Jovinus : « Fais passer, je te prie, l'araire de ton éloquence (*oris aratrum*) à travers ma poitrine, pour que nos terres ensemencées soient le sillon (*sulcus*) de ta langue[158] ». Il évoque la qualité d'une parole qui s'adresse au cœur et juge des pouvoirs d'une éloquence à l'effet qu'elle produit sur le public, lorsqu'elle touche son cœur[159]. Grégoire le Grand use d'une formule équivalente[160].

---

155. HORACE, *Art poétique*, v. 15-18 :
« purpureus, late qui splendeat, unus et alter
adsuitur pannus, cum lucus et ara Dianae
et properantis aquae per amoenos ambitus agros
aut flumen Rhenum aut pluuius describitur arcus ».

156. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Epistula ad Gregorium*, 3, éd. S. Quesnel, exemplaire dactylographié, 1976, p. 141, l. 26-29 : « … ita ut breuissime iuxta modulum paupertatis nostrae in quatuor libellis totum illud opus uersu inter hoc bimenstre spatium, audax magis quam loquax, nec efficax, cursim, inpolite, inter friuulas occupationes sulcarem ». Voir *supra*, dans le même chapitre, n. 50, la discussion sur *inter hoc bimenstre spatium*.

157. *Id.*, *Vita Martini*, I, v. 23-24.

158. *Id.*, *Carm.*, VII, 12, v. 113-114 :
« per thoraca meum ducas, precor, oris aratrum,
ut linguae sulcus sint sata nostra tuus ».

159. M. REYDELLET, « *Cor* et *lingua* d'Aulu-Gelle à Venance Fortunat », *Au Miroir de la Culture Antique, Mélanges R. Marache*, Université Rennes II, 1992, p. 409-416.

160. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ezéchiel*, II, 3, *SC* n° 327, p. 86, l. 17 : « ut uomer linguae nostrae proscindere non audeat terram cordis alieni ».

La manière dont Fortunat recourt à la métaphore du labour pour évoquer la mise en vers d'un texte en prose, dans plusieurs passages, et la force qu'il donne à ce motif pour représenter les pouvoirs de l'éloquence montrent que le poète redonne vigueur à l'expression *calami sulci*[161] qu'on trouve chez Prudence. Chez ce dernier elle désigne les traits de l'écriture.

3) La métaphore du tissage

La métaphore de l'œuvre littéraire comme vêtement tissé est tout à fait justifiée dans un poème consacré à Martin. Quel don pourrait offrir le poète Fortunat, si ce n'est un manteau à celui qui s'est, par deux fois, dévêtu pour habiller un pauvre[162] ? Par modestie, il compare sa *Vita Martini* à un vêtement mal tissé et indigne de Martin :

> *multiplices faciens dissuto stamine rugas*
> *nec bene fila ligans nodo subit aspera tela,*
> *hispida cameli rigido quasi uellere texta,*
> *serica cum decuit Martini pallia duci*
> *aut pretexta micans auro sub tortile necti*
> *uel toga permixtis hyacinthina curreret albis*
> *pingere seu uariam rosa, lilia, gemma coronam*[163].

> Parce que la chaîne a été dénouée, faisant des plis multiples, liant mal ses fils par un nœud, la toile rude se laisse apercevoir, grossière, comme si elle avait été tissée avec la laine raide d'un chameau, lorsqu'il eût fallu que le manteau de Martin soit filé de soie, qu'une prétexte étincelante soit attachée sous une torsade d'or, ou qu'une toge d'hyacinthe courût, parsemée de perles blanches, ou bien il eût fallu donner à une couronne les couleurs variées de la rose, des lis et de la pierre précieuse[164].

On peut voir dans ces vers une réminiscence du livre de l'*Exode*[165] et un écho du prologue de saint Jérôme au Livre des Rois, appelé *Prologus galeatus*[166],

---

161. PRUDENCE, *Apotheosis*, v. 596.

162. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, ch. 3 (la charité d'Amiens), *Dialogue 2,* ch. 1 et 2 (Martin habille un pauvre de sa tunique, puis célèbre la messe).

163. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 622-628.

164. Le passage est obscur à cause de l'anacoluthe du vers 627. On attendrait *curri* après les infinitifs *duci, necti, pingere* au lieu de *curreret*. Cette rupture peut être due à la double construction de *decet* avec un infinitif ou avec le subjonctif. Quant au sens de *currere*, il est à comprendre comme au vers 251 du chant V de l'*Enéide*, (*chlamydem auratam, quam plurima circum*) *purpura maeandro duplici Meliboea cucurrit* : (une chlamyde d'or ; largement bordée d') une pourpre mélibéenne courant en un double méandre. Virgile utilise l'expression *tortile aurum* au vers 351 du chant VII, pour désigner le serpent jeté par Allecto à la reine Amata.

165. VULG., *Exode*, 25, 3-5 : « haec sunt autem quae accipere debetis aurum et argentum et aes hyacinthum et purpuram coccumque bis tinctum et byssum pilos caprarum et pelles arietum rubricatas pelles ianthinas… » Cf. *Exode*, 35, 5-7.

166. Voir *Praefatio Hieronymi in libros Samuel et Malachim*, *PL*, 28, col. 547 sv. (= *Préfaces de la Bible Latine*, Namur, 1920, p. 24-26). Ce prologue est ainsi désigné sur la

dans lequel il offre à Dieu sa traduction de la Bible en latin et la compare à des peaux et des poils de chèvres :

> Chacun apporte à la tente de Dieu ce qu'il peut : les uns apportent de l'or, de l'argent et des pierres précieuses, les autres de la toile fine, de la pourpre, de l'écarlate et de l'hyacinthe. Il nous suffira d'offrir des peaux et des poils de chèvres[167].

Jérôme oppose des biens précieux à d'autres moins luxueux, alors que, au livre de l'*Exode*, tous figuraient dans la même liste des dons prescrits par Iahvé. Ces dons étaient destinés à la confection des vêtements des pontifes et des prêtres[168]. Jérôme a transformé l'énumération des offrandes en une formule de modestie affectée, qui convient bien à la rédaction d'un prologue. Fortunat ne reprend pas littéralement la phrase de Jérôme, qui a pourtant connu une fortune évidente[169]. Les « peaux » et les « poils de chèvre » (*pelles et caprarum pili*) sont devenus, sous la plume de Fortunat, de la « laine de chameau » (*cameli uellus*). *Vellus* signifie d'abord la peau recouverte de laine, la toison, puis la peau de n'importe quel animal, ensuite la laine. L'expression *cameli uellus* est mise en parallèle avec les « peaux » et les « poils de chèvre » du *Prologus galeatus*, également raides et grossiers. Le rapprochement entre le texte de Jérôme et celui de Fortunat n'est pas tant fondé sur la mention de l'or, de l'hyacinthe et des pierres précieuses, qui se trouvaient déjà dans l'*Exode*, que sur l'opposition entre une offrande grossière et des présents nobles. Le vêtement en poil de chameau rappelle le cilice de pénitent de Jean Baptiste. A Marmoutier, les premiers compagnons de Martin se vêtaient de poil de chameau. Des pèlerins d'Orient avaient pu rapporter des palliums tissés en poil de chameau. Paulin de Nole remercie Sulpice Sévère de lui avoir envoyé un tel vêtement, afin de le « stimuler utilement... par la piqûre de sa rude toison à la componction devant l'horreur de ses péchés[170] ». Fortunat offre à Martin une œuvre indigne de lui, comme s'il lui présentait un vêtement de pénitence.

Mais alors que Jérôme feint d'apporter un matériau brut, peaux et poils, qui peuvent servir à la confection d'un vêtement, Fortunat présente un vêtement achevé. Les mots de Fortunat, qui désignent le tissage ou le liage, forment un réseau dense. Ce sont : *stamen* (mot peu ancien, qui apparaît chez Varron,

---

proposition de l'auteur lui-même : « Hic prologus Scripturarum, quasi galeatum principium omnibus libris, quos de Hebraeo uertimus in Latinum, conuenire potest. » P. SABATIER le place parmi les différentes préfaces aux *Biblia sacra*, sous le titre « *Prologus galeatus* », dans *Bibliorum sacrorum latinae uersiones antiquae seu Vetus Italica*, Reims, 1743, réimpr. 1976, t. 1, p. LXXX.

167. JÉRÔME, cité dans *Préfaces de la Bible Latine*, Namur, 1920, p. 25 : « In tabernaculum Dei offert unusquisque quod potest : alii aurum et argentum et lapides pretiosos, alii byssum et purpuram et coccum offerunt et hyacinthum. Nobiscum bene agetur, si obtulerimus pelles et caprarum pilos ».

168. VULG., *Exode*, 35, 19-23.

169. Voir la charte de l'archevêque Hugues Ier de Besançon pour Cluny, 24 juin 1033, publiée par B. DE VREGILLE, *Hugues de Salins*, Lille, 1983, t. 3, p. 27.

170. VULG., *Marc*, 1, 6 ; SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 10, 8 ; PAULIN DE NOLE, *Lettres*, 29, 1, *CSEL*, t. 29, p. 247 ; Voir J. FONTAINE, *SC* n° 134, p. 681-682.

fréquent en poésie, et qui signifie la chaîne du métier d'un tisserand[171], le fil de la quenouille ou celui de la destinée[172], puis le tissu[173]), *dissutus* (décousu), *filum* (le fil), *ligare* (lier), *nodus* (le nœud), *tela* (la toile), *textus* (tissé). A ces deux activités du tissage et du liage se rattache une riche symbolique, qui touche aux grands archétypes[174]. *Ordior* (commencer) signifie primitivement disposer les fils de la chaîne pour ébaucher un tissu[175]. *Exordium* ou *primordia* sont, à l'origine, des termes relatifs à l'art du tissage. Le mot latin *sermo* est de la même famille que le verbe *sero* (entrelacer, tresser). En français, le mot « texte » signifie « tissu », « trame »[176], en latin *texere* est devenu courant au sens de « composer un ouvrage écrit, écrire » à partir de l'époque de Cicéron[177].

Fortunat écrit de même qu'un tisserand tisse une étoffe, en entremêlant comme des fils d'origine différente des réminiscences de la poésie païenne, des emprunts aux Ecritures sur la trame du récit fournie par Sulpice Sévère. Mais il n'a pas seulement recours à la métaphore du tissage. En tant que poète, il est d'abord celui qui fait, un *artifex*, un artisan qui fabrique un objet[178]. Son œuvre est parfois un collier (*monile*) qu'un habile orfèvre sculpterait et graverait, alors que lui, le poète maladroit, la laisse à l'état brut et informe[179]. Quand il décrit des joyaux[180], il songe aux travaux des orfèvres que ses contemporains appréciaient. Les métaphores de Fortunat montrent qu'il considère son œuvre comme un objet destiné à servir d'offrande : elle est le don d'un croyant à Martin. Or Paulin de Périgueux, reléguant au second plan sa relation personnelle avec le saint, joue un rôle de pasteur et se tourne vers le peuple des fidèles qu'il veut édifier.

---

171. VARRON, *De lingua latina*, V, 113 ; OVIDE, *Métamorphoses*, VI, v. 54.

172. OVIDE, *Métamorphoses*, IV, v. 34 (le fil de la quenouille) ; JUVÉNAL, *Satires*, 10, v. 252 (le fil de la destinée).

173. CLAUDIEN, *In Eutropium*, I, v. 304, *MGH*, *AA*, t. X, p. 85.

174. M. ÉLIADE, dans *Images et symboles*, Paris, 1952, p. 160, cite des archétypes, qui correspondent au complexe magico-religieux du « liage », comme par exemple le tissage du Cosmos, le fil de la destinée humaine, le labyrinthe, la chaîne de l'existence.

175. G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1969, rééd. 1984, p. 371.

176. R. BARTHES, *S/Z*, Paris, 1970, p. 166.

177. John SCHEID, Jesper SVENBRO, *Le métier de Zeus, mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, 1994, ch. 6 « La naissance d'un idéogramme. La métaphore du *textus* en pays latin », p. 139-162.

178. Sur le poète artisan dans la poésie romaine voir A. DEREMETZ, *Le miroir des muses : poétiques de la réflexivité à Rome*, Villeneuve d'Ascq, 1995, p. 47 sv.

179. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 19-25 :

« rusticus, arte rudis, temptans formare monile
quod nec lima polit neque malleus addit acumen,
non incudo terit fornaxque examinat igne
nec mordax gemino forceps trutinauit obunco,
sed magis incomptum profert mea lingua metallum.
Res tamen illa iuuat sine qualibet ullius arte
quod per se pulchram praefert sua gratia gemmam ».

180. *Ibid.*, I, v. 134-138 ; II, v. 90 ; III, v. 462-474 ; III, v. 511-516 ; IV, v. 305-330.

Paulin de Périgueux et Fortunat expriment leur intention de mettre en vers la geste de Martin, à travers des métaphores, auxquelles ils donnent parfois un sens original. Les *topoi* ont d'ailleurs pour fonction essentielle de conférer une valeur universelle à un dessein qui correspond à une expérience singulière et de la transcender. Paulin de Périgueux juge encore nécessaire de légitimer son entreprise par rapport aux *gentiles poetae*. Les païens ont écrit des mensonges, tandis que lui-même se fait l'interprète de la Vérité. Il insiste sur l'historicité de la *Vita Martini*. L'emploi des vers ne compromet pas la véracité des faits qu'il rapporte. Avant lui, Juvencus avait pris de la distance par rapport à l'épopée païenne[181].

Paulin de Périgueux et Fortunat se livrent à une *interpretatio christiana* de la conception païenne du poète. Ils conservent intacts certains éléments de la *captatio beneuolentiae*, tandis que la modestie affectée se teinte d'humilité chrétienne. Ils demandent à l'Esprit de les inspirer. On pourrait dire, en se souvenant du titre d'une des *Cinq grandes odes* de P. Claudel, qu'ils s'adressent à la « Muse qui est la Grâce ». Mais leurs intentions profondes diffèrent. Paulin de Périgueux s'adresse au peuple des fidèles ou au lecteur paresseux, qui ne peut remonter jusqu'à la source et lire Sulpice Sévère, pour l'édifier. Il se propose de mettre à la portée du public du Ve siècle le témoignage de l'historien, au risque de faire perdre à son œuvre sa vraie force. Fortunat compose une hagiographie qui fasse le panégyrique de saint Martin. Il s'adresse au cercle restreint de ses amis lettrés, mais le destinataire de son œuvre est Martin lui-même. Sa *Vita Martini* est une offrande. Malgré ces différences essentielles, la *Vita* de Paulin de Périgueux et celle de Venance Fortunat procèdent, toutes les deux, du point de vue de la technique d'écriture, des exercices préparatoires enseignés par les rhéteurs. Les transformations qu'ils font subir au texte de Sulpice Sévère étaient répertoriées. Le passage des vers à la prose, pratiqué dans les exercices où l'apprenti rhéteur doit raconter en prose un récit poétique, prépare la mise en vers d'un texte en prose. A un siècle d'intervalle, la formation qu'ils ont reçue permet à nos deux auteurs de recueillir l'héritage de la rhétorique, de même que les auteurs d'épopée biblique l'ont fait, en mettant en hexamètres dactyliques l'Ecriture.

---

181. JUVENCUS, *Euangeliorum libri quattuor*, *Praefatio*, v. 9-10.

CHAPITRE III

L'héritage de la rhétorique et de l'épopée biblique

La réécriture en vers de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère par Paulin de Périgueux et Venance Fortunat est singulière, parce qu'elle transforme une œuvre d'un retentissement capital, dont la facture est particulièrement réussie. Elle substitue à la prose d'art de Sulpice une ample versification. Les trois versions se succèdent sur trois siècles dans une aire géographique assez restreinte, puisque la première est écrite par un avocat bordelais, la deuxième par un auteur qui a sans doute été évêque de Périgueux, la troisième par un futur évêque de Poitiers. Mais le mouvement qui fait naître cette entreprise tire en partie son origine des exercices de la rhétorique ancienne. Les versions poétiques de la *Vita Martini* se situent, du point de vue historique, entre la paraphrase rhétorique, dont nous connaissons les règles théoriques par Cicéron et Quintilien, et l'*opus geminatum*[1], pratiqué par les Anglo-Saxons, comme Aldhelm (639 - 709) et Alcuin (735 - 804), ou l'allemand Raban Maur (780 - 856), qui composent une double version, l'une en prose, l'autre en vers, de la même œuvre. Le passage du vers à la prose ou de la prose au vers n'a pas dans l'Antiquité seulement une valeur pédagogique, il est un aspect de la création littéraire. D'après une tradition qui remonte à Suétone, Virgile aurait d'abord composé une *Enéide* en prose avant de la mettre en vers[2]. Sédulius a, au contraire, transposé en prose son *Paschale Carmen*, sous le titre *Opus Paschale*.

La *Vita Martini* de Paulin de Périgueux et celle de Fortunat nous amènent à réfléchir à la complémentarité de la prose et de la poésie et aux relations entre la rhétorique et la poésie. Nous devons renoncer à nos critères de lecteur moderne et apprendre à ne pas apprécier une œuvre pour l'originalité de son sujet, mais à distinguer l'*inuentio* de l'*elocutio*.

Comment les deux projets poétiques de Paulin de Périgueux et de Fortunat, qui traduisent deux démarches de foi différentes, trouvent-ils le moyen de

---

1. P. GODMAN, « The Anglo-latin *Opus geminatum*, from Aldhelm to Alcuin », *Medium Aevum*, t. 50, 1981, p. 215-229.

2. SUÉTONE, *Vita Vergili*, 23 : « Aeneida prosa prius oratione formatam digestamque in XII libros particulatim componere instituit ».

s'exprimer grâce aux techniques léguées par l'exercice de la paraphrase rhétorique et s'inscrivent-ils ainsi dans la continuité de l'épopée biblique ?

I.– La tradition rhétorique et la paraphrase

Les références de Cicéron aux *progymnasmata*, les exercices préparatoires de l'orateur, sont abondantes. Il décrit la paraphrase par l'intermédiaire de Crassus, dans le *De oratore*[3] :

> Parmi mes exercices préparatoires de chaque jour, j'avais l'habitude, quand j'étais un tout jeune homme, de m'imposer surtout celui dont je savais que Carbon, le Carbon qui devint mon ennemi, faisait un fréquent usage : il consistait à choisir un morceau de vers ou de prose, le plus beau possible, à en pousser la lecture aussi loin que le permettait l'étendue de ma mémoire, puis à reproduire vers ou prose, mais avec d'autres mots, et les meilleurs que je pouvais trouver[4].

Cette technique est un entraînement pour la mémoire. Le futur orateur choisit un morceau de poésie ou de prose et reproduit de mémoire ce qu'il a lu avec d'autres mots. *Eam rem ipsam* signifie le contenu et non la forme, c'est-à-dire les vers ou la prose. Le sens est conservé fidèlement.

Mais Crassus critique ce procédé. Il constate qu'il ne peut rivaliser avec Ennius ou Gracchus, les auteurs des passages qu'il a choisi de paraphraser, car ils ont employé les meilleures expressions :

> Ainsi ou j'utilisais les mêmes mots, et l'exercice était inutile ou je recourais à d'autres, et l'exercice était même nuisible, puisque je m'habituais à en utiliser de moins bons[5].

Il n'envisage donc pas de pouvoir rivaliser avec le texte original et insiste sur les inconvénients de ce procédé, qui semblent ne pouvoir être surmontés. Pour lui, il n'est pas possible de bien exprimer des pensées de manières différentes. C'est là toute la question de la paraphrase. Des études modernes, et notamment celle de C. Fuchs, sur ce sujet en ont fait le point de départ de leur réflexion[6].

Quintilien, au contraire, juge la paraphrase bénéfique et lui accorde une large place dans la formation de l'orateur. Il recommande vivement que la paraphrase soit pratiquée par les enfants sous la direction du *grammaticus* et il décrit les étapes de ce travail :

---

3. Nous citons l'édition de la *C.U.F.*, mais nous modifions souvent la traduction.

4. Cicéron, *De Oratore*, I, 34, 154 : « In cotidianis autem commentationibus equidem mihi adulescentulus proponere solebam illam exercitationem maxime, qua C. Carbonem nostrum illum inimicum solitum esse uti sciebam : ut, aut uersibus propositis quam maxime grauibus aut oratione aliqua lecta ad eum finem quem memoria possem comprehendere, eam rem ipsam quam legissem uerbis aliis quam maxime possem lectis pronuntiarem ».

5. *Ibid.*, I, 34, 154 : « ita, si eisdem uerbis uterer, nil prodesse, si aliis, etiam obesse, cum minus idoneis uti consuescerem ».

6. C. Fuchs, *La paraphrase*, Paris, 1982, p. 9.

> Qu'ils apprennent d'abord à rompre les vers, ensuite à remplacer les mots par des équivalents, puis à procéder à une paraphrase plus libre, où il leur est permis d'abréger et d'embellir ici ou là, tout en respectant la pensée du poète[7].

La paraphrase consiste d'abord dans la résolution de la forme métrique, puis dans le remplacement du vocabulaire poétique par des synonymes empruntés à la prose, enfin dans un travail stylistique, qui abrège et embellit la trame produite par l'*interpretatio*. Le sens général du texte de départ est respecté, les modifications touchent la langue et le style. La fidélité à l'original ne saurait être remise en cause. Pratiquée avec une telle exigence, la paraphrase n'est pas un simple exercice scolaire, réservé à des enfants ou à de tout jeunes gens, elle est la dernière étape de la préparation de l'orateur à la vie publique. Elle est difficile même pour des « maîtres consommés », *professores consummati* (X, 1, 4).

La paraphrase cherche à rivaliser avec le texte original, à expliciter ou resserrer la matière, l'amplifier ou varier l'expression.

Quintilien s'oppose à Crassus. Pour lui, il faut qu'il y ait une émulation entre l'auteur du passage choisi et celui qui le paraphrase.

> Et je ne veux pas que la paraphrase se réduise à une simple interprétation, mais qu'il y ait, autour des mêmes pensées, lutte et émulation. Voilà pourquoi je suis en désaccord avec ceux qui défendent de transposer les discours écrits en latin et qui disent que les meilleures expressions étant déjà employées, tout ce qu'on dira d'autre sera nécessairement inférieur[8].

C'est parce que la rivalité est possible entre le texte original et la paraphrase, que cet exercice permet à l'orateur de parfaire sa formation. Quintilien admet qu'il y a deux manières brillantes d'exprimer la même chose. La nature n'a pas fait l'éloquence si « maigre et pauvre » (*ieiunam ac pauperem*), que la même idée ne puisse être exprimée qu'une seule fois[9].

L'*interpretatio* signifie la traduction d'une idée avec d'autres mots équivalents, une transposition par l'usage de synonymes. Il y a donc plusieurs voies possibles, plusieurs transpositions possibles, selon Quintilien : « Car s'il n'y avait qu'une seule manière de bien dire une chose, il serait permis de penser que la route nous a été coupée par nos devanciers ; mais il y a d'innombrables façons de s'exprimer et un très grand nombre de routes conduisent au même point[10] ».

La manière, dont l'orateur peut emprunter d'autres voies que son prédécesseur, est précisée dans un autre passage de l'*Institution oratoire* :

---

7. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, I, 9, 2 : « uersus primo soluere (condiscant) mox mutatis uerbis interpretari, tum paraphrasi audacius uertere, qua et breuiare quaedam et exornare saluo modo poetae sensu permittitur ».

8. *Ibid.*, X, 5, 5 : « neque ego paraphrasin esse interpretationem tantum uolo, sed circa eosdem sensus certamen atque aemulationem. Ideoque ab illis dissentio qui uertere orationes Latinas uetant, quia optimis occupatis quidquid aliter dixerimus necesse esse deterius ».

9. *Ibid.*, X, 5, 4 : « Nam neque semper est desperandum aliquid illis quae dicta sunt melius posse reperiri, neque adeo ieiunam ac pauperem natura eloquentiam fecit, ut una de re bene dici nisi semel non possit ».

10. *Ibid.*, X, 5, 7 : « Nam si uno genere bene diceretur, fas erat existimari praeclusam nobis a prioribus uiam : nunc uero innumerabiles sunt modi, plurimaeque eodem uiae ducunt ».

> On peut ajouter aux pensées mêmes la force oratoire, et combler les lacunes, resserrer ce qui est diffus[11].

Quintilien envisage la transposition des vers en prose, et non l'inverse. Pour lui, la mise en prose donnera la force que possède la langue de l'orateur, *oratorium robur*, à une langue poétique, qui pratique l'ellipse et recherche l'exubérance. L'idée de resserrement (*substringere*) est moins fréquente que celle de l'amplification (*augere*), même si Quintilien reconnaît que la brièveté a son charme et l'abondance, le sien[12]. Le plus souvent le but recherché est la *copia uerborum*.

L'orateur devra amplifier ce qui est resserré, donner de la variété à sa matière : *illud uirtutis indicium est, fundere quae natura contracta sunt, augere parua, uarietatem similibus uoluptatem expositis dare, et bene dicere multa de paucis*[13]. Les deux éléments essentiels sont donc l'*amplificatio* et la *uarietas*. Quintilien est en accord avec Cicéron[14] et la tradition rhétorique[15], qui reconnaissent à l'orateur la capacité d'amplifier ou condenser à l'infini des discours sur n'importe quel sujet.

Le sujet choisi importe peu. Selon Quintilien, plus le sujet est simple, plus l'orateur peut acquérir de la facilité[16]. Il pourrait dissimuler son insuffisance en traitant des sujets complexes, qui renfermeraient une multiplicité et une diversité de personnages, de motifs, de circonstances et de lieux. Le but de l'exercice n'est pas de traiter des sujets difficiles, mais d'acquérir de l'aisance, à force d'entraînement. Les mêmes sujets peuvent être traités de plusieurs manières par la même personne : « Et ce n'est pas seulement à paraphraser les œuvres d'autrui que nous trouverons du profit, mais à tourner de plusieurs façons ce que nous aurons écrit nous-mêmes[17] ». A partir de la paraphrase, Quintilien aborde donc la *retractatio* d'un texte par son auteur.

Dans une lettre à l'orateur Fuscus Salinator, Pline le Jeune, un élève de Quintilien, préconise différents exercices[18]. Il conseille d'abord la traduction : *Vtile in primis, et multi praeceperunt, uel ex Graeco in Latinum uel ex Latino uertere in Graecum*. Mais ce qu'il attend de cet exercice nous intéresse, car la paraphrase et la traduction sont liées. Quintilien lui-même en venait à parler de la paraphrase, après avoir vanté l'utilité de la traduction des textes grecs en

---

11. *Ibid.*, X, 5, 4 : « ipsis sententiis adicere licet oratorium robur, et omissa supplere, effusa substringere ».

12. *Ibid.*, X, 5, 8 : « Sua breuitati gratia, sua copiae ».

13. *Ibid.*, X, 5, 11.

14. CICÉRON, *Brutus*, 12, 47 (sur Gorgias) : « iudicaret hoc oratoris esse maxime proprium, rem augere posse laudando uituperandoque rursus affligere ».

15. PLATON, *Phèdre*, 267a (sur Tisias et Gorgias) : « τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσιν διὰ ῥώμην λόγου ».

16. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, X, 5, 10 : « plurimum autem parari facultatis existimo ex simplicissima quaque materia ».

17. *Ibid.*, X, 5, 9 : « nec aliena tantum transferre, sed etiam nostra pluribus modis tractare proderit ».

18. PLINE LE JEUNE, *Lettres*, VII, 9.

latin[19]. Le bénéfice de l'exercice de la traduction, chez Pline le Jeune, rappelle la *facultas* que Quintilien entendait tirer de la paraphrase : la propriété et l'éclat du vocabulaire (*proprietas splendorque uerborum*), l'abondance des figures de style (*copia figurarum*), des ressources pour le développement (*uis explicandi*)[20].

Ensuite, Pline le Jeune en vient à un exercice différent, qui correspond tout à fait à la paraphrase, telle que la concevaient Crassus et Quintilien :

> Il ne sera pas nuisible de rédiger comme un rival, ce que tu auras lu, de manière à ne retenir que le sujet et les idées principales, de comparer ce travail avec le texte lu, et d'examiner soigneusement en quoi tu es supérieur à lui, en quoi il l'emporte sur toi[21].

Nous retrouvons dans ce passage le travail auquel se livrait Crassus[22]. Le sujet traité est conservé, la forme change. Pline le Jeune admet qu'il y a plusieurs manières de bien exprimer une idée, puisque, comme Quintilien, il veut qu'une rivalité existe entre le modèle et sa paraphrase. Cette lutte est audacieuse, mais non impudente, car elle reste secrète[23]. Le résultat n'est donc pas destiné à un public.

L'orateur a aussi intérêt à retravailler un discours, à composer une *retractatio* en supprimant des passages, en insérant des développements :

> Tu pourras, après avoir laissé de côté un discours, le reprendre, conserver de nombreux passages, en supprimer davantage, en insérer certains, en récrire d'autres. 6. C'est un travail pénible et très ennuyeux, mais fructueux en raison même de sa difficulté, que de retrouver toute sa chaleur, de reprendre un élan qui a été brisé et abandonné, enfin d'ajouter de nouveaux membres à un corps, qui était achevé, sans gâcher ceux qui existaient déjà[24].

Pline le Jeune, en exposant les différents exercices utiles à l'orateur, depuis celui qui réclame le moins d'*inuentio*, c'est-à-dire la traduction, jusqu'à la composition de vers, en passant par l'*imitatio*, la paraphrase et la *retractatio*, nous révèle les différents procédés de la réécriture.

Pour lui, ces exercices ne sont pas des exercices scolaires, ils doivent accompagner l'orateur, tout au long de sa carrière.

---

19. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, X, 5, 2 : « Vertere Graeca in Latinum ueteres nostri oratores optimum iudicabant » ; X, 5, 4 : « Sed et illa ex Latinis conuersio multum et ipsa contulerit ».

20. PLINE LE JEUNE, *Lettres*, VII, 9, 2.

21. *Ibid.*, VII, 9, 3 : « Nihil offuerit quae legeris hactenus, ut rem argumentumque teneas, quasi aemulum scribere lectisque conferre ac sedulo pensitare quid tu, quid ille commodius ».

22. CICÉRON, *De oratore*, I, 34, 154.

23. PLINE LE JEUNE, *Lettres*, VII, 9, 4 : « Audax haec, non tamen improba, quia secreta contentio ».

24. *Ibid.*, VII, 9, 5-6 : « Poteris et quae dixeris post obliuionem retractare, multa retinere, plura transire, alia interscribere, alia rescribere. 6. Laboriosum istud et taedio plenum, sed difficultate ipsa fructuosum, recalescere ex integro et resumere impetum fractum omissumque, postremo noua uelut membra peracto corpori intexere nec tamen priora turbare ».

Pour l'essentiel Cicéron, Quintilien, Pline le Jeune recommandent aux orateurs de mettre en prose un texte poétique, ou de substituer à un texte en prose une nouvelle version en prose. Ils n'évoquent pas la mise en vers. Lorsque Pline le Jeune affirme combien il serait utile à l'orateur d'écrire des vers, il s'agit d'une composition de sa propre inspiration, non d'une transcription[25].

Les passages que nous avons relevés évoquent seulement la transposition de vers en prose, jamais l'inverse. Polybe, l'affranchi de Claude, que Sénèque console de la mort d'un frère, faisait passer en prose Homère et Virgile[26]. Stace décrit comment son père traduisait Homère dans la prose latine :

> Tu étais habitué à porter le même joug qu'Homère, à égaler ses vers de six pieds dans tes lignes déliées du mètre, sans jamais te laisser distancer en faisant des pas plus courts[27].

Toutefois Socrate, dans sa cellule, mettait en vers les fables d'Esope[28].

Nous avons retenu aussi que la paraphrase était un exercice préparatoire, non pas une œuvre littéraire indépendante, destinée au public. Elle conserve le sens du texte de départ, mais modifie la forme. Elle l'amplifie ou le resserre.

II.– Les *Vitae Martini* en vers et la paraphrase rhétorique

Les textes de Cicéron, Quintilien ou Pline le Jeune nous renseignent sur les aspects théoriques de la paraphrase. L'Occident ne dispose pas des sources papyrologiques, qui ont pu mettre en évidence la pratique de tels exercices[29] en Orient. Cependant les témoignages d'auteurs de cette époque prouvent la continuité de cette pratique dans l'Antiquité tardive. Saint Augustin raconte comment il devait mettre Virgile en prose[30]. Saint Jérôme fait référence à des exercices, qui font partie des *progymnasmata*[31], comme par exemple la *controuersia*.

---

25. *Ibid.*, VII, 9, 9 : « Fas est et carmine remitti, non dico continuo et longo (id enim perfici nisi in otio non potest), sed hoc arguto et breui, quod apte quantas libet occupationes curasque distinguit ».

26. Sénèque, *Polyb.*, 11, 5.

27. Stace, *Silues*, V, 3, v. 159-161 :
« … tu par adsuetus Homero
ferre iugum senosque pedes aequare solutis
uersibus et numquam passu breuiore relinqui ».

28. Platon, *Phédon*, 60, d-e : « Περὶ γάρ τοι τῶν ποιημάτων, ὧν πεποίηκας ἐντείνας τοὺς τοῦ Αἰσώπου λόγου"… ». La paraphrase des fables et les paraphrases grecques en vers iambiques sont mentionnées par M. Roberts, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity,* Liverpool, 1985, p. 59.

29. *Ibid.*, p. 64.

30. Augustin, *Confessions,* I, 17, 27 : « Figmentorum poeticorum uestigia errantes sequi cogebamur et tale aliquid dicere solutis uerbis, quale poeta dixisset uersibus ».

31. Jérôme, *Lettres*, LXXXI, 1, 3 : « ego qui saepissime figuratas controuersias declamaui ».

Les mots, que Paulin de Périgueux et Fortunat emploient eux-mêmes pour désigner leur travail littéraire, constituent notre meilleure source pour comprendre les rapprochements possibles entre l'écriture en vers de la *Vita Martini* et la paraphrase rhétorique. Les lettres de dédicace, les introductions, certaines transitions leur laissent, à l'intérieur de leur œuvre, l'occasion d'exprimer leurs desseins.

A. *L'expression de la dépendance littéraire*

Paulin de Périgueux et Fortunat affirment eux-mêmes récrire l'œuvre d'un autre, en l'amplifiant et en l'ornant. Les références à leur modèle sont une garantie d'autorité et de légitimité. Ils ne prétendent jamais traiter une matière originale. Paulin de Périgueux n'emploie ni le mot *retractatio*[32], ni le mot *conuersio*[33] pour évoquer son travail, mais le terme de *translatio*[34] ou *transcripta oratio*[35]. *Translatio* signifie, chez Quintilien, la traduction d'une langue dans une autre[36] ou la transposition, comme par exemple, le passage du général au particulier[37]. *Translatio* s'applique donc à une traduction aussi bien qu'à une adaptation. C'est le terme qu'emploie Sidoine Apollinaire pour évoquer sa traduction de la *Vie* d'Apollonios de Tyane [38] :

> *Apollonii Pythagorici uitam, non ut Nicomachus senior e Philostrati sed ut Tascius Victorianus e Nicomachi schedio* exscripsit*, quia iusseras, misi ; quam, dum parere festino, celeriter eiecit in tumultuarium exemplar turbida et praeceps et opica* translatio.
>
> Je t'envoie, comme tu me l'as demandé, la Vie d'Apollonios le Pythagoricien, non pas telle que Nicomaque l'Ancien l'a reproduite en partant du manuscrit de Philostrate, mais telle que Tascius Victorianus l'a fait d'après celui de Nicomaque ; mais dans la hâte où j'étais de te satisfaire, ma traduction confuse, précipitée et grossière a rapidement abouti à ne donner de cette œuvre qu'un exemplaire désordonné.

Même dans ce contexte, on peut hésiter entre « traduction » ou « transcription », pour traduire *translatio*, selon ce qu'on entend par *exscribere*. A. Loyen a d'abord pensé qu'on ne pouvait savoir si Sidoine Apollinaire avait traduit en latin la *Vie d'Apollonios de Tyane*, s'il avait seulement révisé le texte grec, ou revu la traduction latine, faite par Nicomaque et Tascius Victorianus. Dans les deux derniers cas, *transferre* aurait signifié « transcrire », « copier », comme

---

32. PLINE LE JEUNE, *Lettres*, VII, 9, 5.

33. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, X, 5, 4.

34. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 1.

35. *Ibid.*, V, v. 873.

36. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, I, 4, 18 : « haec (sc. conuinctio) uidetur ex συνδεσμῶ/ magis propria translatio ».

37. *Ibid.*, VIII, 5, 6.

38. SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, VIII, 3, 1, éd. et trad. A. Loyen, *CUF*, Paris, 1970, p. 86.

souvent chez Sidoine (*Lettres*, IX, 11, 6 et IX, 16, 2)[39]. Puis il est revenu sur cette question et a estimé que Nicomaque et Victorianus auraient transcrit en grec (*exscribere*) la *Vie d'Apollonios*, et que Sidoine aurait fait une traduction en latin, *translatio*, du texte abrégé de Victorianus, selon le sens qu'a *transferre* au moins une fois dans une lettre (*Lettres*, II, 9, 5)[40]. Ainsi *translatio* signifierait la traduction d'une langue dans une autre, et chez Paulin, ce terme ne serait pas employé au sens propre, mais marquerait néanmoins l'extrême fidélité qu'il veut montrer à l'égard de son modèle.

La seconde expression, *transcripta oratio*, est toute empreinte de modestie. *Transcribere*, qu'on trouve dans la première lettre à Perpetuus[41], a dans ce contexte le sens précis de *uersus scribere*, mais peut désigner simplement le geste du copiste. Paulin de Périgueux respecte le texte de Sulpice Sévère. Une fois cependant, il suggère plus de liberté dans son écriture, lorsqu'il déclare : *uersu historiam percurrere uoui*[42]. « Parcourir en vers » traduit la hâte et la facilité. Il utilise aussi une métaphore courante dans la langue latine pour désigner l'imitation, celle des traces : *his inhaerere uestigiis*[43]. Les expressions *uestigia sectari* ou *uestigia sequi* ne sont plus considérées comme des métaphores chez les prosateurs[44], mais des poètes leur ont parfois redonné force. C'est le cas de Lucrèce, qui traduit ainsi sa fidélité inconditionnelle à l'égard d'Epicure[45]. Le disciple ne cherche pas du tout à rivaliser avec le maître : « En marchant dans ses traces il n'engage pas la course avec lui[46] ». C'est une telle dépendance que Paulin de Périgueux veut suggérer. Il reste attaché aux traces de Sulpice Sévère dont il met en vers les écrits.

Les expressions de Fortunat, lorsqu'il évoque sa transcription en vers d'une œuvre en prose, sont plus poétiques et plus variées. Nous ne trouvons pas de terme technique, qui puisse nous indiquer s'il se considère lui-même comme un auteur de paraphrase au sens rhétorique. Mais il prend soin de rappeler le lien, qui le rattache à Sulpice Sévère. Dans l'introduction du chant III, lorsqu'il s'apprête à mettre en vers les *Dialogues*, il écrit simplement : *cum duce Sulpicio*[47]. L'œuvre littéraire est une route à parcourir, tout comme la traversée de la vie est, dans la conscience collective, un chemin, pour lequel un guide est nécessaire. Au début du chant IV, au vers 12, il écrit : *et quod iter repeti Gallus uocat, ibo, sodales*.

---

39. A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule*, Paris, 1943, p. 26-27.

40. SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, *CUF*, Paris, 1970, t. 3, n. 5, p. 196-197.

41. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, *Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 17, l. 13-15 : « uerum his me inhaerere uestigiis et posse aliquid adicere quasi expolitius censuistis, cum multo maius sit conperta promere quam prolata transcribere ».

42. *Ibid.*, V, v. 484.

43. *Ibid.*, *Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 17, l. 13-15.

44. CICÉRON, *Brutus*, 307 ; *Rep.*, VI, 24, 26.

45. LUCRÈCE, III, v. 3-4 : « te sequor, o Graiae gentis decus inque tuis nunc /ficta pedum pono pressis *uestigia* signis » ; V, v. 55-56 : « cuius ego ingressus *uestigia* dum rationes /persequor, ac doceo dictis… ».

46. A. THILL, *Alter ab illo. Recherches sur l'imitation dans la poésie personnelle à l'époque augustéenne*, Paris, 1979, p. 473-475.

47. FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 10.

Il rapporte le récit de Gallus, le moine, qui raconte les miracles de Martin dans les *Dialogues* :

> *…resonet mihi Gallus in aure*
> *gesta beata uiri…*[48]

Il n'est que l'interprète de la parole d'un autre, qui n'est pas Sulpice Sévère, mais l'auteur même du récit, comme s'il n'y avait pas la distance d'une élaboration littéraire du récit oral de Gallus au texte de Sulpice, des *Dialogues* en prose au poème de Fortunat. La matière qu'il traite n'est pas la sienne propre, mais sa liberté de poète est préservée. L'inspiration n'est pas la sienne, mais la forme appartient à lui seul.

Les expressions employées par Paulin de Périgueux et par Fortunat montrent que le second semble s'accorder plus de liberté à l'égard du texte de Sulpice que le premier. Et en effet, il traite souvent assez librement la trame narrative d'un épisode. Nous pouvons imaginer facilement que pour Paulin de Périgueux, qui n'est pas connu pour une autre œuvre que son hagiographie de Martin, la fidélité affirmée à Sulpice Sévère est une caution nécessaire, dans un contexte où la politique de Perpetuus, qui favorise le culte de Martin, est elle-même déjà une innovation. Un siècle plus tard, le poète Fortunat, protégé par la cour des Mérovingiens et reconnu pour sa maîtrise de différentes formes poétiques, peut prendre des distances à l'égard du texte de Sulpice, qui a la valeur d'un modèle pour le fond et non pour la forme. Le travail de Paulin de Périgueux et de Fortunat relève de la paraphrase ou de la réécriture, non de l'*imitatio*. Ils conservent les *res*, non les *uerba*.

Les textes de Cicéron, Pline le Jeune ou Quintilien précisaient ce qu'il fallait attendre de la paraphrase rhétorique. Il fallait qu'une *aemulatio* existât, que le texte source fût amplifié ou élagué, en tout cas orné. C'est justement ce que réalisent Paulin et Fortunat.

B. *L'*aemulatio

La rivalité, que Crassus jugeait impossible dans l'exercice de la paraphrase et que Quintilien réclamait, ne peut être exprimée par Paulin de Périgueux ou Fortunat. Le *topos* de la modestie affectée les empêche de prétendre s'élever au niveau de Sulpice. Ils se disent indignes de rivaliser avec lui. Paulin affirme que ses vers affadissent la vigueur du style de son devancier[49]. Fortunat compense par son audace la faiblesse de ses moyens, il se dit *audax magis quam loquax, nec efficax*[50]. Ses deux devanciers ont été vaincus par leur matière, car ils ne pouvaient égaler la gloire de Martin[51]. Il marche à leur suite, mais ne cherche

---

48. *Ibid.*, III, v. 17-18.

49. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 7-8 :
> « non ut de misero melius claresceret ore,
> quod tam perspicui signasset pagina cordis,
> cum uis uerborum uiua uirtute coruscans
> perderet ingenitum metro mollita uigorem ».

50. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Epistula ad Gregorium*, 3, éd. Quesnel, p. 3.

51. *Ibid.*, II, v. 468-471 :

pas à faire mieux qu'eux. Du moins il ne l'avoue pas. La liberté de l'auteur de paraphrase est assez restreinte : il ne peut choisir que le resserrement de la matière, l'amplification du texte source ou l'ornementation.

Quintilien affirmait que l'orateur devait s'entraîner à abréger certains développements, *breuiare quaedam* (I, 9, 2), à resserrer ce qui était diffus, *effusa substringere* (X, 5, 4). Pline le Jeune considérait même qu'il pouvait aller jusqu'à omettre des passages, *plura transire* (*Lettres*, VII, 9, 5).

Paulin de Périgueux et Fortunat ont-ils cette liberté à l'égard du texte de Sulpice Sévère ? Paulin prétend ne pouvoir raconter tous les exploits de Martin[52], alors qu'il suit rigoureusement la narration de Sulpice et n'omet que très rarement un épisode. Il dit ne traiter qu'une petite partie de sa matière, *exiguam partem*, évoquer seulement quelques hauts faits, *e propriis paucissima gestis*, montrer l'éclat de Martin par de faibles traits, *breuibus signis*. Il faut reconnaître ici l'expression du caractère indicible. Paulin n'abrège pas la *Vita Martini*, au contraire, il ajoute des propos destinés à faire ressortir l'ampleur de son sujet et à souligner l'authenticité de ce qu'il rapporte. Il se fait l'écho de deux passages de Sulpice Sévère, qu'il reprend à son compte pour en donner une libre interprétation. Sulpice, dans sa préface à la *Vita Martini*, avoue avoir omis plus d'un fait parmi ceux qui lui étaient connus, et n'avoir consigné que les plus saillants, pour ne pas lasser son lecteur[53]. L'impossibilité de dire tous les faits et gestes de Martin est reprise dans une lettre à Eusèbe[54].

Si Fortunat omet rarement un épisode, il resserre cependant sa matière. Il utilise la même métaphore que Quintilien (X, 5, 7), celle de la route. S'il existe plusieurs routes, la sienne est la plus courte (*breuiore uia*). Il se justifie, au moment d'abréger le récit de la persécution des Priscillianistes, qui occupait 92 lignes chez Sulpice Sévère[55] et qu'il traite en 56 vers[56] : « Voici que commence pour nous le fil assez long d'une histoire ; mais par une route plus courte, je courrai à travers les raccourcis offerts[57]». Fortunat affirme parfois qu'il se

---

« Cuius prosaicus cecinit prius acta Seuerus,
uersibus intonuit Paulinus deinde beatus,
aequiperare ualens inlustris uterque relator
materie uicti sed et ipsi carmine cedunt ».

52. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 156-161 :
« Sed iam tempus adest tanta de mole potentum
uirtutum exiguam saltim contingere partem.
et quamquam recti titulos uirtutis adornent
discipuli et facti sit praemonstrare gerendum,
attamen e propriis tangam paucissima gestis,
ostendens breuibus praeconia maxima signis ».

53. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 1, 8 : « Quamquam etiam ex his, quae conperta nobis erant, plura omisimus, quia sufficere credidimus, si tantum excellentia notarentur. Simul et legentibus consulendum fuit, ne quod his pareret copia congesta fastidium ».

54. *Id.*, *Vita Martini*, *Epistula prima*, éd. Fontaine, *SC* n° 133, p. 320.

55. *Id.*, *Dialogue III*, 11-13.

56. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 331-386.

57. *Ibid.*, IV, v. 331-332 :
« Historiae nobis oritur hic longior ordo,

hâte[58], alors que Paulin de Périgueux conçoit la paraphrase comme une constante amplification.

H. Lausberg définit le mot français « paraphrase » comme « un développement explicatif, plus long que le texte ou que la simple traduction du texte[59]». La paraphrase rhétorique n'est pas forcément explicative, mais elle amplifie le texte.

Quintilien préconise de combler les lacunes, *omissa supplere*[60], d'amplifier ce qui est mince, *augere parua*[61], et de parler bien et longuement sur un sujet restreint, *bene dicere multa de paucis*[62]. La *Vita Martini* de Paulin de Périgueux est plus ample que celle de Fortunat, 3622 vers au lieu de 2243. Mais cela ne signifie pas que Fortunat ne pratique jamais l'amplification. Souvent il simplifie la narration, en restreignant le nombre de personnages et en supprimant des circonstances secondaires, pour mieux amplifier un motif qu'il a retenu. Toute réécriture transforme le texte d'origine en donnant de l'importance à des éléments au détriment d'autres. Les motifs qui amplifient le texte original peuvent être explicatifs, moraux ou ornementaux.

Cicéron affirme que le plus grand mérite de l'éloquence est d'amplifier la matière en l'ornant : *summa autem laus eloquentiae est amplificare rem ornando*[63]. La tâche, que Perpetuus a confiée à Paulin de Périgueux, consiste justement à *aliquid adicere quasi expolitius*[64]. Nous pouvons saisir dans cette expression le charme particulier que Perpetuus et Paulin trouvent dans la poésie. Fortunat travaille lui aussi dans ce sens. Il a l'intention de relever le propos par l'éclat de son expression, comme il l'écrit au chant IV[65] ; et là, il met aussitôt en pratique ce principe : il amplifie les treize lignes que Sulpice consacrait à l'attitude d'un frère impudique, qui avait retroussé son vêtement, en un développement de trente et un vers, agrémenté de comparaisons et d'interrogations oratoires.

La manière dont Paulin de Périgueux et Fortunat abordent leur travail et le projet qu'ils se fixent présentent des affinités évidentes avec la paraphrase rhétorique. Toutefois les deux poètes écrivent une œuvre qui, une fois achevée, se suffit à elle-même. C'est une différence essentielle avec la paraphase rhétorique. Mais son élaboration se fait en fonction d'une œuvre antérieure qui demeure un point de référence constant. Ces allusions répétées au texte de Sulpice représentent la forme que prend, chez eux, l'*aemulatio*. Le premier principe de ce travail est le respect du sens originel de la *Vita Martini*. Jamais ils ne le remettent en cause. Les mots qu'ils emploient montrent que la première

---

sed breuiore uia data per conpendia curram ».

58. *Ibid.*, IV, v. 521 : « consummanda suo properat quia pagina textu ».

59. H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, Munich, 1960, rééd. 1973, t. 2, p. 929.

60. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, X, 5, 4.

61. *Ibid.*, X, 5, 11.

62. *Ibid.*, X, 5, 11.

63. CICÉRON, *De Oratore*, III, 26, 104.

64. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, *Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 17, l. 13-15.

65. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 489 : « Hoc idem est mirum niteant si uerba relatu ».

biographie de saint Martin revêt à leurs yeux une forme aussi immuable que les Ecritures. Le rapprochement qu'on pourrait faire avec les épopées bibliques, qui mettent en vers l'Ancien et le Nouveau Testament, ne s'appuie donc pas seulement sur l'aspect formel de ces œuvres. Paulin de Périgueux et Fortunat utilisent les procédés de la paraphrase rhétorique, mais la spécificité de leurs projets poétiques les inscrit dans la continuité de l'épopée biblique.

III.– Les *Vitae Martini* en vers et l'épopée biblique

A. *Poésie et rhétorique*

D'après la conception antique, poésie et prose ne sont pas des formes d'expression essentiellement différentes, puisqu'elles sont réunies dans la notion de discours[66]. Les points de contact entre prose et poésie le montrent. Une grande partie de la poésie chrétienne apparaît comme la continuation de la paraphrase rhétorique, qui met en prose un texte poétique. Les adaptations métriques de textes de l'Ecriture par Juvencus, Nonnos ou Arator en sont des exemples. Le même procédé est employé par Paulin de Périgueux et Fortunat à l'égard de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère.

La *Vita Martini* de Paulin de Périgueux peut être rangée parmi les paraphrases biographiques, tandis que les épopées bibliques sont réparties en deux catégories : les paraphrases de l'Ancien Testament et celles du Nouveau[67].

Il est juste de montrer la proximité de la prose et de la poésie. En effet Cicéron, dans le *De oratore*, insiste sur les affinités qui existent entre l'orateur et le poète[68]. Tous les deux peuvent donner libre cours à leur génie, ils jouissent également de la *facultas* et de la *copia uerborum*. Mais Cicéron se place du côté de l'orateur. Pour lui, c'est la licence poétique qui pourra enrichir la langue de l'orateur d'ornements. Or les poètes de l'Antiquité tardive font, si l'on peut dire, le trajet inverse, en utilisant les moyens de la rhétorique pour orner leurs œuvres. Si la prose et la poésie sont si proches, un même sujet peut être traité aussi bien en prose qu'en vers.

Cependant il est paradoxal de faire venir la réécriture poétique de la *Vita Martini* des paraphrases en prose pratiquées par les rhéteurs. Lorsque Quintilien décrit le travail de la paraphrase rhétorique, la première étape consiste dans la résolution de la forme métrique, *uersus primo soluere*[69]. Au contraire, Paulin de Périgueux et Fortunat doivent tenir compte de la contrainte du vers. Certains mots ou certaines combinaisons de mots ne peuvent entrer dans l'hexamètre,

---

66. E.R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. par J. Bréjoux, rééd. 1986, t. 1, p. 248-249.

67. Kl. Thraede, « Epos », *RLAC*, t. 5, 1962, col. 1031.

68. Cicéron, *De Oratore*, I, 16, 70 : « est enim finitimus oratori poeta, numeris astrictior paulo, uerborum autem licentia liberior, multis uero ornandi generibus socius ac paene par ».

69. Quintilien, *Institution oratoire*, I, 9, 2.

d'autres formules sont habituelles. En outre, il existe un vocabulaire poétique, auquel ils ont recours de préférence pour donner à leur œuvre le *color poeticus*. Par exemple, ils choisissent *genitor* plutôt que *pater*[70]. La paraphrase en vers nécessite des procédés différents de la paraphrase en prose. C'est justement la réécriture poétique qui permet d'inscrire les *Vitae Martini* en vers dans la lignée des épopées bibliques. Pour cette raison, les œuvres de Paulin de Périgueux et de Fortunat sont plus proches des poèmes bibliques que de la paraphrase rhétorique.

B. *Les épopées bibliques*

L'idée de rapprocher les *Vitae Martini* en vers des épopées bibliques s'impose à lire simplement Fortunat lui-même, lorsqu'il rend hommage à leurs auteurs, dès le début de son premier chant :

> En effet le premier qui, en coupant le texte sacré selon une mesure docile, use des ressources du vers pour chanter l'œuvre de la majesté divine, est Juvencus. Ensuite, la langue du remarquable Sédulius brilla aussi et Orens effleura quelques sujets de sa bouche fleurie. Le clairvoyant Prudence dédie avec clairvoyance, leur adressant ces offrandes sacrées, aux pieux martyrs, le récit de leurs actes. Paulin, qui se distingue par la noblesse de sa naissance, par son cœur, par sa foi et par son art, développa en vers l'enseignement du maître Martin. Puis la belle éloquence du poète Arator sillonna ce qu'on nomme les faits et les actes des Apôtres. Quant à l'évêque Alcimus Avitus, il raconta, avec une admirable finesse, la descendance sacrée que jadis rédigea l'auteur de la Genèse[71].

Il se place ainsi dans leur lignée et indique qu'il faut lire sa version poétique des actes de Martin comme l'épopée biblique[72]. Si l'on met à part Prudence, auteur du *Peristephanon*, Paulin de Périgueux et Orens d'Auch, l'auteur au Ve siècle

---

70. Paulin de Périgueux remplace le mot *pater* qu'employait Sulpice Sévère (*Vita Martini*, 2, 2) par *genitor* (Paulin, *Vita Martini*, I, v. 13).

71. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 14-25 :

« Primus enim, docili distinguens ordine carmen,
maiestatis opus metri canit arte Iuuencus.
Hinc quoque conspicui radiauit lingua Seduli
paucaque perstrinxit florente Orientius ore
martyribusque piis sacra haec donaria mittens,
prudens prudenter Prudentius immolat actus.
Stemmate, corde, fide pollens Paulinus et arte
uersibus explicuit Martini dogma magistri.
Sortis apostolicae quae gesta uocantur et actus,
facundo eloquio sulcauit uates Arator.
Quod sacra explicuit serie genealogus olim,
Alcimus egregio digessit acumine praesul ».

72. G. GLAUCHE, *Schullektüre im Mittelalter, Entstehung und Wandlungen des Lektürekanons bis 1200 nach den Quellen dargestellt*, Munich, 1970, p. 6 : « Der Autorenkatalog des Venantius ist demnach topischer Art, wenn dieser die christlichen Epiker als Gewährs Männer für seine Dichtung anführt ».

du poème didactique appelé *Commonitorium*[73], on voit se détacher un groupe de quatre auteurs d'épopée biblique, qui constituent une sorte de canon du IVe au VIIe siècle. Ce sont, dans l'ordre chronologique, Juvencus (*Evangeliorum libri*), Sédulius (*Paschale Carmen*), Avit (*De spiritalis historiae gestis*) et Arator (*De actibus Apostolorum*). Ce canon, que reprend Pétrarque[74], exclut la poétesse Proba, le poète de l'*Heptateuque*, appelé le plus souvent Cyprianus Gallus, Claudius Marius Victorius et Dracontius.

R. Herzog, dans *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike, Formgeschichte einer erbaulichen Gattung* (Munich, 1975) où il étudie l'épopée biblique comme un genre, a suivi la constitution de ce canon. Il a montré que les textes bibliques récrits en vers épiques répondaient à une attente du public. Les chrétiens lettrés du IVe siècle recherchaient un accès au texte sacré et une stimulation pour leur vie spirituelle. Les réactions ne sont pas celles d'un public qui apprécie une poésie autonome du point de vue esthétique. Les louanges et les réprobations, exprimées à titre individuel, sont ceux de lecteurs et d'auditeurs qui attendent de la poésie biblique une exégèse conforme au dogme et une réponse à un besoin d'édification[75]. Il fait venir l'épopée biblique de l'habitude des Pères de l'Eglise de citer des poètes païens dans un but apologétique[76]. En réaction contre ceux qui ont vu dans les exercices scolaires de paraphrase son origine, il fait de la *Bibelepik* un genre spécifiquement chrétien, dont le but constant est l'édification.

M. Roberts, dans *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity* (Liverpool, 1985), s'accorde avec R. Herzog pour voir dans l'épopée biblique l'expression des besoins de la communauté chrétienne[77]. Mais son approche insiste sur l'importance de la rhétorique et de l'exercice de la paraphrase dans le développement de cette branche de la littérature chrétienne d'Occident. Il nuance la thèse excessive de R. Herzog et situe Juvencus et ses successeurs dans une tradition littéraire continue qui remonte à la période classique. Kl. Thraede avait pensé que certains de ces poèmes bibliques étaient des paraphrases grammaticales[78]. Or M. Roberts, en s'appuyant sur ce qu'ont livré les papyri, distingue la paraphrase grammaticale de la paraphrase rhétorique. La première est un exercice scolaire de type exégétique, sans prétention esthétique, d'une fidélité littérale au texte. La seconde est un exercice scolaire ou une œuvre

---

73. M. Petschenig a justement placé Orens à la suite de Paulin de Périgueux dans le tome 16 du *CSEL*.

74. PÉTRARQUE, *Eclog.*, 10, 311-326.

75. R. HERZOG, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike, Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, t. 1, Munich, 1975, p. XL.

76. *Ibid.*, p. LXX-LXXII, 60-68, 155-211.

77. M. ROBERTS, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity,* Liverpool, 1985, p. 61.

78. Kl. THRAEDE, « Epos », *RLAC*, t. 5, 1962, col. 1026 : « Die AT-Paraphrasen haben die gleiche Entwicklung von der grammatisch-historischen zur rhetorisch-didaktischen Form durchlaufen wie die Umdichtungen des NT ».

littéraire qui suppose une élaboration stylistique[79]. Selon lui, les poèmes bibliques sont des paraphrases rhétoriques littéraires destinées à être diffusées indépendamment de leur modèle.

Les études de R. Herzog et M. Roberts apportent toutes deux des éléments indispensables pour comprendre les projets littéraires de Paulin de Périgueux et Fortunat. D'une part, les deux poètes répondent à une attente du public des chrétiens lettrés, d'autre part ils ont été formés aux exercices de la rhétorique classique. C'est ainsi qu'ils ont acquis les procédés d'expression qu'ils emploient dans leurs œuvres. Nous nous rangeons donc du côté de M. Roberts, pour penser qu'il y a une continuité entre la paraphrase rhétorique et les épopées bibliques ou hagiographiques, et non rupture. Paulin de Périgueux et Venance Fortunat n'ont pas pour dessein de reproduire un exercice scolaire, mais leur manière d'écrire porte l'empreinte de leur formation. Les techniques, qui visent l'*amplificatio* ou la *breuitas*, viennent de la paraphrase rhétorique, même si le genre de la paraphrase biblique ou hagiographique latine ne procède pas d'elle. Il est le résultat d'une démarche de foi et répond à une attente du public, qui recherche un soutien spirituel et une édification morale.

Tout comme Juvencus et ses successeurs se considèrent eux-mêmes comme des auteurs de paraphrases bibliques[80], Paulin et Fortunat non seulement se considèrent comme des auteurs de paraphrases littéraires, mais plus encore comme les successeurs de Juvencus et Sédulius.

Paulin de Périgueux emploie, comme nous l'avons vu, le terme de *translatio* ou le verbe *transferre*, pour désigner ses vers. Or Jérôme loue justement Juvencus, pour la littéralité de sa paraphrase, en employant ce mot : *quattuor Euangelia hexametris uersibus paene ad uerbum* transferens[81]. On sait que Paulin connaît Sédulius, l'auteur du *Paschale Carmen*, puis de l'*Opus Paschale*[82], qui exprime de la manière suivante le manque de fidélité à l'original : *fidem* translationis *esse corruptam*[83]. La réécriture en vers ou en prose est donc couramment appelée *translatio* dans l'Antiquité tardive. Si Paulin de Périgueux utilise le même mot que Sédulius, c'est qu'il a conscience d'accomplir le même programme littéraire.

Une différence essentielle apparaît toutefois entre les épopées bibliques et les poèmes de Paulin de Périgueux et Fortunat : Juvencus et ses successeurs paraphrasent un texte intangible, celui des Écritures, alors que, si la *Vita Martini* de Sulpice Sévère est devenue un patrimoine commun, elle n'a pas néanmoins le caractère sacré des écrits bibliques. Cependant le danger que redoute Jérôme de

---

79. M. ROBERTS, *Biblical Epic…*, chap. 3, p. 37-59 et la note 56, p. 75.

80. *Ibid.*, introduction, p. 3 : « they viewed themselves as writing biblical paraphrases ».

81. JÉRÔME, *Vir. ill.*, 84.

82. M. MANITIUS, *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts,* Stuttgart, 1891, p. 304.

83. SÉDULIUS, *Epistola ad Macedonium*, *CSEL*, t. 10, p. 172, l. 5.

voir Juvencus compromettre la *maiestas* de l'Evangile[84], trouve un écho dans les craintes de Paulin de perdre la vigueur du style de Sulpice[85].

L'idée d'une traduction en vers d'un texte en prose, qui est en fait une paraphrase fidèle du texte original, repose sur une conception particulière de l'écriture, selon laquelle il est possible de changer les mots, sans changer le sens. Cette idée vient des habitudes de la rhétorique. L'élaboration d'un texte peut se faire en deux temps : l'écriture en prose, puis l'écriture en vers. Juvencus décrit lui-même son poème comme une élaboration stylistique des Ecritures :

> Mon esprit a reçu de telles forces de foi et de crainte sacrée et la grâce du Christ brille tellement pour moi que la gloire de la loi divine a reçu facilement par nos vers les ornements terrestres du langage[86].

En conciliant la gloire de la loi divine, *diuinae gloria legis*, et les ornements terrestres du langage d'ici-bas, *ornamenta terrestria linguae*, il conçoit son entreprise dans les termes traditionnels de la rhétorique classique, qui distingue la matière et l'ornementation.

L'idée que la traduction en vers d'un texte n'en change pas le sens et que la juxtaposition d'une version en vers et d'une version en prose permet de donner l'expression complète d'un sujet a cours à l'époque mérovingienne. Quand Grégoire de Tours fait état de sa connaissance insuffisante du latin[87], il propose à ses détracteurs de mettre en vers son œuvre hagiographique[88]. Il invite aussi ses futurs lecteurs à paraphraser en vers des parties de son *Histoire des Francs*. Fortunat connaît bien cette habitude, puisqu'il demande à l'évêque de Tours, dans sa lettre d'envoi de la *Vita Martini*, de lui faire parvenir un exemplaire de

---

84. JÉRÔME, *Lettres*, LXX, *CSEL*, t. 54, p. 708, l. 1-2 : « nec pertimuit euangelii maiestatem sub metri leges mittere ».

85. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 7-8.

86. JUVENCUS, *Euangeliorum libri quattuor*, IV, v. 802-805 :
« has mea mens fidei uires sanctique timoris
cepit et in tantum lucet mihi gratia Christi,
uersibus ut nostris diuinae gloria legis
ornamenta libens caperet terrestria linguae ».

87. E. AUERBACH, *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trad. anglaise de R. Manheim, New York, 1965 (éd. allemande, Berne, 1958), p. 104-105.

88. GRÉGOIRE DE TOURS, *In gloria confessorum*, *MGH*, *SRM*, t. 1, pars 2, p. 747 : « Sed tamen respondebo illis et dicam, quia : opus uestrum facio et per meam rusticitatem uestram prudentiam exercebo. Nam, ut opinor, unum beneficium uobis haec scripta praebebunt, scilicet ut, quod nos inculte et breuiter stilo nigrante describimus, uos lucide ac splendide stante uersu in paginis prolixioribus dilatetis ».

son ouvrage sur les miracles de saint Martin, lorsqu'il en aura ordonné la mise en vers[89].

Peut-on aujourd'hui appeler la *Vita Martini* de Paulin de Périgueux et celle de Fortunat des paraphrases ? Le terme « paraphrase » en français est trop péjoratif ou évoque la paraphrase des Psaumes telle qu'elle était pratiquée au XVIe siècle notamment par Jean de Sponde. Pris au sens péjoratif, il a une connotation scolaire et ne comporte pas l'idée d'une élaboration stylistique. Ces œuvres ne sont pas non plus des paraphrases au sens des exercices de la rhétorique classique, car elles sont destinées à une diffusion indépendante de leur modèle. On pourrait les nommer des paraphrases littéraires ou bien préciser qu'elles peuvent être considérées comme des paraphrases, au sens où nous assimilons les épopées bibliques à des paraphrases.

Le terme de *retractatio* ne convient guère, car il s'applique au remaniement d'une œuvre par son auteur lui-même[90]. Il s'agit souvent d'une « reprise agrémentée de digressions ou enrichie de passages d'exégèse doctrinale[91]». G. Genette, dans *Palimpsestes*[92], étudie les différentes manifestations de ce qu'il nomme « hypertextualité » ou « littérature au second degré ». Il entend par « hypertextes » toutes les œuvres dérivées d'une œuvre antérieure, appelée « hypotexte ». Il étudie différentes transformations, comme la parodie, l'imitation ou le pastiche. Parmi les catégories recensées par G. Genette, celle qui conviendrait le mieux à la *Vita Martini* de Paulin de Périgueux et à celle de Fortunat serait la versification[93]. Mais ces œuvres relèvent aussi de l'amplification[94].

Paulin de Périgueux prétend ne faire qu'une traduction, *translatio*. Or nous savons bien que « tout acte de traduire touche au sens du texte traduit[95]» et qu'« il n'existe pas de transposition innocente[96]». Aucune transformation, n'affecterait-elle que la forme, ne laisse intact le sens original. En ayant recours à l'hexamètre dactylique, Paulin de Périgueux et Fortunat détournent de son sens premier la biographie composée par Sulpice Sévère. C'est pourquoi il serait préférable d'appeler leurs œuvres des réécritures, même si le mot sonne en

---

89. FORTUNAT, *Vita Martini*, *Epistula ad Gregorium*, 2, éd. Quesnel, p. 3 : « cum iusseritis ut opus illud, Christo praestante, intercessionibus domni Martini, quod de suis uirtutibus explicuistis, uersibus debeat digeri, id agite ut mihi ipsum relatum iubeatis transmitti ».

90. C'est cependant le mot qu'a choisi S. Quesnel dans son article, « La *Vita Martini* de Fortunat : une conception de la *retractatio* poétique », *Au miroir de la culture antique*, *Mélanges Marache*, Université Rennes 2, 1992, p. 393-407.

91. Voir *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, t. 2, p. 1913-1915, *s.v.* « paraphrase biblique ».

92. G. GENETTE, *Palimpsestes*, Paris, 1982.

93. *Ibid.*, p. 244-246.

94. *Ibid.*, p. 306-313.

95. *Ibid.*, p. 239.

96. *Ibid.*, p. 340.

français comme un néologisme, car il peut recouvrir aussi bien des modifications formelles que des modifications de sens. La métamorphose qu'ils font subir au texte de Sulpice n'est pas une traduction d'une langue à une autre, de la langue de la prose à la langue poétique, mais plutôt d'un langage à un autre, au sens où Paulin de Périgueux n'écrit pas la même langue poétique que Fortunat. Nous le montrerons en étudiant la composition d'ensemble de leurs *Vitae Martini* et la transformation des épisodes, et en faisant une explication détaillée d'un passage remarquable.

CHAPITRE IV

La composition des *Vitae* poétiques

L'étude comparative de la composition des récits de Sulpice Sévère, de Paulin de Périgueux et de Fortunat permet d'observer deux hagiographes au travail. Tandis que Paulin de Nole et Prudence avaient pour source des témoignages oraux ou les comptes rendus des martyres et devaient procéder eux-mêmes à la mise en forme littéraire de leurs informations, la tâche et la méthode de Paulin de Périgueux et de Fortunat sont différentes, car ils trouvent un matériau déjà élaboré : la *Vie* de Martin et les *Dialogues* écrits par Sulpice Sévère.

La collation de trois états de l'hagiographie de Martin, sous forme de tableaux[1], montre quels choix littéraires ils impliquent. La structure d'ensemble des *Vitae* rend visibles les ajouts de certains passages, les omissions et l'importance de l'amplification ou de la réduction. La disparition, dans les versions poétiques, de passages que Sulpice Sévère avait rapportés, pose la question de la transmission et de la réception de l'hagiographie martinienne ancienne dès les premiers siècles qui ont suivi sa rédaction. L'omission de quelques passages modifie-t-elle l'image de saint Martin, en faisant disparaître les faiblesses du personnage humain ? Contribue-t-elle à faire de Martin un être intemporel ? Les intentions respectives de Paulin de Périgueux et de Fortunat devraient ainsi se révéler.

---

[1]. La présentation en tableaux nous a semblé la plus adéquate pour rendre manifestes les différences entre Sulpice Sévère, Paulin de Périgueux et Venance Fortunat. Nous avons donné un titre à chaque épisode, indiqué les références du passage, en caractères gras l'ampleur de ce passage, en caractères plus petits, parfois un résumé de l'épisode, parfois les variations littéraires auxquelles se sont livrés les deux poètes. Il est apparu préférable de placer ces tableaux au cœur du chapitre sur la composition, car notre analyse et celles des chapitres suivants reposent entièrement sur eux. L'abréviation M. signifie Martin, S.S. Sulpice Sévère, P.P. Paulin de Périgueux, V.F. Venance Fortunat.

I. – Tableaux synoptiques

A. *La* Vita Martini *de Sulpice Sévère*

Sulpice Sévère *Vita Martini* *SC n° 133* éd. J. Fontaine	**Paulin de Périgueux** *Vita Martini* *CSEL n° 16* éd. M. Petschenig	**Venance Fortunat** *Vita Martini* *CUF* éd. S. Quesnel
Dédicace à Desiderius : **(31 l.)**	Dédicace à Perpetuus : **(28 l.)**	Dédicace à Grégoire de Tours : **(37 l.)**
Préface : ch. 1 **(45 l.)** Justification de l'hagiographie	———	Préface en distiques : **(42 v.)** adressée à Agnès et Radegonde L'écriture est une navigation
———	**Chant I** I. Introduction : v. 1-10 **(10 v.)** Martin envoyé en Gaule par le Christ	**Chant I** I. Introduction : v. 1-44 **(44 v.)** Place de V.F. dans la tradition poétique chrétienne
Origines de Martin : ch.2 **(37 l.)** Enfance et *militia*	I. v. 11-53 **(43 v.)** Enfance et *militia* transition	I. v. 45-49 **(5 v.)** Indignité de V.F.. Pas de mention des parents, ni de la *militia*
Charité d'Amiens : ch. 3 **(36 l.)** Partage du manteau Apparition du Christ, baptême	I. v. 54-139 **(86 v.)** Partage du manteau Apparition du Christ, baptême	I. v. 50-67 **(18 v.)** Description du paysage gelé Omission du baptême Variation sur le vêtement
Worms : ch. 4 **(28 l.)**	I. v. 140-178 **(39 v.)**	I. v. 68-77 **(10 v.)**
Rencontre d'Hilaire : ch. 5, 1-3 **(17 l.)**	I. v. 179-190 **(12 v.)**	———

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Départ pour la Pannonie et conversion du brigand : ch. 5, 4-6 **(17 l.)**	I. v. 191-212 Paradoxe **(22 v.)**	I. v. 78-87 Même sujet **(10 v.)**
Rencontre du diable : ch. 6, 1-2 **(9 l.)**	I. v. 213-227 **(15 v.)**	I. v. 88-103 **(16 v.)**
Conversion de sa mère : ch. 6, 3 **(3 l.)**	I. v. 228-237 **(10 v.)**	I. v. 104-107 **(4 v.)** Omission de l'échec auprès de son père
Lutte contre l'arianisme et ermitage de Milan : ch. 6, 4 **(11 l.)**	I. v. 238-248 249-259 **(11 v. + 11 v.)**	I. v. 108-122 **(15 v.)**
———	———	Eloge d'Hilaire I. v. 123-145 **(23 v.)** Amplification poétique Ermitage de Milan I. v. 146-148 **(3 v.)**
Sur l'île de Gallinaria : ch. 6, 5-7 **(10 l.)**	I. v. 260-284 **(25 v.)**	I. v. 149-154 **(6 v.)** Paradoxe
Retour à Poitiers Fondation de Ligugé : ch. 7, 1 **(3 l.)**	I. v. 285-297 **(13 v.)**	I. v. 155-158 **(4 v.)**
———	Demande d'inspiration I. v. 298-316 **(19 v.)** Critique des Muses et d'Apollon	———

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Résurrection du caté-chumène : ch. 7, 2-7 **(31 l.)**	I. v. 317-365 **(49 v.)**	I. v. 159-178 **(20 v.)** Antithèses et paradoxe
Résurrection de l'esclave de Lupicinus : ch. 8 **(12 l.)**	I. v. 366-386 **(21 v.)** Importance sociale de Lupicinus	I. v. 179-201 **(23 v.)** Paradoxe. Antithèse
———	**Chant II** II. Introduction : v. 1-14 **(14 v.)** L'écriture est une navigation. Le poète aborde la haute mer	———
Election à Tours : ch. 9 **(34 l.)** Mention de Rusticius et de Defensor. Un verset de psaume.	II. v. 15-83 **(69 v.)** Jeu de mots sur *Defensor* Un verset de psaume.	I. v. 202-219 **(18 v.)** Noms propres. Un verset de psaume.
Marmoutier : ch. 10 **(34 l.)**	II. v. 84-155 **(72 v.)** *Ekphrasis* du site	I. v. 220-222 **(3 v.)**
Le faux martyr démasqué : ch. 11 **(25 l.)**	II. v. 156-221 **(66 l.)**	I. v. 223-234 **(12 v.)**
L'enterrement païen arrêté : ch. 12 **(22 l.)**	II. v. 222-250 **(29 v.)**	I. v. 235-248 **(14 v.)** Personnification de *crux* Mythologisme
Le défi du pin abattu : ch. 13 **(44 l.)**	II. v. 251-334 **(84 v.)** cf. Virgile, *Aen.*, VI, 282	I. v. 249-279 **(31 v.)** Personnification de *arbor* Paradoxe

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Incendie d'un temple : ch. 14, 1-2 **(10 l.)**	II. v. 335-360 **(26 v.)**	I. v. 280-298 **(19 v.)**
Destruction d'un temple à Levroux : ch. 14, 3-7 **(21 l.)**	II. v. 361-429 **(69 v.)** Eléments déchaînés Amplification poétique	I. v. 299-324 **(26 v.)**
Deux assassins déjoués : ch. 15, 1-3 **(10 l.)**	II. v. 430-475 **(46 v.)** Série de questions	I. v. 325-353 **(29 v.)**
Son pouvoir sur les paysans : ch. 15, 4 **(3 l.)**	II. v. 476-479 **(4 v.)** Antithèse jour / nuit	I. v. 354-360 **(7 v.)** Paradoxe
Guérison de la jeune paralysée de Trèves : ch. 16 **(30 l.)**	II. V. 480-538 **(59 v.)** v. 492 ≈ I, 339	I. v. 361-428 **(68 v.)** *Ekphrasis*, énumération
Délivrance de l'esclave de Tétradius possédé par le démon : ch. 17, 1-4 **(16 l.)** conversion de Tétradius	II. v. 539-572 **(34 v.)** 5 vers de transition Tétradius n'est pas nommé. Double salut	I. v. 429-449 **(21 v.)** Tétradius est nommé.
Délivrance d'un cuisinier possédé par le démon : ch. 17, 5-7 **(15 l.)**	II. v. 573-601 **(29 v.)**	I. v. 450-471 **(22 v.)** Martin = *Martius chalybs*

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Lutte contre un démon qui répandait de fausses rumeurs d'une invasion barbare : ch. 18, 1-2 **(9 l.)**	II. v. 602-616 **(15 v.)**	I. v. 472-486 **(15 v.)**
———	Modestie du poète II. v. 617-618 **(2 v.)**	———
Guérison d'un lépreux : ch. 18, 3 **(5 l.)**	II. v. 619-636 **(18 v.)**	I. v. 487-500 **(14 v.)**
———	Prière à Martin II. v. 637-649 **(13 v.)**	Louange à Martin I. v. 501-513 **(13 v.)** Fin du premier livre Amplification poétique : allitérations, énumérations
———	———	**Chant II** II. Introduction : v. 1-10 **(10 v.)** L'écriture est une navigation (le poète vogue avec Martin à son bord)
Le pouvoir des franges : ch. 18, 4 **(4 l.)**	II. v. 650-652 **(3 v.)**	II. v. 11-18 **(8 v.)**
Guérison de la fille d'Arborius : ch. 19, 1-2 **(11 l.)**	II. v. 653-689 **(37 v.)**	II. v. 19-37 **(19 v.)**
Guérison de Paulin de Nole : ch. 19, 3 **(4 l.)**	II. v. 690-702 **(13 v.)** v. 699-702 : prière à Martin pour obtenir pareil bienfait	II. v. 38-43 **(6 v.)**

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Guérison de Martin : ch. 19, 4-5 par la main d'un ange **(10 l.)**	II. v. 703-726 **(24 v.)**	II. v. 44-57 **(14 v.)**
———	**Chant III** III. Introduction : v. 1-8 **(8 v.)** Modestie du poète : La flûte de Paulin est indigne de chanter la gloire de Martin	———
Le festin chez Maxime : ch. 20, 1-7 **(40 l.)**	III. v. 9-134 **(126 v.)** v. 90-113 : description du festin, *ekphrasis*	II. v. 58-115 **(58 v.)** Enumération de pays, de vents, de fleuves : amplification poétique. Motif du joyau
Martin prédit la fin de Maxime : ch. 20, 8-9 **(7 l.)**	III. v. 135-143 **(9 v.)**	II. v. 116-121 **(6 v.)**
Conversation avec les anges : ch. 21, 1 **(2 l.)**	III. v. 144-151 **(8 v.)**	II. v. 122-131 **(10 v.)**
Harcèlements du diable : ch. 21, 2-4 **(22 l.)** Le diable se vante d'un meurtre	III. v. 152-199 **(48 v.)**	II. v. 132-160 **(29 v.)**
Don de prédiction de Martin : ch. 21, 5 **(3 l.)**	III. v. 200-203 **(4 v.)**	II. v. 161 **(1 v.)** Jeu de mots
Travestissements du diable : ch. 22, 1-2 **(9 l.)**	III. v. 204-227 **(24 v.)** Critique des dieux païens : amplification poétique	II. v. 162-178 **(17 v.)** Amplification poétique

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Controverse sur le pardon : ch. 22, 3-5 **(17 l.)** valeur de l'exemple (22, 6)	III. v. 228-259 **(32 v.)**	II. v. 179-221 **(43 v.)** Enumérations, sentences
Clair et Anatole : ch. 23 **(46 l.)** Martin confond l'imposteur	III. v. 260-362 **(103 v.)**	II. v. 222-277 **(56 v.)**
Faux prophètes en Espagne et en Orient : ch. 24, 1-3 **(12 l.)**	———	———
Satan travesti en Christ empereur : ch. 24, 4-8 **(24 l.)**	III. v. 363-410 **(48 v.)** Le poète apostrophe le diable Amplification poétique Martin : *miles Christi*	II. v. 278-357 **(80 v.)** Amplification poétique Réponse de Martin au diable
Visite de Sulpice à Martin : ch. 25, 1-5 **(27 l.)** Son accueil, son enseignement. Martin cite Paulin de Nole en exemple.	———	II. v. 358-390 **(33 v.)** Son accueil : v. 358-364 Son enseignement : v. 365-375 L'exemple de Paulin de Nole : v. 376-390. Fortunat ne mentionne pas la visite de Sulpice, mais donne une interprétation générale de l'humilité de Martin, tout en empruntant des expressions à Sulpice.

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Qualités intellectuelles de Martin : ch. 25, 6-8 **(11 l.)** Exégèse et éloquence Martin est *inlitteratus*.	III. v. 411-420 **(10 v.)** Louange de Martin Le poète s'adresse à Martin. Les qualités de Martin Enumération d'adjectifs M. est *instructus* (v. 416), *doctor bonus* (v. 417).	II. v. 391-406 **(16 v.)** Savoir et éloquence
Son ascétisme et sa prière : ch. 26, 1-4 **(23 l.)**	III. v. 421-430 **(10 v.)**	II. v. 407-420 **(14 v.)**
Sa patience face aux offenses : ch. 26, 5 ch. 27, 1-5 **(26 l.)** Son impassibilité, sa miséricorde	III. v. 431-458 **(28 v.)**	II. v. 421-431 **(11 v.)**
Conclusion : ch. 27, 6-7 **(6 l.)**	———	Triomphe de Martin au ciel : II. v. 432-467 **(36 v.)** *militia* céleste Amplification poétique
———	———	Modestie de V.F. : II. v. 468-475 **(8 v.)** Même les œuvres de S.S. et P.P. n'ont pu égaler la gloire de Martin.
———	———	Prière à Martin : II. v. 476-490 **(15 v.)** Demande d'intercession

B. *Les* Dialogues *de Sulpice Sévère*

Sulpice Sévère *Dialogi* *CSEL n° 1* éd. C. Halm	**Paulin de Périgueux** *Vita Martini* *CSEL n° 16* éd. M. Petschenig	**Venance Fortunat** *Vita Martini* *CUF* éd. S. Quesnel
1er dialogue Postumianus raconte à Sulpice et Gallus les prodiges des moines d'Orient, qui n'égalent pas ceux de Martin. ch. 23 : Succès de la *V.M.* Mérites de Martin Gallus va raconter à Sulpice et Postumianus les miracles de M.	———	———
2e dialogue ———	**Chant IV** IV. Introduction : v. 1-20 **(20 v.)** P.P. transcrit un nouveau livre. Modestie Adresse au lecteur paresseux.	**Chant III** III. Introduction : v. 1-23 **(23 v.)** Métaphore de la navigation V.F. a Sulpice pour guide et Gallus tient les rames.
Martin habille un pauvre de sa tunique, puis célèbre la messe. Un globe de feu apparaît : II, ch. 1, ch. 2, 1-2 **(46 l.)**	IV. v. 21-95 **(75 v.)** Louange. P.P. exhorte Martin à continuer v. 92-95.	III. v. 24-73 **(50 v.)** Description du paysage gelé Louange (v. 61-73) *O diues pauper*
Guérison d'Evantius et de son esclave, mordu par un serpent : II, ch. 2, 3-7 **(21 l.)**	IV. v. 96-149 **(54 v.)**	III. v. 74-120 **(47 v.)** Description de la plaie : v. 108-115

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Le chariot du fisc : II, ch. 3, 1-10 **(45 l.)** Martin est battu par des soldats, les mules refusent d'avancer.	IV. v. 150-244 **(95 v.)** Amplification poétique Enumérations	III. v. 121-152 **(32 v.)**
———	IV. v. 245-253 **(9 v.)** demande d'inspiration adressée à Martin, opposition Castalie / Jourdain	———
La *uirtus* de Martin était supérieure avant son épiscopat : II, ch. 4, 1-3 **(18 l.)**	———	———
Résurrection d'un enfant près de Chartres : II, ch. 4, 4-9 **(25 l.)**	IV. v. 254-291 **(38 v.)**	III. v. 153-208 **(56 v.)**
A la cour de Valentinien : II, ch. 5, 1-10 **(39 l.)**	IV. v. 292-344 **(53 v.)**	III. v. 209-246 **(38 v.)**
A la cour de Maxime : II, ch. 6-7 **(58 l.)** Piété de l'impératrice qui sert Martin comme Marthe et l'écoute comme Marie.	IV. v. 345-418 **(74 v.)** P.P. s'adresse à l'impératrice, puis à Martin. Egalité des hommes et des femmes devant la grâce	III. v. 247-268 **(22 v.)**
Querelle personnelle de Sulpice avec des femmes : II, ch. 8, 1-5 **(22 l.)**	———	———
Des vierges vénèrent la paille du lit de Martin : II, ch. 8, 6-8 **(9 l.)**	IV. v. 419-452 **(34 v.)**	III. v. 269-278 **(10 v.)**

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Un brin de cette paille délivre un possédé : II, ch. 8, 9 **(4 l.)**	IV. v. 453-464 **(12 v.)**	III. v. 279-295 **(17 v.)** Comparaison entre un brin de paille et une pointe de fer
Martin délivre une vache possédée : II, ch. 9, 1-4 **(14 l.)**	IV. v. 465-487 **(23 v.)** Apostrophe au démon	III. v. 296-323 **(28 v.)**
———	IV. v. 488-496 **(9 v.)** Modestie du poète Demande d'inspiration	———
Martin sort indemne d'un incendie : II, ch. 9, 5 **(7 l.)**	———	III. v. 324-325 **(2 v.)**
Martin sauve un lièvre à la chasse : II, ch. 9, 6 **(9 l.)**	IV. v. 497-519 **(23 v.)** Amplification poétique Vocabulaire épique, comparaison chiens / vents P.P. s'adresse à Martin v. 517.	III. v. 326-367 **(42 v.)** Amplification poétique énumérations, *isokola* comparaison chiens / crabes conclusion
Trois paraboles de Martin : II, ch. 10, 1-6 **(24 l.)** une brebis tondue = elle a donné un habit un porcher = Adam déchu une prairie broutée = mariage une prairie défoncée = fornication une prairie fleurie = virginité	IV. v. 520-593 **(74 v.)** porcher : v. 520-532 brebis : v. 533-540 prairie : v. 541-593 *ekphrasis* de la prairie fleurie *expromi haec uerbis nequeunt* v. 580	III. v. 368-387 **(20 v.)** brebis : v. 369-372 porcher : v. 373-378 prairie : v. 379-387

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Martin persuade un soldat devenu moine de rester séparé de son épouse : II, ch. 11, 1-7 **(31 l.)**	IV. v. 594-639 **(46 v.)**	III. v. 388-404 **(17 v.)**
Martin éconduit par une vierge : II, ch. 12, 1-11 **(43 l.)**	IV. v. 640-663 **(23 v.)**	———
		III. v. 405-408 **(4 v.)** impossibilité de tout raconter, justification de l'omission précédente
Des anges visitent Martin : II, ch. 12, 11 **(1 l.)**	———	III. v. 409-414 **(6 v.)**
Agnès, Thècle, Marie, Pierre, Paul le visitent : II, ch. 13, 1-7 **(31 l.)**	———	III. v. 430-508 **(79 v.)** Amplification poétique, énumérations, antithèses v. 455 : louange de Martin. énumération de pierres précieuses, *ekphrasis*, louange des Apôtres, énumération de nations
Concile de Nîmes : II, ch. 13, 8 **(9 l.)** Un ange rend compte à M. des délibérations auxquelles il n'a pas pris part.	———	III. v. 415-429 **(15 v.)**
Martin parle de l'Antéchrist : II, ch. 14, 1-4 **(17 l.)**	———	———

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Conclusion du *2e dialogue* : II, ch. 14, 5-8 **(10 l.)** Gallus interrompt son récit, à l'arrivée de Refrigerius.	IV. v. 664-673 **(10 v.)** Louange de Martin pour avoir rejeté l'ambition.	III. v. 509-528 **(20 v.)** Gloire de Martin dans le royaume de Dieu. *Ekphrasis* de richesses Epithètes de Martin v. 525 : demande d'intercession
3e dialogue Introduction : III, ch. 1, ch. 2, 1-2 **(34 l.)** Gallus reprend son récit. L'auditoire s'est accru.	**Livre V** V. Introduction : v. 1-17 **(17 v.)** Demande d'inspiration Modestie Le poète s'adresse à sa langue. Transition vers la muette.	**Livre IV** IV. Introduction : v. 1-27 **(27 v.)** Métaphore de la navigation Le poète regagne les flots, après avoir dormi dans une riante prairie. Gallus l'appelle. Modestie Fortunat est un orfèvre qui façonne un collier.
Guérison de la muette de Chartres : III, ch. 2, 3-8 **(19 l.)** Sulpice nomme les deux évêques appelés par Martin.	V. v. 18-100 **(83 v.)** Paulin ne les nomme pas. Ajout : la joie des parents à entendre balbutier leurs enfants. Série d'antithèses (77-80)	IV. v. 28-51 **(24 v.)** Fortunat non plus Gosier = instrument de musique Parole = seconde naissance

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Miracle des fioles d'huile bénie par Martin : III, ch. 3, 1-6 **(24 l.)** La fiole de l'épouse d'Avitianus ne se vide jamais. S.S. voit lui-même une fiole tomber sans se briser.	V. v. 101-240 **(140 v.)** Ajout : coutume des fidèles de conserver de l'huile bénite dans des lieux saints (v. 101-145) L'épouse d'Avitianus (v. 146-188) La fiole qui ne se brise pas (v. 189-240) Eloge de S.S., de sa foi, de ses œuvres, de la *Chronique* (v. 195-213)	IV. v. 52-86 **(35 v.)** L'épouse d'Avitianus (v. 52-71) La fiole qui ne se brise pas (v. 72-86)
Le nom de Martin fait taire un chien : III, ch. 3, 7-8 **(7 l.)**	V. v. 241-252 **(12 v.)**	IV. v. 87-97 **(11 v.)**
———	———	IV. v. 98-100 **(3 v.)** Transition V.F. poursuit son voyage.
Martin dissuade Avitianus de torturer des prisonniers. Avitianus s'enfuit : III, ch. 4, 1-7 **(30 l.)**	V. v. 253-397 **(145 v.)** *Ekphrasis* des tortures (v. 257-294) Ajout : les prisonniers rendent grâces à Martin, qui les a délivrés de leurs fautes (v. 386-397)	IV. v. 101-157 **(57 v.)** *Ekphrasis* des prisonniers (v. 103-106) Antithèse : Martin torture le bourreau la nuit, les prisonniers sont suppliciés, le jour. Paradoxe : *sibi fit timor ipse timori* Martin pasteur

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Sulpice condamne l'incrédulité : III, ch. 5, 1-7 **(25 l.)**	———	———
———	V. v. 398-400 **(3 v.)** Modestie	———
Martin exorcise des possédés : III, ch. 6, 1-5 **(21 l.)** Parfois les démons partent les pieds en l'air : ils se nomment Jupiter ou Mercure.	V. v. 401-432 **(32 v.)**	IV. v. 158-172 **(15 v.)**
Martin arrête la grêle à Sens : III, ch. 7, 1-5 **(19 l.)** Auspicius, préfet du prétoire est envoyé auprès de Martin. Le fléau reparaît à la mort de M.	V. v. 433-479 **(47 v.)** Louange de Martin (v. 433-435) *Ekphrasis* des ravages dus à la grêle (v. 436-458) (2 emprunts à l'*Enéide*) P.P. ne nomme pas Auspicius (*interprete legato*). Le fléau reparaît (v. 475-479)	IV. v. 173-194 **(22 v.)** *Ekphrasis* des ravages (v. 174-180) *Mittitur legatio fida* Le fléau reparaît (v. 189-194)
———	V. v. 480-487 **(8 v.)** Modestie P.P. songe à son *auditor* et à son *lector*	———
Martin chasse un démon assis sur Avitianus : III, ch. 8, 1-3 **(16 l.)**	V. v. 488-527 **(40 v.)** Jeu de mots (v. 524) : *Sine iudice iudex*	IV. v. 195-209 **(15 v.)**

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Martin renverse un temple païen à Amboise: III, ch. 8, 4-7 **(12 l.)** Sulpice donne le nom du prêtre : Marcellus.	V. v. 528-581 **(54 v.)** Paulin désigne Marcellus seulement par *presbyter*. *Ekphrasis* de la tour : 534-544 Amplification des moyens de Martin : 556-565 *Ekphrasis* de l'ouragan : 566-581 Louange de Martin	IV. v. 210-232 **(23 v.)** *Ekphrasis* de la tour : 211-215 Moyens de Martin : 218-220 Ouragan : 221-230 (l'Aurore et Phébus, citation d'Ovide) Louange de Martin
Martin renverse une colonne : III, ch. 9, 1-2 **(8 l.)**	V. v. 582-607 **(26 v.)** Ajout : allusion à *Jean*, 14, 12	IV. v. 233-250 **(18 v.)**
Guérison d'une femme hémorroïsse : III, ch. 9, 3 **(3 l.)** réf. à l'Evangile	V. v. 608-615 **(8 v.)** réf. à l'Evangile ajout : quand on touche les membres d'un saint, c'est le Christ que l'on touche.	IV. v. 251-271 **(21 v.)** Amplification poétique sur le thème du flux de sang (naufrage, pluie, déluge...)
Martin éloigne un serpent de la rive : III, ch. 9, 4 **(5 l.)**	V. v. 616-636 **(21 v.)** *Ekphrasis* du serpent (v. 619-625)	IV. v. 272-283 **(12 v.)** *Ekphrasis* du serpent (v. 273-275)
———	V. v. 637-650 **(14 v.)** Demande de grâce pour lui-même : P.P. applique à lui-même l'histoire du serpent, il veut que M. le guide vers le bien.	———

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Pêche miraculeuse pour le repas pascal de Martin : III, ch. 10, 1-5 **(18 l.)**	V. v. 651-694 **(44 v.)** v. 688-694 : louange de Martin	IV. v. 284-304 **(21 v.)** Paradoxe : le poisson préfère cette mort à la vie.
Vision d'Arborius : III, ch. 10, 6 **(4 l.)** il voit des pierreries aux doigts de Martin	V. v. 695-708 **(14 v.)** Ajout sur l'importance sociale du personnage (cf. Lupicinus I, v. 369-372)	IV. v. 305-330 **(26 v.)** Amplification poétique sur le motif du joyau Louange
La persécution des priscillianistes : III, ch. 11, 1 à ch. 13, 7 **(92 l.)** L'hérésie, les excès de la persécution, concessions de Martin Ch. 13 : Un ange apparaît pour le consoler. Diminution de la *uirtus* de Martin (13, 7)	V. v. 709-731 **(23 v.)** Seulement l'apparition de l'ange Ajout : comparaison entre l'ange de Zacharie et celui de Martin Omission de la diminution de la *uirtus* de Martin	IV. v. 331-386 **(56 v.)** 2 vers pour justifier l'abré-viation de l'épisode. L'hérésie v. 365- 381 : apparition de l'ange Omission de la diminution de la *uirtus* de Martin
Un énergumène délivré par Martin : III, ch. 14, 1 **(3 l.)**	V. v. 732-735 **(4 v.)** Généralisation sur les possédés	IV. v. 387-401 **(15 v.)** antithèse : lumière / ténèbres

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
La tempête s'apaise : III, ch. 14, 1-2 **(6 l.)** quand un marchand dit : *«Deus Martini, eripe nos»* Sulpice précise : *Aegyptius negotiator*.	V. v. 736-786 **(51 v.)** Amplification poétique de la tempête : 4 citations de l'*Enéide,* 1 d'Ovide, 1 de Juvencus. Paulin se contente de *quidam* (v. 772). 5 vers de louange : v. 775-779	IV. v. 402-425 **(24 v.)** *«Martini Deus, eripe nos»* 1 citation de Virgile, l'*Enéide*, 1 de Lucain *Isokola* Fortunat précise : *Aegyptius unus* (v. 415).
Martin arrête l'épidémie chez Lycontius : III, ch. 14, 3-6 **(16 l.)** La maladie (2 l.)	V. v. 787-856 **(70 v.)** Ajout : modestie de Paulin (v. 792-795) *Ekphrasis* de la maladie (v. 800-821) citation de Juvencus et Virgile.	IV. v. 426-488 **(63 v.)** La maladie (v. 429-433)
Le frère impudique : III, ch. 14, 7-9 **(13 l.)** Martin le voit malgré le mur.	———	IV. v. 489-519 **(31 v.)** Fortunat veut relever le propos : *niteant si uerba relatu* Comparaisons, interrogations sur ce prodige (v. 496-516) Louange : v. 517-519
Les injures de Brice, successeur de Martin : III, ch. 15-16 **(54 l.)**	———	IV. v. 520-571 **(52 v.)** Bonté de Martin, antithèses, allitérations

Sulpice Sévère	**Paulin de Périgueux**	**Venance Fortunat**
Conclusion : III, ch. 17-18 **(48 l.)** Postumianus est envoyé en Orient pour raconter ce qu'il a entendu.	V. v. 857-873 **(17 v.)** Louange de Martin : allusion aux pèlerinages près de son tombeau, à la permanence de sa *uirtus*. Demande de gloire littéraire (v. 871-873).	IV. v. 572-712 **(141 v.)** Louange de Martin : énumérations, variation synonymique, *isokola*. Prière, demande d'intercession (v. 594-620) Modestie, métaphore du livre comme vêtement mal tissé. Envoi du livre à Ravenne Mention de sa patrie, de sa famille, de ses amis. Sa guérison par Martin (v. 686-701).

C. *La* Charta *de Perpetuus*

Paulin de Périgueux *Vita Martini* *CSEL n° 16* éd. M. Petschenig **Livre VI** d'après une charte de Perpetuus, qui n'a pas été conservée	
VI. v. 1-24 **(24 v.)**	Louange adressée à Martin Permanence de son pouvoir. Même mort, Martin invite Paulin à écrire un VIe livre. Modestie du poète.
VI. v. 25-33 **(9 v.)**	Authenticité des faits rapportés par Perpetuus Jeu de mots sur *Perpetuus* : *perpetuo aeuo*.
VI. v. 34-70 **(37 v.)**	Le tombeau de Martin est le lieu de miracles : Des coupables délivrés de leurs fautes, des possédés délivrés.
VI. v. 71- 90 **(20 v.)**	La victime d'un démon traverse la Loire, sans se mouiller.
VI. v. 91-105 **(15 vers)**	Les possédés parlent la langue des Grecs ou des Huns, sans l'avoir apprise.

Paulin de Périgueux *Vita Martini* **Livre VI**	
VI. v. 106-151 **(46 v.)**	Des démons sont contraints par Dieu à dire la vérité. Aegidius assiégé par l'ennemi est sauvé. Un démon révèle que cela a été accordé par Dieu à Martin.
VI. v. 152-217 **(66 v.)**	Guérisons d'aveugles, de boiteux, de sourds, d'une jeune fille paralytique, déposée près du sépulcre de Martin, par ses parents païens, mais qui meurt, car ses parents persévèrent dans l'erreur.
VI. v. 218-249 **(32 v.)**	Un Hun arrache une couronne du tombeau de Martin. Il perd la vue, la recouvre lorsqu'il se repent.
VI. v. 250-264 **(15 v.)**	Un autre Hun en fureur tue un homme et se donne la mort.
VI. v. 265-290 **(26 v.)**	Un homme tente de s'opposer à l'embellissement de la basilique Saint-Martin. Il meurt. Paradoxes. Adresse au coupable.
VI. v. 291-294 **(4 v.)**	Transition vers des miracles plus doux. Adresse au lecteur.
VI. v. 295-319 **(25 v.)**	Pouvoir de l'huile placée près du tombeau de Martin, par Perpetuus.
VI. v. 320-336 **(17 v.)**	Un homme protège son champ contre la grêle avec de la cire bénie, venue du tombeau de Martin.
VI. v. 337-350 **(14 v.)**	Demande d'inspiration adressée à Martin. Topos virgilien de l'indicible. Critique des Muses et d'Apollon : opposition mensonge / vérité.
VI. v. 351-415 **(65 v.)**	Des fidèles en pèlerinage à Marmoutier sauvés de la noyade dans la Loire. Comparaison avec les eaux du Jourdain.
VI. v. 416-460 **(45 v.)**	Un navire immobilisé sur les flots est sauvé, quand un marin dit : *Martini, miserere, Deus*. Description des flots.
VI. v. 461-466 **(6 v.)**	Modestie du poète.

Paulin de Périgueux *Vita Martini* **Livre VI**	
VI. v. 467-499 **(33 v.)**	Un homme éteint un incendie avec de la cire, venue du tombeau de Martin. Paradoxe.
VI. v. 500-506 **(7 v.)**	Conclusion Modestie du poète Eloge de Martin Jeu de mots qui associe Perpetuus à cet éloge : *perpetuo antistite* (v. 506).

Paulin de Périgueux *Vita Martini* *CSEL n° 16* éd. Petschenig	**Grégoire de Tours** *De uirtutibus sancti Martini* *MGHSRM, 1, 2* éd. Krusch
VI. v. 54-499 **(446 v.)**	Livre I, chap. 2 **(63 lignes)**

II. – Comparaison des *Vitae Martini* anciennes

A. *La* dispositio

Paulin de Périgueux et Fortunat scellent ensemble la *Vita Martini* et les *Dialogues* de Sulpice Sévère, alors que ces deux œuvres n'étaient probablement pas faites pour être données l'une à la suite de l'autre. La *Vita Martini* de Sulpice comporte une unité et une cohérence. Elle constitue la biographie d'un personnage passionnément discuté que l'auteur a connu de son vivant. Les *Dialogues* sont une sorte de « dossier annexe » de la *Vita* : « Tout se passe comme si Sulpice y avait publié, sous la forme ingénieuse d'un dialogue et d'une conférence tout à la fois, l'épais dossier de ses enquêtes martiniennes qui était resté inédit après la sélection des épisodes retracés dans la biographie proprement dite[2] ». Au départ, Sulpice aurait composé deux *Dialogues*. La première partie du premier *Dialogue* relatait le voyage de Postumianus en Orient et les prodiges des moines qui y vivent. Les manuscrits francs séparent ce

[2]. J. Fontaine, *SC* n° 133, p. 85, n. 1.

Dialogue en deux livres[3]. Par conséquent, la première partie du premier *Dialogue* est devenue le *Dialogue I*, la seconde partie le *Dialogue II*, et le dernier *Dialogue* le *Dialogue III*. L'édition de Halm adopte une présentation en deux *Dialogues* et donne entre parenthèses la numérotation plus tardive correspondant à la division en trois dialogues[4]. Pour notre part, nous préférons parler de trois dialogues, car Paulin de Périgueux et Fortunat ont laissé de côté la première partie du premier dialogue, qui ne concerne pas directement Martin, et ainsi divisé en deux ce dialogue. En présentant en parallèle les prodiges des ascètes d'Orient et les miracles de Martin, Sulpice avait pour dessein d'établir la supériorité de Martin sur les moines d'Orient.

Non seulement Paulin de Périgueux et Fortunat ne mettent pas en doute l'unique source de leur information, mais encore ils renoncent à réorganiser leur matière. Ils auraient pu regrouper des épisodes de la *Vita* et des *Dialogues* qui relèvent de la même thématique. Au lieu de procéder ainsi, ils juxtaposent les deux œuvres, de telle manière qu'ils effacent la structure que Sulpice Sévère avait donnée à la *Vita*. La disposition qu'ils adoptent est assurément celle des manuscrits. Les manuscrits de leur époque ont aujourd'hui disparu, mais nous pouvons nous faire une idée de ce qu'ils renfermaient d'après ceux qui subsistent des siècles postérieurs[5]. Le dossier, qu'ils ont entre les mains, ne contient probablement pas les *Epistulae* de Sulpice, car les deux poètes auraient pu tirer grand parti du récit grandiose des funérailles de Martin.

On observe, à l'intérieur de la *Vita Martini* de Sulpice, la tripartition hellénistique entre les actes, les « vertus » et le genre de vie[6]. La première partie (ch. 2-11), qui va de la naissance de Martin à son épiscopat, rapporte les actes du saint ; la deuxième partie (ch. 12-24), qui évoque la lutte matérielle et spirituelle contre Satan, met en valeur ses « vertus » ; la troisième partie (ch. 25-27) donne un portrait final. A l'intérieur de ces parties, Sulpice juxtapose les épisodes en les groupant. Paulin et Fortunat respectent cette disposition, lorsqu'ils mettent en vers la *Vita Martini*. Mais en plaçant à la suite de ce récit les miracles, que Gallus raconte dans le deuxième et le troisième *Dialogue* de Sulpice, ils réduisent la composition d'ensemble de leurs *Vitae* à une simple juxtaposition d'épisodes sommairement rattachés l'un à l'autre. Par conséquent, la mise en valeur de la thaumaturgie martinienne devient le principe d'unité des deux versions poétiques.

La *Vita* écrite par Paulin comprend six chants. Les trois premiers transcrivent la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, les deux suivants les *Dialogues II et III*, le dernier rapporte des miracles posthumes que Perpetuus a lui-même consignés et transmis à l'évêque de Périgueux. Venance Fortunat, pour sa part, compose

---

3. Ce sectionnement vient de la tradition manuscrite, car l'archétype de tous les « *Martinellus* » ne contenait pas la première partie du premier dialogue. Celle-ci a été rajoutée par la suite. Voir E.-Ch. BABUT, *Saint Martin de Tours,* Paris, s.d. (1912), p. 301.

4. On lit par exemple : *Dialogus* I (II), 14 (éd. Halm, *CSEL*, t. 1, Vienne, 1886).

5. Le *Veronensis* XXXVIII (36) conservé à la Bibliothèque Capitulaire de Vérone, écrit en 517, contient la *Vita Martini*, les trois lettres et les *Dialogues* en deux livres. Le *Knoeringianus*, conservé à la Bibliothèque Universitaire de Munich, écrit aux confins des VIIIe et IXe siècles, ne contient pas les *Dialogues*, mais l'*Ambrosianus* H 224 inf. conservé à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, écrit au XIIe siècle, réunit la *Vita* et les *Dialogues*.

6. J. FONTAINE, *SC* n° 133, p. 84-96.

quatre chants : deux d'après la *Vita* de Sulpice, deux d'après les *Dialogi*. Il laisse de côté les miracles survenus après la mort de Martin, alors que Grégoire de Tours, son contemporain et son protecteur, place ces miracles au chapitre deux de son chant I du *De uirtutibus sancti Martini*[7] et résume en 63 lignes les 446 vers de Paulin. Fortunat ne cherche donc pas à réunir un dossier hagiographique complet sur Martin. Il ne veut pas prouver la permanence de sa *uirtus* agissante, en montrant que des miracles se produisent même après sa mort. Son dessein est de faire de sa version poétique de la vie de Martin une offrande.

La composition d'une *Vita Martini*, chez Paulin de Périgueux en six chants, chez Fortunat en quatre chants, donne au récit de la vie de Martin une structure qu'il n'avait pas dans l'œuvre de Sulpice. Les deux poètes soulignent, l'un et l'autre, les divisions de leur texte, en ajoutant une introduction et une conclusion à chaque chant. L'introduction prend souvent la forme d'une *captatio beneuolentiae*, la conclusion devient parfois une louange ou une demande d'intercession. Il n'y a pas à rechercher une imitation de l'épopée dans la répartition en quatre ou en six chants[8], ni une symbolique des nombres dans les compositions de Paulin et de Fortunat. Le milieu arithmétique correspond, dans les deux cas, à la coupure entre la *Vita Martini* et les *Dialogues*. Le chiffre quatre de Fortunat rappelle la structure du *Paschale Carmen* de Sédulius et les *Euangeliorum libri quattuor* de Juvencus, ainsi que les *Quatre Evangiles*. Toutefois Sédulius utilise des schémas complexes pour organiser son travail en un ensemble cohérent autour de la figure centrale du bon Pasteur[9], tandis que Paulin de Périgueux et Fortunat se livrent à une paraphrase linéaire.

B. *L'*amplificatio

La paraphrase rhétorique a pour dessein la recherche de la *copia uerborum* et transforme le texte original en l'amplifiant[10]. Paulin de Périgueux applique ce principe, lorsqu'il transcrit la *Vita Martini* et les *Dialogues* de Sulpice en 3116 vers, auquels il ajoute 506 vers consacrés aux miracles posthumes, tandis que Venance Fortunat embrasse la même matière en 2243 vers.

Paulin de Périgueux amplifie 66 épisodes sur 70. Le seul épisode des *Dialogues* qu'il abrège concerne la persécution des Priscillianistes. Il donne la

---

7. GRÉGOIRE DE TOURS, *De uirtutibus sancti Martini*, éd. B. Krusch, *MGH, SRM,* t. 1, pars 2, Hanovre, 1885, rééd. 1969, p. 135-211.

8. Au IVe siècle, sous l'empereur Julien, Apollinaire compose une histoire d'Israël en 24 livres, pour imiter Homère. Voir SOZOMÈNE, *Historia ecclesiastica*, livre V, chap. 18, *PG*, t. 67, col. 1269. Voir aussi Kl. THRAEDE, « Epos », *RLAC*, t. 5, 1962, col. 999.

9. Après un premier chapitre, qui sert de préface et expose le programme des livres suivants, le récit de la vie du Christ par Sédulius suit une progression chronologique, en quatre livres. Mais il existe aussi une structure atemporelle et architectonique. La situation centrale de la figure du bon Pasteur indique le sens de l'œuvre : la vie du Christ est l'histoire du salut de l'humanité. Voir C. P. E. SPRINGER, *The Gospel as Epic in Late Antiquity, the Paschale Carmen of Sedulius*, Leyde, 1988, p. 96-109.

10. Voir *supra*, ch. 3, p. 74-75.

plus grande ampleur aux événements qui ont une signification politique[11]. Le festin chez l'empereur Maxime est traité en 126 vers, l'intercession de Martin auprès d'Avitianus en 145 vers.

Fortunat développe 46 épisodes sur 70 et ne conçoit pas sa transcription poétique comme une constante amplification. Il traite avec concision de nombreux épisodes, les réduisant parfois à quelques vers[12]. La stylisation elliptique de certaines scènes contraste avec l'abondance de Paulin de Périgueux, qui pourrait tomber sous le coup des critiques adressées par Quintilien à l'asianisme[13].

C. *L'*elocutio

Paulin de Périgueux et Fortunat ont probablement sous les yeux le texte de Sulpice Sévère, lorsqu'ils composent leurs versions poétiques, car ils lui empruntent des mots ou des membres de phrases. S. Quesnel a remarqué que Fortunat « plagiait » plus souvent Sulpice que ne le faisait Paulin[14]. La fréquence des emprunts varie d'un poète à l'autre et d'un livre à l'autre. Nous avons observé que Fortunat empruntait parfois aussi des expressions à Paulin de Périgueux. Nous avons relevé 24 parallèles textuels dans le livre I de Fortunat, 11 dans le livre II, 6 dans le livre III, 8 dans le livre IV[15]. Certaines de ces expressions se trouvaient déjà chez Sulpice. D'autres ont leur origine chez Virgile. Cependant la fréquence et la régularité de ces parallèles montrent que Fortunat a une connaissance précise du texte de Paulin et même qu'il le consulte probablement, lorsqu'il écrit sa propre version de la *Vita Martini*. Cette constatation peut donner un éclairage nouveau sur la méthode de Fortunat : il suit fidèlement le récit de Sulpice, mais il connaît le poème de Paulin. Ses choix personnels ne sont donc pas innocents. Il prend sciemment des partis différents du poète qui l'a précédé. Le travail de Paulin de Périgueux constitue un premier état poétique de la question sur lequel il s'appuie et qui constitue un point de départ à sa réflexion.

---

11. Voir *infra*, ch. 7, p. 213 sv.

12. J. FONTAINE, « Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat », *RHEF*, t. 62, 1975, p. 125 : « Par rapport à ce dernier (Paulin de Périgueux), on éprouve l'impression d'une sorte de rétraction, du discours lyrique au pur récit concentré : tout un épisode de la biographie martinienne tient parfois en quelques vers. »

13. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, XII, 10, 17 : « Asiana gens tumidior atque iactantior uaniore etiam dicendi gloria inflata est. »

14. S. QUESNEL, « La *Vita Martini* de Fortunat : une conception de la *retractatio* poétique », *Au Miroir de la Culture Antique, Mélanges Marache*, Université Rennes II, 1992, p. 395 : « Dans les 513 vers du livre 1 de Fortunat, on relève 22 accords de Fortunat avec Sulpice Sévère… contre 13 entre Paulin et Sulpice. Au livre 3, sur 250 vers, 32 accords Sulp. Sev./Fort., 12 Sulp. Sev./Paulin ».

15. Voir la liste des parallèles textuels placée en annexe.

III. – Omissions et ajouts des poètes

A. *Les passages omis*

Les passages, présents chez Sulpice Sévère, mais omis par Paulin de Périgueux, ont intéressé ceux qui ont voulu préciser la tradition manuscrite de l'œuvre de l'historien et étayer l'hypothèse selon laquelle Perpetuus, l'évêque de Tours, aurait diffusé une version expurgée de ce texte. A. H. Chase a consacré un article à cette question[16]. En étudiant les « coupures » que Paulin de Périgueux ou Fortunat font subir au texte de Sulpice, nous cherchons moins à déterminer à partir de quels documents ils ont travaillé qu'à apprécier le résultat de leur travail. Nous ne pouvons guère savoir si certaines omissions, communes aux deux poètes, indiquent qu'ils ont lu des manuscrits déjà incomplets, et si d'autres, propres à l'un ou à l'autre, sont le résultat de choix littéraires. Il importe surtout de voir comment évolue l'hagiographie martinienne du IVe au VIe siècle et si le personnage de Martin acquiert, au fil des métamorphoses du texte, des qualités différentes de celles qu'a rapportées Sulpice Sévère.

1) Les omissions communes aux deux poètes

Sulpice Sévère mentionne l'apparition en Espagne et en Orient de faux prophètes et en conjecture l'avènement imminent de l'Antéchrist[17]. Il donne à la mystification, dont le prêtre Clair aurait été victime, si Martin n'avait pas confondu l'imposteur, Anatole, un élargissement exégétique. Dans le deuxième *Dialogue*[18], Martin, dans un discours eschatologique, prophétise la venue de l'Antéchrist et la fin des temps. Paulin de Périgueux et Fortunat ont passé sous silence l'annonce de cet avènement, qui ne figure justement pas dans tous les manuscrits[19]. Il se peut que les autorités tourangelles aient préféré supprimer cette prophétie, qui ne s'est pas vérifiée, ou que Sulpice ait fait circuler lui-même une édition tronquée de son texte[20]. Toutefois ces passages montrent qu'il

---

16. A. H. Chase, « The Metrical Lives of Saint Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus », *HSCPh*, t. 43, 1932, p. 51-76.

17. Sulpice Sévère, *Vita Martini*, 24, 1-3.

18. Sulpice Sévère, *Dial.* II, 14, 1-4.

19. Les manuscrits de la famille franque, sauf *Pe* (*Parisinus latinus* 10848) omettent cette prophétie de Martin, le manuscrit irlandais *Dublinensis* et ceux de la famille italienne, sauf le *Brixianus* (Quirin. A. VII. 13) la conservent. Voir Halm, *CSEL*, t. 1, p. 197, l. 3 et A. H. Chase, « The Metrical Lives of Saint Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus », p. 60.

20. E.-Ch. Babut, *Saint Martin de Tours,* Paris, s.d. (1912), p. 302 : « Il y avait donc, au VIe ou au Ve siècle, une édition de Sulpice diminuée de la moitié du premier Dialogue, expurgée du chapitre de l'Antéchrist et du chapitre de Brice, et ornée d'un recueil de dix-sept inscriptions de Marmoutier et de Tours. C'est à Tours que cette édition a été préparée. (…) C'est de Tours que sortirent plus tard nos plus anciens Martinellus du IXe siècle. On fait à peine une hypothèse en attribuant l'édition à Perpetuus. » A. H. Chase, dans « The Metrical

ajoutait foi en cette prophétie. Quatre fois il mentionne l'Antéchrist dans la *Chronique*[21]. L'annonce de cet avènement ne fait pas véritablement partie du récit de la vie de Martin et peut donc facilement être omis.

Deux autres passages ont probablement été supprimés, parce qu'ils rapportaient une opinion de Sulpice et n'avaient plus leur place dans des versions poétiques écrites pour la gloire de Martin. Il s'agit de la querelle de Sulpice avec des femmes[22] et de sa condamnation de l'incrédulité[23]. Les deux poètes ont extrait de l'œuvre de Sulpice Sévère uniquement les actes de Martin, destinés à devenir un patrimoine commun et à échapper au premier auteur qui les a consignés.

De plus Paulin de Périgueux et Fortunat ont omis un élément qui pourrait ternir l'image de Martin : Sulpice affirme que sa *uirtus* était supérieure avant son épiscopat[24]. Plus loin, il montre combien Martin fut affligé de constater la diminution de sa *uirtus*, après qu'il eut communié avec les évêques réunis à Trèves et qui prônaient la persécution des Priscillianistes[25]. Un historien pouvait mentionner cette faiblesse, les deux poètes hagiographes ont estimé devoir supprimer ces deux passages pour ne pas porter atteinte à la réputation non seulement d'un saint, mais encore d'un évêque.

2) Les omissions propres à Paulin de Périgueux

Outre les six « coupures » communes aux deux poètes, Paulin de Périgueux retranche sept épisodes du récit de Sulpice. Il est souvent difficile de déterminer la raison de ses choix, puisque nous ne savons pas quels documents il possède. Quelques hypothèses sont cependant possibles.

Il supprime la visite de Sulpice à Martin[26], dont Fortunat donne une interprétation générale, en transformant un événement singulier, qui révèle l'intimité de la relation entre Martin et Sulpice, en une réflexion sur l'hospitalité de l'ascète. L'intention de Fortunat nous éclaire sur celle de Paulin, qui ne retient pas cet épisode parce qu'il a trait à la vie spirituelle de Sulpice, non aux pouvoirs miraculeux de Martin.

Lives of Saint Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus », a soutenu cette hypothèse. En étudiant les *Vitae Martini* en vers de Paulin et Fortunat, il a pu remarquer dans la famille du *Martinellus* deux niveaux distincts de corrections et d'éditions successives. Mais pour J. Fontaine, *SC* n° 133, p. 223 : « Le texte transmis par les « *Martinellus* » est peut-être celui d'une autre édition due à Sulpice lui-même. »

21. SULPICE SÉVÈRE, *Chronica*, II, 7, 6 ; II, 28, 2 ; II, 33, 3.

22. *Id.*, *Dial.* II, 8, 1-5.

23. *Id.*, *Dial.* III, 5, 1-7.

24. *Id.*, *Dial.* II, 4, 1-3.

25. *Id.*, *Dial.* III, 13, 7.

26. *Id.*, *Vita Martini*, 25, 1-5.

Sulpice décrit comment Satan, travesti en Christ empereur[27], est apparu à Martin, afin de l'induire en tentation. Lors de cette fausse Parousie, Satan est vêtu du costume d'apparat des empereurs du Bas Empire. Cette apparition « concrétise, en les poussant à l'extrême, les sentiments de révolte de Martin devant l'adulation épiscopale dont Maxime était entouré[28] ». Bien que Paulin de Périgueux, lorsque Martin se rend au festin de l'empereur[29], critique violemment l'attitude des évêques devant le prince, il préfère remplacer la vision de Satan en Christ empereur par une *uituperatio* adressée au diable[30]. Ce n'est donc pas la crainte de rappeler la réaction du monachisme gallo-romain primitif au triomphalisme de l'Eglise contemporaine qui lui dicte ce choix. En fait la vivacité, avec laquelle il apostrophe le démon, a probablement un pouvoir plus grand sur l'esprit du lecteur, ou mieux de l'auditeur, que le récit de la vision de Martin et le dialogue entre les deux personnages. Il s'agit là non d'une omission, mais d'une liberté qu'a prise le poète pour mieux servir son dessein. Il donne à sa version poétique de la *Vita Martini* la valeur parénétique d'un sermon grâce à la vivacité de ses exclamations. Fortunat, quant à lui, a fidèlement rapporté cet épisode et l'a même considérablement amplifié.

A deux reprises, Paulin de Périgueux passe sous silence des querelles qui ont été vives du temps de Sulpice Sévère, mais qui pourraient être mal comprises par le lecteur du Ve siècle. Gallus, dans le troisième *Dialogue*, rapporte comment Brice, qui occupa plus tard le siège épiscopal de Tours[31], a insulté Martin[32]. Le passage se termine par cette phrase de Martin : « Si le Christ a supporté Judas, pourquoi, moi, ne supporterais-je pas Brice ? ». Un tel rapprochement ne pouvait que heurter les fidèles de saint Brice. Perpetuus, l'évêque de Tours, a pu souhaiter que ne fût pas ternie la mémoire d'un de ses prédécesseurs. Parmi les manuscrits de l'œuvre de Sulpice Sévère, certains reproduisent ce passage, un l'omet, un autre le place à la fin du *Dialogue* III[33]. Fortunat l'a fidèlement mis en vers pour mettre en valeur la miséricorde et la bonté de Martin face à ses ennemis[34].

Un second passage, où Sulpice rapporte des querelles de son temps, n'apparaît pas dans le poème de Paulin. Il s'agit du concile de Nîmes. Ce

---

27. *Ibid.*, 24, 4-8.

28. J. FONTAINE, *SC* n° 135, p. 1040.

29. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 9-134.

30. *Ibid.*, III, v. 363-410.

31. L. PIETRI, dans *La ville de Tours du IVe au VIe siècle*, Ecole française de Rome, 1983, p. 4, situe le début de l'épiscopat de Brice en novembre-décembre 397 et sa fin en 442. Il est le successeur immédiat de Martin, et donc le quatrième évêque de Tours.

32. SULPICE SÉVÈRE, *Dial.III*, 15-16.

33. Le manuscrit *V* (*Veronensis* XXXVIII (36)) de la famille italienne, copié vers 517, ne comporte pas le passage relatif aux insultes de Brice ; le manuscrit *F* (*Frisingensis, Monacensis latinus* 6. 326) de la famille franque, copié au Xe siècle, le place à la fin du *Dialogue* ; le manuscrit *A* (*Augustanus*, *Monacensis latinus* 3. 711) de la famille franque également, copié au XIe siècle, le laisse à sa place, de même que le *Dublinensis*, le manuscrit irlandais, écrit autour de 807. Voir HALM, *CSEL*, t. 1, p. 213, l. 11 et A. H. CHASE, « The Metrical Lives of Saint Martin… », p. 60-61.

34. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 520-571.

concile, qui s'est tenu en 394, a eu pour objet de mettre fin à la division qui séparait en deux partis les évêques de la Gaule en raison de l'hérésie des Priscillianistes[35]. Saint Martin et saint Ambroise refusèrent de s'y rendre. Selon Sulpice Sévère, un ange rendit compte des discussions à Martin sur la barque où il avait pris place[36]. Fortunat n'omet aucune circonstance de cet épisode[37]. Le lecteur de Fortunat a donc pu lire ce que le lecteur de Paulin a été forcé d'ignorer. Il faut remarquer dans l'œuvre de Paulin où se situe cette « coupure ». En fait quatre passages de Sulpice ont disparu à cet endroit : la visite des anges auprès de Martin (*Dial*. II, 12, 11), la visite de plusieurs saints et leur conversation avec Martin (*Dial*. II, 13, 1-7), le concile de Nîmes (*Dial*. II, 13, 8), le discours de Martin sur l'Antéchrist (*Dial*. II, 14, 1-4). Les chapitres 13 et 14, par lesquels le deuxième *Dialogue* s'achève, ont entièrement disparu. Halm, l'éditeur des *Dialogues*, signale que, dans les marges du manuscrit *V* (*Veronensis* XXXVIII (36)), écrit en 517, à la seconde ligne du chapitre 13, une main a ajouté, au IXe-Xe siècle, qu'il fallait couper depuis cet endroit jusqu'à la fin du livre[38]. Le manuscrit que possédait Paulin présentait peut-être déjà cette lacune ou bien une indication de ce genre.

Sulpice racontait comment Martin était sorti indemne d'un incendie (*Dial*. II, 9, 5). Paulin n'a pas rendu compte de ce prodige, tandis que Fortunat l'a résumé en deux vers[39].

Paulin a aussi supprimé l'épisode où un frère de Martin manque de pudeur et relève son vêtement pour se réchauffer près d'un brasero (*Dial*. III, 14, 7-9). Cette lacune peut avoir une signification morale. Fortunat aborde ce sujet non sans quelques précautions : il prétend relever le propos par la qualité de son expression et donne de l'ampleur au passage en ajoutant une série de comparaisons et d'interrogations, puis termine sur une louange adressée à Martin[40].

Ces omissions permettent-elles d'imaginer qu'à l'initiative de Perpetuus, évêque de Tours, une version expurgée de l'œuvre de Sulpice aurait été diffusée ? Une telle conclusion serait insuffisamment étayée. En effet si certains passages, qui n'apparaissent pas dans la version poétique de Paulin de Périgueux, risquaient de porter atteinte à l'Eglise de Tours[41] ou de flétrir l'image de Martin, en revanche d'autres ont pu être omis en raison de choix personnels de l'auteur.

---

35. *DACL*, t. 12, 1ère partie, 1935, col. 1322, *s.v.* « Nîmes ».

36. SULPICE SÉVÈRE, *Dial*. II, 13, 8.

37. FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 415-429.

38. *CSEL*, t. 1, p. 195, l. 19.

39. FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 324-325.

40. *Ibid*., IV, v. 489-519.

41. S. QUESNEL, « La *Vita Martini* de Fortunat : une conception de la *retractatio* poétique », *Au Miroir de la Culture Antique, Mélanges Marache*, Université Rennes II, 1992, p. 394.

3) Les omissions propres à Fortunat

Les passages omis seulement par Fortunat sont au nombre de cinq. Le poète tend à idéaliser son héros en éliminant certains éléments qui pourraient, à ses yeux, nuire à son prestige. Il estompe la lente approche du christianisme accomplie par cet adolescent païen à la fin du règne de Constantin. Chez Sulpice Sévère, il était possible de suivre cette progression depuis le désir du catéchuménat, à l'âge de dix ans, l'aspiration au désert, à douze ans, le baptême, à dix-huit ans jusqu'au congé de l'armée, à vingt ans[42]. Fortunat, après avoir simplement mentionné la Pannonie et la ville de Sabaria, où naquit Martin, commence son récit par le partage du manteau, l'épisode le plus remarquable. Il passe sous silence l'enfance de Martin, ses origines familiales païennes (*Vita Martini*, 2, 1) et son baptême (*Vita Martini*, 3, 5).

Sulpice avait déjà tenté de restreindre le plus possible le temps que Martin avait consacré à la *militia*[43]. Il réduisait à un minimum vraisemblable une carrière militaire longue d'un quart de siècle[44]. Il insistait sur le caractère héréditaire de l'enrôlement des fils de vétérans et montrait comment Martin avait vécu sa *militia* avec une humilité qui annonçait déjà son sacerdoce : « on l'aurait cru moine et non pas soldat[45] ». Au VIe siècle, Fortunat n'a plus à plaider pour Martin les circonstances atténuantes en montrant qu'au début de sa carrière, sa responsabilité n'était pas engagée et qu'il a été victime de l'intransigeance paternelle. Il peut donc taire les premières années de Martin dans la carrière des armes[46]. Au lieu de défendre devant l'opinion gallo-romaine un personnage compromis par le métier de soldat, comme le faisait Sulpice, il efface toute souillure.

Après que Martin eut demandé et obtenu son congé au début de la campagne de Julien en Gaule, c'est-à-dire dans les premiers mois de l'année 356, lorsque le César Julien concentrait des troupes romaines aux environs de l'actuelle Worms[47], il se rendit auprès d'Hilaire à Poitiers, où il séjourna quelque temps. Sulpice Sévère et Paulin de Périgueux mentionnent cette première rencontre[48]. Or Fortunat omet ce séjour, qui eut lieu dans la période cruciale de la crise

---

42. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 2, 3 (le désir du catéchuménat) ; 2, 4 (l'aspiration au désert) ; 3, 5 (le baptême) ; 3, 6 (le congé de l'armée).

43. J. FONTAINE, « Vérité et fiction dans la chronologie de la *Vita Martini* », *Studia Anselmiana*, t. 46, Rome, 1961 (Saint Martin et son temps), p. 231 : « L'arrière plan arithmologique révèle tout un domaine particulier de stylisation, dans lequel Sulpice Sévère s'est engagé pour recomposer avec une précision d'ordre symbolique les étapes spirituelles de l'enfance et de la jeunesse de Martin. »

44. J. FONTAINE, *SC* n° 133, p. 85.

45. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 2, 7.

46. *Ibid.*, 2, 5-8.

47. *Ibid.*, 4. Cette date est contestée par Timothy D. BARNES, « The Military Career of Martin of Tours », *AB*, t. 114, 1996, fasc. 1-2, p. 25-32.

48. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 5, 1-3 ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 179-190.

arienne en Gaule[49], entre deux hommes appelés à devenir les patrons de la Gaule. Quelles sont les raisons de ce silence d'autant moins fortuit que l'épisode a aussi disparu dans la *Vita Hilarii*, écrite en prose par Fortunat, entre 565 et 575[50] ? L'auteur n'a pas voulu rapprocher Martin, un converti encore obscur, un ancien soldat, et Hilaire, évêque de Poitiers, alors même qu'il écrit pour louer le premier. Dans la *Vita Hilarii*, il semble redouter la comparaison entre les deux hommes et précise au sujet de Martin : *aeque meritorum lumen non absconsum*. Au contraire, Sulpice Sévère comprend tout l'intérêt qu'il peut tirer de cette rencontre entre les deux hommes. Il songe aux figures des ascètes orientaux et saisit l'occasion de montrer l'ancien soldat, qui se rend auprès du saint évêque de Poitiers, comme un converti d'Egypte auprès d'un « ancien » du delta ou du désert[51]. La représentation qu'il se fait d'une telle scène se trouve justement correspondre à la réalité. Fortunat perçoit moins bien la complexité de la personnalité de Martin. Il recherche la concision et une stylisation. Il préfère, au risque d'omettre une partie des faits, rehausser la louange.

Après cette première rencontre avec Hilaire, Martin reçut, dans son sommeil, la sommation de rendre visite à ses parents, afin de les délivrer du paganisme. Il réussit à convertir sa mère, tandis que son père persistait dans l'erreur[52]. Fortunat passe sous silence ce douloureux échec, qui ne peut trouver sa place dans un panégyrique. Pour la même raison, il bannit de son récit la scène où une vierge éconduit Martin[53], alors que celui-ci veut l'honorer d'une visite épiscopale.

Fortunat fait de Martin un personnage sans faille. Le devenir du héros et la maturité qu'il acquiert progressivement en subissant des épreuves, sont estompés. La vie de Martin n'est pas un cheminement, au sens où le héros de l'*Enéide* traverse des étapes initiatiques[54]. Racontée par le poète mérovingien, la *Vita Martini* démontre l'efficacité de la *uirtus* du saint, quelles que soient les circonstances. Le saint, à chaque moment de sa vie, renferme en lui-même l'ensemble des qualités qui le caractérisent. La chronologie perd son importance, car la narration se transforme en une succession de tableaux. L'intention panégyrique se réalise au détriment de la complexité psychologique du personnage.

---

49. Voir Nora K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul,* Londres, s.d. (1955), p. 116. Voir aussi J. FONTAINE, « Hilaire et Martin », *Hilaire de Poitiers évêque et docteur*, Paris, 1968, p. 59-86.

50. FORTUNAT, *Vita sancti Hilarii*, IX, 33, *MGH*, *AA*, IV, 2, p. 5 : « tunc beatus Martinus aeque meritorum lumen non absconsum, qui ab Hilario exorcista est postea institutus, cognito aduentu eius, Romam festinanter occurrit. ». Pour la date, voir B. Krusch, *MGH*, *AA*, IV, 2, *Prooemium*, p. VII.

51. J. FONTAINE, *SC* n° 134, p. 543.

52. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 6, 3 ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 228-237.

53. SULPICE SÉVÈRE, *Dialogues*, II, 12, 1-11 ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 640-663.

54. J. THOMAS, « De l'ordalie à l'initiation : le voyage d'Enée », *Latomus*, t. 48, fasc. 1, 1989, p. 36-44.

B. *Les ajouts*

Paulin de Périgueux et Fortunat composent chacun une introduction à leur *Vita Martini*. Le premier insiste sur l'apostolicité de Martin. Il le représente comme l'apôtre de la Gaule[55]. Le second inaugure son poème par une évocation grandiose de l'au-delà : la descente du Christ aux enfers et sa montée au ciel avec la foule des âmes qu'il a délivrées[56]. Il lui donne une portée eschatologique, en l'intégrant dans une histoire du salut, qui dépasse la singularité de l'histoire de Martin.

Fortunat ajoute une *laudatio* d'Hilaire (*Vita Martini*, I, v. 123-145). Alors qu'il avait tu la première rencontre de Martin avec l'évêque de Poitiers, au moment de son récit où Martin peut soutenir la comparaison, parce qu'il a remporté des victoires sur les forces du mal et lutté contre l'arianisme, le poète introduit un véritable *praeconium* d'Hilaire. Par une série de métaphores, Hilaire est comparé à une trompette, à des métaux précieux, à des fleuves, à des pierres précieuses. Les procédés stylistiques employés sont ceux du panégyrique, que Fortunat a pu pratiquer à la cour des Mérovingiens, pour louer Sigebert ou Dynamius.

Certains ajouts sont justifiés par la mise en forme poétique. Ce sont des invocations et des expressions de la modestie affectée[57]. D'autres révèlent les intentions de leurs auteurs et donnent aux *Vitae Martini* poétiques un sens que l'œuvre de Sulpice n'avait pas : il s'agit des louanges et des prières. Seul Fortunat a inséré des passages à caractère personnel, où il évoque sa propre famille, sa patrie[58].

Si l'on considère l'ampleur des deux *Vitae* poétiques, les ajouts occupent une très faible place. Ni Paulin de Périgueux, ni Fortunat n'ajoutent d'épisodes inédits. Mais les éléments nouveaux, qu'ils introduisent, transforment la biographie en une hagiographie, l'enrichissant d'autres genres, parfois le panégyrique ou la prière.

Paulin de Périgueux et Venance Fortunat font preuve de fidélité à l'égard de l'œuvre de Sulpice Sévère. La qualité et la diffusion de ses textes amènent les deux poètes à juger inutile une enquête historique. Remettre en question leurs sources est impossible. Ils ne peuvent douter d'une parole qui a déjà reçu une large audience. Leur travail d'hagiographes ne relève pas de la méthode employée par Guibert de Gembloux, lorsqu'il rédige une nouvelle *Vita Martini*, vers 1205. Pour recueillir le plus d'informations possibles, celui-ci séjourne par deux fois à Marmoutier et réclame même par lettre la seule pièce qui manque à son dossier[59]. Si « une part notable de la production hagiographique repose sur la constitution de dossiers et des enquêtes de type historique[60] », à cet égard, les

---

55. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 1-10.

56. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 1-13.

57. Voir *supra* ch. 2, p. 40 sv.

58. Voir *supra* ch. 1, p. 29 sv.

59. F. DOLBEAU, « Les hagiographes au travail : collecte et traitement des documents écrits (IXe-XIIe siècles) », *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, études réunies et présentées par M. Heinzelmann, Sigmaringen, 1992, p. 54.

60. *Ibid.*

Vitae Martini poétiques occupent une place originale dans la production hagiographique.

Paulin de Périgueux et Fortunat ne doutent pas de leur unique source et ne sacrifient pas non plus à des exigences extérieures la restitution de ce qu'ils tiennent pour la vérité. Ils pourraient, comme n'ont pas hésité à le faire certains hagiographes pour satisfaire un commanditaire ou répondre aux nécessités de la liturgie, ajouter à leur récit des éléments simplement vraisemblables. Les textes hagiographiques, Passions des martyrs ou Vies des saints, en raison de leur caractère édifiant et de leur destination pratique, sont exposés aux altérations, comme l'a montré H. Delehaye[61]. Or le prestige de son auteur et la qualité exceptionnelle de sa forme protègent la *Vita Martini* de Sulpice Sévère des remaniements. Paulin de Périgueux et Fortunat adoptent non seulement la matière que leur fournit Sulpice, mais aussi le principe qui le guide : *Tacere quam falsa dicere maluissem*[62]. Ils préfèrent se taire plutôt que dire des choses fausses. Ils choisissent d'éliminer certains épisodes, mais ne participent jamais à l'élaboration d'une légende. Taire une partie de la vérité n'est pas mentir. Lorsqu'ils font l'éloge de Martin, ils retrouvent la liberté à laquelle ils ont renoncé en transcrivant scrupuleusement le récit de Sulpice. A. H. Chase, à la suite de l'analyse des omissions de Paulin de Périgueux et de Fortunat, conclut qu'ils ont travaillé sur des dossiers voisins, mais non identiques[63]. En fait, si leurs versions poétiques ne donnent pas exactement la même image de la sainteté de Martin, ce n'est pas parce qu'ils ne disposaient pas des mêmes sources, mais parce qu'ils portent sur son histoire un regard moral et spirituel qui correspond à deux sensibilités différentes.

On pourrait croire Paulin de Périgueux plus fidèle à Sulpice, puisqu'il affirme faire une *translatio*. Mais l'ampleur de son amplification et le nombre de passages qu'il a supprimés crée une certaine distance entre sa version poétique et le texte de Sulpice Sévère. Fortunat est plus proche de son modèle, puisqu'il sait parfois donner une interprétation générale de certains passages où Sulpice a rapporté son expérience personnelle et que son écriture est plus resserrée que celle de Paulin de Périgueux. Néanmoins l'intention panégyrique et laudative est plus visible chez Fortunat, puisqu'il omet des faits susceptibles de ternir l'image de Martin. Sa lecture de l'hagiographie martinienne est simplificatrice, alors que les coupures de Paulin de Périgueux ne réduisent pas la complexité du personnage et concernent souvent des querelles du passé. Ce n'est donc pas la question de la fidélité à Sulpice qu'il convient de poser pour distinguer les deux poètes.

Les différences les plus notables entre les deux versions poétiques n'apparaissent pas dans la structure d'ensemble des œuvres, mais dans les structures plus fines. Elles sont sensibles dans le traitement des épisodes. L'étude détaillée de la transformation des épisodes de la *Vita Martini* et des *Dialogues* de Sulpice Sévère par Paulin de Périgueux et Fortunat nous permettra de mieux comprendre comment les deux poètes ont médité la vie de Martin.

---

61. H. DELEHAYE, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, rééd. 1966, p. 259-270.

62. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, I, 9.

63. A. H. CHASE, « The Metrical Lives of Saint Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus », p. 58.

CHAPITRE V

La transformation du texte de Sulpice Sévère

La paraphrase rhétorique prescrit de conserver le noyau narratif d'un texte, mais d'en modifier la rédaction, en l'amplifiant ou le resserrant, en l'ornant. Paulin de Périgueux et Fortunat ont recours à cette technique, mais ils s'inspirent aussi des épopées bibliques, qui ont traduit en vers l'Ancien et le Nouveau Testament, pour métamorphoser la *Vita Martini* et les *Dialogues* de Sulpice Sévère et faire entrer la biographie hagiographique dans le domaine de la poésie. Les *Natalicia* de Paulin de Nole, poèmes écrits en l'honneur de saint Félix, jouent le rôle de précurseurs. Paulin de Périgueux et Fortunat expriment leur piété tout en obéissant aux goûts d'une poésie qui n'est pas particulièrement conçue pour traiter des sujets religieux.

Ils suivent l'ordre du récit de Sulpice Sévère. Ils ne se contentent pas de *aliquid adicere quasi expolitius*[1], comme l'affirmait Paulin dans la première lettre à Perpetuus. Le premier poète exploite les ressources de l'amplification, pour donner une unité aux épisodes de la vie de Martin, pour insister sur leur sens moral et spirituel et dépasser la singularité d'événements du passé, en les inscrivant dans une histoire du salut. Il fait de l'*utilitas* un principe qui guide la composition de sa poésie, comme le prescrit Augustin dans le *De doctrina christiana*[2]. La *dulcedo* des vers est subordonnée à l'*utilitas* selon le programme littéraire que Sédulius a fixé dans sa lettre à Macédonius, où il compare au miel l'élaboration poétique des vers destinée à charmer le lecteur pour l'instruire[3].

Fortunat resserre la narration, pour ne garder que les gestes les plus significatifs. Il pratique le " style d'orfèvre[4] ", en traitant chaque épisode comme un principe d'unité suffisant. Il médite le sens de la *Vita Martini* et des

---

1. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, *Prologus*, *CSEL*, t. 16, p. 17, l. 14.

2. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, 4, 25, 55 : " rebus quae utiliter honesteque dicuntur ".

3. Voir *supra* ch. 2, p. 58.

4. M. ROBERTS, *The Jeweled Style : Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca et Londres, 1989.

Dialogues, selon une pensée qui trouve sa forme logique dans le paradoxe et l'antithèse, et recherche les raffinements précieux de l'*ekphrasis* et de l'énumération.

Nous étudierons comment Paulin de Périgueux et Fortunat ont représenté, chacun selon sa vision poétique propre, la scène du partage du manteau.

I. – Paulin de Périgueux : les ressources de l'amplification

L'étude de la composition d'ensemble de sa *Vita Martini* a montré que Paulin de Périgueux concevait sa réécriture comme une constante amplification. Ce procédé lui permet de recréer les liens susceptibles de tisser une unité à l'intérieur d'un récit que Sulpice Sévère a conçu comme une succession de médaillons.

A. *La recherche d'une unité*

Sulpice Sévère juxtaposait en effet les épisodes, les regroupant selon une thématique, à la manière d'une mosaïque alexandrine ou d'un vitrail médiéval. Paulin de Périgueux et Fortunat adoptent ces séquences narratives. Lorsqu'ils traitent chaque passage comme une unité de composition autonome, ils répondent aux goûts esthétiques de l'Antiquité tardive. Les poètes, qui ont mis en vers le Nouveau Testament, Juvencus, Sédulius et Arator, ont morcelé le récit biblique en une série d'épisodes disparates, reliés entre eux seulement par une brève indication de lieu ou de temps. Chaque événement se détache de la continuité chronologique et de son contexte culturel et géographique, pour acquérir une valeur universelle. La composition par épisodes n'est toutefois pas propre aux auteurs chrétiens. La même pratique a été observée chez Claudien[5]. Ovide avait déjà composé ainsi les *Métamorphoses* et créé une nouvelle forme de poésie, à tel point qu'on a pu parler d'un " culte de l'épisode[6] ".

La composition par épisodes est quasi de règle dans l'hagiographie. Pourtant Fortunat accentue la tendance au morcellement du récit, en pratiquant l'ellipse et le raccourci, tandis que Paulin de Périgueux s'efforce souvent de lier entre eux les événements de la vie de Martin. Il est à la recherche d'un principe d'unité.

A titre d'indice, considérons les transitions elles-mêmes. Paulin de Périgueux et Fortunat font alterner des mots de liaison, de valeur locale, consécutive ou temporelle. Déjà Sulpice se contentait de *ergo*, *igitur* ou *interea* entre deux épisodes[7]. Pour des raisons métriques, Paulin et Fortunat préfèrent *ergo* à

---

5. R. Herzog, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike, Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, t. 1, Munich, 1975, p. 164.

6. G. Williams, *Change and Decline*, *Roman Literature in the Early Empire*, Berkeley, University of California Press, 1978, 5e partie, chap. 4 : " The Cult of the Episode ".

7. Mots de liaison à valeur consécutive : *ergo* (Sulpice, *Vita Martini*, 4, 6 ; Paulin, *Vita Martini*, I, 8, 148, 179, 198, 213, 249, 294, 313 ; Fortunat, *Vita Martini*, I, 45, 223), *igitur*

igitur[8]. Sédulius, dans le *Paschale Carmen*, utilise lui aussi, comme transition entre deux scènes, un simple mot de liaison : *inde*, *interea* ou *protinus*[9]. Cependant il est fréquent que Paulin ne se contente pas d'un tel procédé et introduise de véritables transitions entre des récits que Sulpice avait seulement juxtaposés. Cet indice tout matériel confirme son désir de découvrir une unité. Pour cela, il médite le sens des faits qu'il raconte. L'attention plus marquée qu'il porte à la signification morale et spirituelle des anecdotes lui permet effectivement de trouver une cohérence et donc une unité profonde. Il les inscrit dans la continuité d'une histoire sacrée unifiée par la Grâce. Trois exemples nous paraissent significatifs.

1) La destruction d'un temple païen

Le premier se situe au chant V. Martin vient de mettre en fuite un démon, qui s'était assis sur les épaules du comte Avitianus, sans que celui-ci s'en fût aperçu, et il va ensuite renverser un temple païen à Amboise. Ce sont là deux actions distinctes. Mais Paulin de Périgueux les regroupe ainsi :

> Ainsi faisait-il fuir partout de leur retraite les ennemis qu'il avait chassés ; il libérait le cœur des hommes et ne laissait pas de temples aux fugitifs. En effet tous les sanctuaires, que l'erreur vaine avait élevés, il brûlait de les ravager et de jeter au loin leurs ruines sur le sol[10].

La notion d'" ennemi " de Dieu et de l'homme lui permet de passer de l'âme tourmentée par le démon à la destruction des temples païens. La transition est habile, car elle met en parallèle le cœur des hommes, où le démon s'abrite parfois, et les sanctuaires, où des fugitifs peuvent trouver refuge. Elle repose sur l'emploi de *templum* au sens figuré, puis d'un synonyme, *fanum*, au sens propre. Le cœur des hommes peut servir de temple (*templa*) aux démons, et Martin désire détruire tous les sanctuaires païens (*quidquid fanorum*). Paulin fait comprendre que l'essentiel est le mal installé au cœur de l'homme.

(SULPICE, *Vita Martini*, 1, 7 ; 2, 1 ; 3, 3 ; 6, 1 ; PAULIN, *Vita Martini*, I, 155). Mots de liaison à valeur locale ou temporelle : *hinc* (FORTUNAT, *Vita Martini*, I, 78, 88, 149, 271, 280, 421, 472) *interea* (SULPICE, *Vita Martini*, 3, 2 ; 4, 1 ; 18, 1 ; 23, 8 ; PAULIN, *Vita Martini*, I, 140, 285 ; FORTUNAT, *Vita Martini*, I, 104, 209, 258).

8. En effet le tribraque *igitur* ne peut se trouver en début de vers. Chez Virgile, on trouve 55 fois *ergo* et seulement 3 fois *igitur*. Voir B. AXELSON, *Unpoetische Wörter : ein Beitrag zur Kenntnis der lateinischen Dichtersprache*, Lund Gleerup, 1945, p. 92.

9. SÉDULIUS, *Paschale Carmen*, III, v. 23, v. 46 : *inde*. III, v. 70, v. 103 ; V, v. 232 : *interea*. II, v. 220 ; V, v. 182 : *protinus*.

10. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 526-529 :

" sic cuncta extrusos hostes de sede fugabat,
corda hominum absoluens, profugis nec templa relinquens.
Nam quidquid uanus fanorum extruxerat error,
ardebat pronis late uastare ruinis ".

2) Le voyage en Pannonie

Le deuxième exemple permettra une double comparaison : du modèle que constitue Sulpice avec les deux *Vitae* poétiques, et de Paulin de Périgueux avec Fortunat. Alors que Martin séjourne auprès d'Hilaire, à Poitiers, et qu'il vient d'être nommé exorciste, il reçoit pendant son sommeil l'ordre d'aller rendre visite à ses parents, demeurés en Pannonie, et il part dans l'espoir de les convertir[11]. Chez Sulpice Sévère c'est donc le songe qui nous fera passer du séjour à Poitiers au voyage en Pannonie. Son récit suit l'ordre des événements. La tristesse qui accable Martin au moment de son départ place le lecteur dans l'attente d'épreuves pénibles pour le héros. Toutefois, nous ne sommes pas éclairés sur le sens de l'épisode qui va suivre.

Pour sa part, Paulin ménage une transition à cet endroit du récit, pour attirer l'attention du lecteur sur la signification spirituelle de l'épisode. La *pietas* devient le principe d'unité de la narration. Si Martin part pour la Pannonie, c'est afin de ne pas manquer aux devoirs de l'" amour terrestre " (*pietas terrena*), lui qui a déjà suivi fidèlement les préceptes de l'" amour divin " (*pietas diuina*)[12]. L'antithèse de l'" amour terrestre ", *pietas terrena*, et de l'" amour divin ", *pietas diuina*, anticipe l'interprétation. Martin est devenu exorciste par amour de Dieu et il rend visite à ses parents en raison de la piété filiale, qui est un " amour terrestre ". Ce n'est plus le songe qui sert de transition. En déplaçant et en transformant ce motif, Paulin élabore un sens neuf. Sulpice demeurait assez vague : *admonitus per soporem*, disait-il. Paulin renforce le merveilleux. Faute de la moindre allusion à un songe, l'avertissement divin n'est plus la raison du voyage. Mais un ange, envoyé par le Seigneur, protège Martin et lui ouvre la voie :

> *… et omnes*
> *a domino missus praestrauerat angelus oras*[13].

L'imagination de Paulin de Périgueux est plus concrète que celle de Sulpice Sévère. Il transpose librement le motif du songe d'après ce qu'il admet du commerce de Martin avec les anges[14]. Le songe n'était qu'un envoi ; l'ange accompagne.

Fortunat, de son côté, ne recherche pas de transition et n'introduit pas non plus le voyage de Martin auprès de ses parents en Pannonie. La succession des épisodes, à cet endroit de la *Vita Martini*, est même particulièrement heurtée, parce qu'il a omis la rencontre de Martin et d'Hilaire. Il passe directement de la

---

11. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 5, 3 : " nec multo post admonitus per soporem ut patriam parentesque, quos adhuc gentilitas detinebat, religiosa sollicitudine uisitaret, ex uoluntate sancti Hilari profectus est, multis ab eo obstrictus precibus et lacrimis ut rediret. Maestus, ut ferunt, peregrinationem illam ingressus est, contestatus fratribus multa se aduersa passurum : quod postea probauit euentus ".

12. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 191-192 :
" Exim ne pietas saltim terrena notaret,
quem tam praecipue pietas diuina regebat… "

13. *Ibid.*, I, v. 198-199.

14. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 21, 1. Voir J. AMAT, *Songes et visions, l'Au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, 1985, p. 306-307.

reddition de l'ennemi à Worms, qui marque le départ de Martin de l'armée, à la première péripétie du voyage à travers les Alpes, lorsque Martin est pris par des brigands :

> Donc le jour de la bataille était venu : l'ennemi demande la paix et, grâce aux prières d'un seul homme, la violence cessa pour toutes les armes, et seul, sans répandre le sang, Martin vainquit des troupes innombrables. Puis il tomba sur un repaire de brigands, comme il pensait traverser les Alpes, et fut conduit par l'un d'eux, les mains attachées derrière le dos, à l'heure de sa mort, il cherche à être utile à son ennemi, le voleur se met à croire, pendant que Martin lui prêche qu'il faut honorer Dieu, et celui qui a voulu donner la mort, reçoit le salut par sa bouche[15].

Un simple *hinc* sert de liaison. Fortunat ne fait précéder son récit d'aucune indication sur un sens qu'il donnerait à l'épisode. Martin semble emporté dans une série de péripéties. Cet effet est rendu sensible par l'emploi successif de quatre participes, *incedens*, *ratus*, *deductus*, *tractans* et par l'emploi de *incedo* au sens de *incido*, " tomber dans ", avec l'idée d'un accident[16].

3) L'enterrement païen

Le troisième exemple montre bien que Paulin de Périgueux cherche moins à rédiger une transition qu'à dégager le sens spirituel des actes de Martin. Lorsque Martin arrête un enterrement païen, en frappant de paralysie les membres du cortège, Paulin place cet acte sous la responsabilité de la Grâce, qui partout accompagne le thaumaturge. Elle est ici personnifiée :

> En effet toujours sa compagne inséparable, la Grâce, est attachée au saint, et la limite marquée des lieux ne l'arrête pas. S'il marche, elle le suit ; s'il demeure, elle demeure fidèlement avec lui ; s'il a une raison de voyager, joyeuse, elle accompagne ses pas[17].

Cette évocation, dont il n'y a aucune trace chez Sulpice, donne de l'allégresse au rythme du récit. Fortunat, quant à lui, aborde simplement le même épisode d'une manière abrupte :

---

15. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 75-82 :
" Venerat ergo dies belli : pacem expetit hostis
atque, orante uno, cecidit furor omnibus armis
innumerasque acies solus sine sanguine uicit.
Hinc loca latronum incedens, ratus ire per Alpes,
uinctis post tergum manibus deductus ab uno,
tempore sub mortis hostis conpendia tractans,
credit latro, deum dum praedicat iste colendum,
et dare qui uoluit mortem capit ore salutem ".

16. Il y a une confusion phonétique entre ces deux verbes. Voir ThLL, *s. v.*, VII 1, col. 858.

17. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 224-227 :
" nam semper sancto comes indiscreta cohaeret
gratia nec certo cohibetur fine locorum.
progressum sequitur, manet indiuulsa manenti,
si sit causa uiae, gaudens comitatur euntem ".

Quelque temps après, comme il entreprend un voyage, Martin rencontre soudain un convoi funèbre païen, accompagné d'un cortège religieux[18].

Tout comme la *Rhétorique à Hérennius* recommande de donner un aperçu de la cause, pour rendre les auditeurs plus attentifs[19], Paulin de Périgueux fait précéder sa narration d'un bref résumé, pour s'assurer de la part du public une attention plus soutenue. Quintilien énonce un second précepte : il recommande de préparer l'auditeur à la conclusion, qui sera tirée de la narration[20]. Paulin applique aussi le principe de l'*utilitas*. Il dépasse le caractère singulier et anecdotique de l'épisode, pour lui donner un sens spirituel. Le voyage de Martin en Pannonie était la continuité idéale de l'amour terrestre avec l'amour divin. Les païens immobilisés dans leur marche prouvaient la présence de la Grâce aux côtés de Martin. Juvencus utilise le même procédé[21].

Or, plus Paulin de Périgueux progresse dans sa transposition poétique du texte de Sulpice, plus il trouve de liens entre les épisodes. La simple liste des éléments de transition qu'il improvise le montre[22]. C'est là, tout d'abord, le signe d'une plus grande liberté à l'égard de son modèle comme d'une maîtrise croissante de son sujet ; ensuite, si l'ordre chronologique pouvait suffire, quand il s'agissait des premiers événements de la vie de Martin, le poète veut montrer qu'un lien existe désormais entre les actes du thaumaturge accompli. L'unité du récit traduit alors la permanence et l'action de sa *uirtus*. L'utilisation des transitions sert le dessein d'un poète qui veut édifier son lecteur. A travers la diversité des actions de Martin, il faut discerner l'amour de Dieu toujours à l'œuvre.

B. *Le dépassement du contexte historique*

A la manière d'un historien, Sulpice Sévère transmettait avec précision les noms de personne et de lieu. Il veut apporter un témoignage digne de foi : " Je

---

18. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 235-236 :
" Post iter arripiens comitatu religioso
exequiis subito gentilibus obuius exit ".

19. *Rhet. ad Her.*, I, 4, 7 : " dociles auditores habere poterimus, si summam causae breuiter exponemus et si adtentos eos faciemus ".

20. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, IV, 2, 54 : " ne illud quidem fuerit inutile, semina quaedam probationem spargere, uerum sic ut narrationem esse meminerimus, non probationem ".

21. Il annonce la leçon à tirer de la parabole du semeur (*Matthieu*, 13, 3-8), en anticipant l'interprétation allégorique : *illa cadunt diuersa solo sortemque locorum pro uirtute ferunt* (*Euangeliorum libri quattuor*, II, v. 739-740). L'expression *pro uirtute* donne un sens allégorique aux semailles et invite le lecteur à ne pas s'en tenir à l'interprétation littérale. Voir M. ROBERTS, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool, 1985, p. 162-163.

22. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 146-147 ; v. 227-228 ; v. 250-255 ; 429-430 ; v. 539-544 ; III, v. 144-151 ; v. 260-265 ; IV, v. 148-149 ; v. 292-297 ; v. 464-465 ; v. 540-541 ; v. 594-596 ; V, v. 1-18 ; v. 101-103 ; v. 253-257 ; v. 433-435 ; v. 637-650 ; v. 736-740 ; v. 787-798.

conjure ceux qui vont me lire d'ajouter foi à mes paroles, et de penser que je n'ai rien écrit qui ne fût bien connu et avéré[23]. ". Les noms propres sont un gage de vérité et de cette historicité dont l'apologète a besoin. Paulin de Périgueux renonce aux précisions historiques de Sulpice Sévère, qu'il appelle lui-même *scrutator cautus ueri fidusque relator*[24], pour donner de la *Vita Martini* une version plus accessible au lecteur du Ve siècle. Il ne lui est plus nécessaire d'apporter au lecteur des preuves historiques, mais il pourra l'édifier en lui présentant un modèle, facile à transposer dans son univers. La présence des noms propres risquerait d'écarter le lecteur, qui pourrait se sentir étranger à l'univers de Martin. Aussi bien remplace-t-il souvent le nom propre par le nom commun.

Le nom de *Gallinaria*[25] se réduit à un simple *insula*[26], *Claudiomagus uicus*[27] n'est plus que *uicus*[28]. Néanmoins, Paulin n'oublie pas de nommer la ville de Tours, même s'il la désigne ensuite comme " la ville citée plus haut "[29]. Si donc il s'en tient au nom propre, c'est qu'il a une intention particulière : ou il établit le lien qu'on attend entre Martin et la ville de Tours, ou il retient un nom parce qu'il est ancien. Par exemple il cite *Ambacia*, le premier nom donné à la ville d'Amboise :

> *Ambatiae nomen priscum prior incola dixit*[30].

Il insiste sur *prior* et *priscum*.

Certains noms de personne, rencontrés chez Sulpice Sévère, sont remplacés par un simple *quidam*, qu'on trouve au vers 23 du livre II à la place de Rusticius[31] ; et au vers 772 du livre V au lieu de *quidam Aegyptius negotiator*[32]. Il fait disparaître le commerçant et l'Egyptien. Quelques personnages sont désignés de préférence par leur fonction. Marcellus[33] est appelé *presbyter*[34], le diacre Cato, *diaconus*[35]. Si le poète retient parfois un nom, c'est alors pour en tirer un jeu de mots[36] ou lancer une pointe. Sulpice Sévère évoquait la noble

---

23. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 1, 9 : " Obsecro autem eos qui lecturi sunt, ut fidem dictis adhibeant, neque me quicquam nisi conpertum et probatum scripsisse arbitrentur ".

24. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 205.

25. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 6, 5.

26. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 265.

27. SULPICE SÉVÈRE, *Dial*. II, 8, 7.

28. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 424.

29. *Ibid*., V, v. 492 : " parcebat paulum Turonorum mitior urbi " ; V, v. 530 : " haut longo spatio praefata amotus ab urbe ".

30. *Ibid*., V, v. 533.

31. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 9, 1.

32. *Id*., *Dial*. III, 14, 2.

33. SULPICE SÉVÈRE, *Dial*. III, 8, 5.

34. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 547.

35. *Ibid*., V, v. 660.

36. DAMASE, *Epigrammata*, *Carmen* 59, *Elogium S. Felicis*, v. 1, éd. A. Ferrua, p. 214 : " Corpore mente animo pariterq. de nomine Felix " ; ISIDORE DE SÉVILLE, *De uiris*

origine d'un jeune homme appelé *Clarus*[37]. Paulin de Périgueux joue sur la signification de l'adjectif *clarus* et écrit : *iuuenis factoque et nomine Clarus* (III, v. 267).

Mais Paulin s'attachera à citer le nom de personnages de l'Etat ou de notables, dont l'importance sociale sert à rehausser le prestige des actes de Martin et dont la conversion a une valeur exemplaire. Sulpice évoquait le rang de Lupicinus, *honoratus secundum saeculum uir*[38], dont Martin ressuscite un jeune esclave, mais sans en conclure que ce personnage a été choisi en raison de son rang, pour être le témoin d'un miracle. Paulin a une analyse sociale du phénomène de la conversion en Gaule. Il est vrai qu'au siècle de Sulpice Sévère la conversion des aristocrates aquitains a favorisé les progrès du christianisme[39]. Paulin pousse le prestige de Lupicinus jusqu'à l'hyperbole, en prétendant que " ses qualités l'ont presque rendu célèbre à travers l'univers, afin que, grâce à un si grand témoin, la gloire de Martin soit affermie et brille davantage pour attirer par de si nombreux miracles la foule ignorante[40] ". Les puissants stimuleront les humbles par leur exemple. Le poète insiste aussi sur la condition sociale du préfet Arborius, qui vit un jour resplendir des pierreries aux doigts de Martin. Le saint est véritablement envoyé par Dieu, qui choisit des hommes haut placés destinés à être témoins de ses prodiges et que le saint a mission de convertir :

> Dieu voulut souvent faire révéler par d'illustres personnages le mérite sublime du bienheureux, pour que grâce à ces témoins que la gloire du monde avait élevés très haut, les signes de ses miracles répandus parmi les peuples brillent avec plus d'éclat[41].

Si Paulin évite les noms propres, ce n'est pas parce qu'il est difficile de les insérer dans l'hexamètre dactylique[42], car Fortunat, qui est plus proche de Sulpice, les conserve : *Rusticius* (I, v. 204), *Tetradius* (I, v. 429), et même

---

illustribus, chap. II, l. 1-2, éd. C. Codoñer Merino, p. 135 : " Itacius Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio Clarus ".

37. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 23, 1.

38. *Ibid.*, 8, 1.

39. Nora K. CHADWICK, *Poetry and Letters in Early Christian Gaul,* Londres, s.d. (1955) ; J. FONTAINE, " Les courants spirituels dans l'Aquitaine des IVe et Ve siècles ", *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 54, Juin 94, p. 16-20.

40. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 368-372 :

" nam dum contiguum Lupicini praeterit agrum,
non humilis paruique hominis, sed paene per orbem
insignis uirtute uiri, quo clarior inde
gloria per tantum testem firmata pateret
indoctam inliciens tot per miracula plebem ".

41. *Ibid.*, V, v. 695-698 :

" Saepe deus uoluit meritum sublime beati
inlustres proferre uiros, quo clarius illis
testibus, extulerat penitus quos gloria mundi,
prolata in populos uirtutum signa micarent ".

42. A. Huber a pensé que Paulin évitait les noms propres, parce qu'ils créaient des difficultés dans le vers. Voir A. HUBER, *Die poetische Bearbeitung der Vita S. Martini des Sulpicius Severus durch Paulinus von Périgueux*, Phil. Diss., Kempten, 1901, p. 24.

Aegyptius unus (IV, v. 415). Cela prouve que Paulin aussi aurait pu les conserver. En fait il cherche à conférer une valeur générale à des faits particuliers et à rendre son propos édifiant. Il élargit le sens de la *Vita Martini* et dépasse le contexte trop défini que dessinent les noms propres, pour permettre au lecteur d'imaginer chaque scène dans un cadre qui pourrait être le sien.

Les indications temporelles fournies par Paulin de Périgueux sont vagues, mais celles de Sulpice, qui commence souvent son récit par *quo tempore* ou *quodam tempore*[43], l'étaient déjà. Mais lorsque Sulpice Sévère indique l'âge de Martin, aux grandes étapes de sa progression vers Dieu[44], Paulin de Périgueux le suit avec fidélité. Sa formulation est seulement plus poétique. Ainsi évoque-t-il le baptême à dix-huit ans : " Il n'avait pas encore accompli les deux années qui le séparaient de ses quatre lustres[45] ". Il indique le nombre d'années qui manquent pour faire un total de vingt ans, comme Martial, dans son épitaphe pour Erotion, indiquait qu'il ne manquait que six jours à la petite fille pour atteindre les six ans[46]. Il insiste, par cette expression, sur la jeunesse et respecte la symbolique des nombres à laquelle Sulpice Sévère s'était attaché.

C. *L'enseignement moral et spirituel*

Paulin de Périgueux atténue donc ce qui pourrait créer une distance entre son lecteur et le contexte dans lequel s'est déroulée la vie de Martin, et il tire des enseignements moraux et spirituels des actes de Martin. Il ajoute des épithètes et des périphrases, des *ekphraseis* ou des *sententiae* qui vont infléchir le récit dans le sens de l'édification.

1) Les épithètes et les périphrases

La fréquence des épithètes laudatives comme *clarus*, *insignis* ou *sublimis*, introduit d'emblée un commentaire moral à l'intérieur d'un récit dramatique. En une quinzaine de vers, Paulin répète : *Martini insignia* (I, v. 10), *genitor clarus* (I, v. 13), *patribus claris* (I, v. 14), *sublimi pectore* (I, v. 23), *tanti sublimis gloria facti* (I, v. 25). Le recours à une qualification de ce type est évidemment un procédé habituel de l'hagiographie.

Pour servir l'édification, Paulin de Périgueux préfère parfois des périphrases à l'expression directe. Le baptême est appelé *mystica fontis unda*[47], la mort, *funus carnis* " la mort de la chair " :

---

43. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 3, 1 ; 21, 2 : " quodam tempore " ; 6, 5 ; 7, 1 : " quo tempore " ; 17, 5 : " per idem tempus " ; 17, 1 : " eodem tempore " ; 5, 1 ; 8, 1 : " nec multo post ".

44. *Ibid.*, 3, 5 : " cum esset annorum duodeuiginti, ad baptismum conuolauit ".

45. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 126 : " quattuor a lustris geminos minus egerat annos ".

46. MARTIAL, V, 34, v. 5-6.

47. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 319.

> mais la piété sincère des frères se lamentait, profondément attristée, sur le cadavre inanimé, s'affligeant pour le supplice de leur frère, non pour la mort de sa chair[48].

L'expression suggère que la mort pour un chrétien est seulement la perte de la chair, qu'il ne faut pas déplorer, et que la mort est un commencement. Les périphrases sont fréquentes dans les épopées bibliques pour évoquer le baptême, la mort, la résurrection[49].

Mais le commentaire alourdit parfois le récit et l'interrompt. Ainsi, Paulin de Périgueux aborde le processus par lequel Martin ressuscite un catéchumène. Avant lui, Sulpice Sévère avait décrit une véritable visitation spirituelle, par laquelle la puissance divine vient en Martin :

> Il s'étend sur les membres inanimés du frère défunt. Quand il se fut abîmé quelque temps dans la prière, et que l'Esprit lui eut fait sentir la présence de la vertu du Seigneur, il se redressa légèrement et, le regard fixé sur le visage du défunt, il attendait avec une confiance absolue l'effet de sa prière et de la miséricorde du Seigneur[50].

Paulin traduit moins bien que Sulpice ce sentiment de la présence divine, proche des expériences des grands mystiques :

> Alors il se jeta sur son ami privé de vie, il embrasse de tous ses membres le corps glacé, exhalant un léger souffle sur sa bouche raidie. Mais l'espoir entier est totalement tourné vers le Seigneur : la bonté divine, qui se manifeste habituellement, est sollicitée, la miséricorde de Dieu, qu'il connaît bien, est réclamée, et c'est en croyant qu'il mérite la récompense de sa foi. (335) La confiance d'un cœur pur a vu que Dieu était là et ses entrailles ont senti que quelque chose s'accomplissait grâce aux souffles pieux[51].

Il montre que le miracle est une récompense de la foi et une réponse de Dieu à la prière de Martin, mais ce qui était une description du processus de la résurrection sur le mode biblique devient un commentaire où pèsent les redondances.

Les *ekphraseis* sont plus habiles. L'enseignement spirituel se dégage plus aisément d'une description où la portée morale l'emporte sur l'élaboration poétique.

---

48. *Ibid.*, I, v. 322-324.

49. M. ROBERTS, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity,* Liverpool, 1985, p. 151-153.

50. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 7, 3 : " super exanimata defuncti fratris membra prosternitur. Et cum aliquandiu orationi incubuisset sensissetque per spiritum Domini adesse uirtutem, erectus paululum et in defuncti ora defixus, orationis suae ac misericordiae Domini intrepidus expectabat euentum. "

51. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 329-336 :

" tum super exanimum sese proiecit amicum,
cunctis frigentes membris conplectitur artus
adspirans tenuem super ora rigentia flatum.
attamen ad dominum penitus spes tota refertur :
adsueta oratur pietas, miseratio nota
poscitur et meritum fidei credendo meretur.
uidit adesse deum puri fiducia cordis,
effectumque piis senserunt uiscera flabris. "

2) Les ekphraseis

A l'époque de Paulin de Périgueux, la littérature est marquée par l'" esprit précieux[52] ". L'ornementation devient foisonnante. La recherche de l'*ornata sententiarum concinnitas*[53] est poussée à l'extrême. Si Horace émettait des réserves au sujet des *purpurei panni*[54], les poètes de l'Antiquité tardive affectionnent au contraire l'*ekphrasis*[55]. La rhétorique du barreau lui avait déjà fait une large place. Quintilien juge utiles des digressions de plusieurs sortes, notamment " des éloges de personnes et de lieux, des descriptions de régions, des exposés de certains faits, ou même de légendes[56] ". Des poètes, qui se donnent pour tâche de récrire et souvent d'amplifier un récit composé en prose, trouvent dans la digression et plus particulièrement dans l'*ekphrasis* un moyen d'enrichir leur *narratio* et de la rendre plus plaisante. En cela, les hagiographes de Martin ont recours à la même technique que les auteurs d'épopées bibliques. L'*ekphrasis* est fréquente dans les paraphrases de l'Ancien Testament[57].

On trouve chez Paulin de Périgueux l'*ekphrasis* du site de Marmoutier (II, v. 94-111), du festin chez l'empereur Maxime (III, v. 90-113), de la prairie fleurie, que Martin évoque dans sa parabole sur la virginité (IV, v. 554-579), des tortures infligées par Avitianus aux prisonniers (V, v. 257-294), des ravages dus à la grêle (V, v. 436-458), de la tour renversée par Martin (V, v. 534-544), d'un ouragan (V, v. 566-581), d'un serpent (V, v. 619-625), d'une tempête (V, v. 740-771) et d'une épidémie (V, v. 800-821). Il présente à son lecteur les *loci*

---

52. A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire*, Paris, Belles Lettres, 1943.

53. CICÉRON, *Brutus*, 325.

54. HORACE, *Art poétique*, v. 14-18 :

" Inceptis grauibus plerumque et magna professis
purpureus, late qui splendeat, unus et alter
adsuitur pannus, cum lucus et ara Dianae
et properantis aquae per amoenos ambitus agros
aut flumen Rhenum aut pluuius describitur arcus ".

55. Sidoine Apollinaire a d'ailleurs mal compris le passage de l'*Art poétique* et a cru que son auteur recommandait l'*ekphrasis*. SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.*, XXII, 6, éd. Loyen, t. 1, p. 143. Il adresse à Pontius Léontius une épigramme de sa composition et justifie, en citant à tort Horace, les nombreuses descriptions qu'il a développées pour donner plus d'ampleur à ce genre poétique.

56. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, IV, 3, 12. Il prend pour exemple Cicéron qui décrit le site d'Henna et raconte l'enlèvement de Proserpine dans le *De signis* (*Verrines*, IV, 48, 106 ; 49, 108).

57. La *Genèse* donne lieu à la description du jardin d'Eden : CYPRIANUS GALLUS, *Heptateuchos*, *Genesis*, v. 50-63 ; CLAUDIUS MARIUS VICTORIUS, *Alethia*, I, v. 223-251 ; AVIT, *De spiritalis historiae gestis*, I, v. 193-257 ; DRACONTIUS, *Laud.*, I, v. 180-205. Description du Déluge : CYPRIANUS GALLUS, *Heptateuchos*, *Genesis*, v. 243-249 ; CLAUDIUS MARIUS VICTORIUS, *Alethia*, II, v. 455-481 ; AVIT, *De spiritalis historiae gestis*, IV, v. 429-492 ; DRACONTIUS, *Laud.*, II, v. 369-407. La traversée de la Mer Rouge : AVIT, *De spiritalis historiae gestis*, V, v. 526-703 ; CYPRIANUS GALLUS, *Heptateuchos*, *Exodus*, v. 485-500 ; DRACONTIUS, *Laud.*, II, v. 794-818.

des écoles des rhéteurs. L'*ekphrasis* de la prairie fleurie (IV, v. 554-579) se trouve chez Achille Tatius[58] et celle de la tempête imite le passage de Virgile (*Aen.*, I, v. 81 sv.).

Mais Paulin de Périgueux, comme Paulin de Nole, évite le plus souvent l'ornementation raffinée et la concision typiques de l'esthétique de la poésie de l'Antiquité tardive. Il préfère les structures plus amples et les propositions parallèles qui sont caractéristiques du *Carmen paschale* de Sédulius. Lorsqu'une scène de genre comme la pêche d'un poisson pour le repas pascal de Martin s'impose à lui, en raison de son caractère conventionnel et de la réminiscence d'Ausone, il insiste particulièrement sur sa portée morale et spirituelle. L'élaboration formelle d'une telle scène ne semble jamais gratuite. Voici comment il décrit la mort du poisson que prend un diacre :

Lubrica nudatis uix haeret praeda lacertis,
concussa et madidis iam paene elabitur ulnis,
donec paulatim cognata elementa relinquens
efflaret tenuem moribundus in aere uitam
oraque languidulo tremulus reseraret hiatu,
reiectae adplaudens segni motamine caudae[59].

Ses bras nus ont peine à retenir la proie glissante, qui se débat et échappe déjà presque à leur étreinte humide, jusqu'à ce que, quittant peu à peu son élément naturel, elle exhale en mourant sa faible vie dans l'air et ouvre, palpitante, sa bouche en un bâillement languissant. Elle frappe l'air d'un mouvement indolent de sa queue qui retombe.

La *Moselle* d'Ausone n'est pas loin :

Exultant udae super arida saxa rapinae
luciferique pauent letalia tela diei.
cuique sub amne suo mansit uigor, aere nostro
segnis anhelatis uitam consumit in auris.
iam piger inualido uibratur corpore plausus,
torpida supremos patitur iam cauda tremores,
nec coeunt rictus, haustas sed hiatibus auras
reddit mortiferos expirans branchia flatus[60].

La capture humide bondit au-dessus des rochers secs et redoute les traits mortels du jour lumineux. Ce poisson, qui, au fond de son fleuve, a conservé sa vigueur, s'affaiblit dans notre atmosphère et épuise sa vie, en haletant dans l'air. Déjà son corps impuissant n'est plus secoué que de battements sans force, sa queue engourdie subit déjà les derniers tremblements, sa gueule ne se ferme plus, mais ses branchies rejettent l'air qu'elles ont absorbé et exhalent le souffle de la mort.

---

58. ACHILLE TATIUS, *Roman de Leucippé et Clitophon*, éd. J.-Ph. Garnaud, *CUF*, Paris, 1991, I, 15, 2-8 (description du jardin de la maison de Clitophon). Voir A. BILLAULT, " Approche du problème de l' [Ekfrasi" dans les romans grecs ", *BAGB*, 1979, 2, p. 199-204 ; *La création romanesque dans la littérature grecque à l'époque impériale*, Paris, 1991, p. 245-301.

59. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 678-683.

60. AUSONE, *Moselle*, v. 259-266.

Le thème descriptif de la pêche et du pêcheur peut sembler si usé qu'il ne suscite guère d'émotion chez le lecteur en raison de la froideur de ces jeux formels[61]. Chez Paulin, la réussite et la vie du tableau tiennent au détail des bras nus (*nudatis lacertis*), puis humides (*madidis ulnis*) du pêcheur, qui lutte pour retenir le poisson. Cette lutte est présentée à travers l'antithèse *haeret* / *elabitur*, dont l'opposition est soulignée par la synonymie de *uix* et *paene*. La variation joue sur la ressemblance et la différence. La variation synonymique de *lacertis* et de *ulnis* est mise en valeur par le choix de la même place à l'intérieur du vers. Cependant *ulna* appartient au registre de l'élégie[62] et évoque la tendresse, tandis que *lacertus* signifie la force musclée de l'épopée[63]. Ausone et Paulin de Périgueux évoquent tous les deux l'élément naturel dont l'ésox a été tiré, le premier par *amne suo*, le second par *cognata elementa*. Le vocabulaire de base est commun aux deux textes. Les mots *moribundus*, *aere*, *uitam*, *tremulus*, *hiatu*, *adplaudens*, *segni*, *caudae* se trouvent déjà dans la *Moselle* sous la même forme ou à travers des mots de même famille. Mais on voit que Paulin réduit l'antithèse de l'eau et de l'air à deux vers (v. 680-681) au lieu de quatre chez Ausone (v. 259-262) et préfère les variations synonymiques aux énumérations. Les deux propositions introduites par *donec* sont un exemple d'*interpretatio*. Elles signifient toutes les deux que le poisson exhale sa vie, mais les mots sont différents. Le désir de Paulin d'insérer finement ce tableau dans son contexte le garde de la gratuité des jeux formels. Il conforme sa version de la *Vita Martini* aux principes énoncés par Augustin dans le *De doctrina christiana* et tire la leçon de ce passage. Le poisson vient vers le diacre auquel Martin a prédit : " Tes filets renfermeront bientôt une proie captive[64] ". Paulin compare cette pêche à la pêche miraculeuse ordonnée par le Christ dans l'Evangile de *Luc*[65] ou de *Jean*[66]. Il lui importe surtout d'établir une continuité entre la *Vita Martini* et l'Evangile :

> O Martin, vrai miroir de la puissance éternelle, ces dons répandus sur toi découlent de celui-là même qui ordonna jadis à ses disciples, fatigués en vain par leurs efforts de la nuit, de jeter leurs filets, qui envoya dans leurs rets un butin nombreux, qui réserva pour le festin sacré, des poissons choisis (*lectos pisces*), qu'il arracha au tourbillon du monde, pour les attirer vers le Seigneur par la doctrine de la sainte foi[67].

Les " poissons choisis " évoquent les premiers disciples appelés par le Christ, dans *Matthieu*, afin qu'ils soient des " pêcheurs d'hommes[68] ". Ils sont choisis et arrachés au monde. Le " festin sacré " est à la fois l'eucharistie, à laquelle est

---

61. J. FONTAINE, " Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IVe siècle : Ausone, Ambroise, Ammien ", *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Fondation Hardt, Entretiens 23, Vandœuvres, 1977, p. 445.

62. CATULLE, 17, v. 13 ; PROPERCE, II, 18, v. 9 ; OVIDE, *Métamorphoses*, VII, v. 847.

63. SILIUS ITALICUS, I, v. 262.

64. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 668.

65. *Luc*, 5, 1-11.

66. *Jean*, 21, 6.

67. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 688-694.

68. *Matthieu*, 4, 19.

convié le peuple des fidèles et le dernier repas du Christ, où sont présents les disciples. Paulin de Périgueux file la métaphore de la pêche en imaginant le butin humain de cette pêche du Christ, qui est lui-même un pêcheur d'hommes. Il fait preuve d'une grande habileté, en jouant sur le sens propre et le sens figuré, pour faire culminer la description très réussie du poisson qui se débat dans les bras mouillés du pêcheur sur une louange et une évocation néo-testamentaire. Il dépasse l'anecdote de la pêche, pour le repas pascal de Martin, et met en lumière la signification spirituelle du passage, sans avoir recours à un commentaire moral qui briserait l'élan poétique.

Dans le même épisode, Fortunat recherche la pointe brillante et conclut par un paradoxe : le poisson préfère mourir pour fournir le repas pascal de Martin plutôt que de vivre[69]. Le poisson est appelé *praeda natatilis*, la " proie qui nage ". Cette périphrase donne un ton précieux au passage, dont Fortunat a donné une interprétation beaucoup moins riche que celle de Paulin de Périgueux, qui, lui, a su en tirer la signification évangélique. Il met également l'emploi de la *sententia* au service d'un dessein édifiant.

3) Les sententiae

Paulin recherche parfois une forme brève et dense, pour résumer le contenu spirituel d'un épisode. Il conclut la scène de l'enterrement païen, que Martin arrête[70], par une *sententia* paradoxale :

> *ius habuit uincire uagos, dissoluere uinctos*[71].
>
> Il eut le droit d'entraver les errants et de délier les entravés.

Cette *sententia* renferme une antithèse (*uincire / dissoluere*) et un polyptote, qui rapproche deux formes du verbe *uincire*, l'infinitif et le participe passé. Les païens sont arrêtés dans leur marche, mais en même temps Martin les convertit au christianisme, en leur démontrant l'efficacité de ses pouvoirs. Il délivre donc leurs âmes de l'erreur. La dimension sotériologique du passage est contenue dans ce vers.

Sulpice avait brièvement traité le récit de la conversion de la mère de Martin :

> Ainsi, comme il en avait conçu l'intention, Martin délivra sa mère de l'erreur du paganisme, alors que son père persévérait dans le mal ; pourtant il sauva plusieurs personnes par son exemple[72].

Mais Paulin conclut l'épisode en ajoutant le paradoxe de la mère enfantée par son propre enfant :

> O heureuse femme, d'avoir mis au monde dans un si grand enfantement un fils, par lequel elle est née à Dieu et devenue en un seul accouchement à la fois mère

---

69. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 303-304.

70. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, ch. 12.

71. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 250.

72. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 6, 3 : " Itaque, ut animo ac mente conceperat, matrem gentilitatis absoluit errore, patre in malis perseuerante ; plures tamen suo saluauit exemplo ".

> et enfant ! Génitrice, qui devait être engendrée, elle a auparavant fait naître de son heureux sein celui dont elle a reçu maintenant la vie par le baptême[73].

Il cherche à mettre en lumière le sens théologique du passage. Il passe d'une relative (*natum per quem nata est*), dans laquelle il rapproche le masculin *natus* et le féminin *nata*, à la coordination (*et mater et infans*), et enfin à l'*adnominatio* (*genetrix generanda*). Il accumule des termes quasi synonymes : *partus* et *puerperium*, *nascor* et *orior*, *enitor*, *pario* et *genero*, *mater* et *genetrix*, *natus* et *infans*. Mais l'emploi du mot *genetrix* évoque la mère de Jésus, car Augustin et Prudence l'ont utilisé dans ce sens[74] et le paradoxe de la mère, qui engendre son fils, qui lui-même l'engendre, justifie ce rapprochement, qui se trouvait déjà chez Sédulius, dans le *Paschale carmen*, à propos de la Vierge[75]. Paulin semble épuiser sa matière en saturant l'expression, mais il ne se contente pas de rechercher l'ornementation, il ajoute une interprétation théologique. Il rapproche la mère de Martin de la Vierge et Martin du Christ.

Il recherche aussi les contrastes de l'antithèse, qui en quelques mots expriment une pointe assez subtile : " à peine âgé de dix ans, Martin a le caractère d'un vieillard ", " il a déjà les mérites d'un moine, mais n'est soldat que par le nom[76] ". L'opposition de la lumière et de la nuit sert à traduire le pouvoir que Martin acquiert sur les paysans, en les délivrant du paganisme : *inlustrans ueterem doctrinae lumine noctem* (II, v. 479). La guérison de la muette de Chartres est perçue à travers une série d'antithèses, où culmine l'intensité dramatique du passage[77]. Paulin emploie souvent le type d'antithèse qui rapproche des éléments pour les délimiter : " non ceci…, mais ". Il exprime ainsi le lien entre Martin et son serviteur, qu'il traite comme son égal : " non pas assujetti par le travail, mais serviteur seulement par le nom[78] ".

La *sententia* de conclusion, que Paulin pratique, a été aussi employée dans la paraphrase biblique. Sédulius achève souvent un épisode par une remarque, dont la nature gnomique est rehaussée par une anaphore ou un *isokolon*, un paradoxe

---

73. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 232-235 :

" o tanto partu felix enixaque natum,
per quem nata deo est, unoque et mater et infans
facta puerperio ! genetrix generanda beato
ante utero peperit, per quem nunc orta lauacro est. "

74. AUGUSTIN, *Sermons*, 186, 1, 1 : " deus homo genitrici suae praestitit " ; PRUDENCE, *Psychomachie*, v. 384 : " dei genitricem ".

75. SÉDULIUS, *Paschale carmen*, II, v. 40 : " Virgo sinus gaudetque suum paritura parentem. ". Le concile d'Ephèse, en 431, a défini la Vierge comme mère de Dieu. A partir de là, elle peut donc être mère d'elle-même. Voir FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, t. 4, Paris, 1948, p. 170, n. 2.

76. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 16 : " uix etenim decimo, senior iam moribus, anno " ; I, v. 135 : " iam meritis monachus, sed solo nomine miles ".

77. *Ibid.*, V, v. 77-80 :

" tum sublimi animo erectus, sed corpore pronus,
sursum cor sanctum statuens, sed membra deorsum,
carne iacet, sed mente uiget. conscendit in altum
mens coniuncta deo, premitur iactantia carnis ".

78. *Ibid.*, I, v. 44 : " non opere adstrictum, sed solum nomine seruum ".

ou une antithèse[79]. Le rhéteur marseillais, Claudius Marius Victorius, dans son *Alethia*, composée à l'usage de ses élèves, conclut ainsi le passage consacré à la construction de la tour de Babel et à la confusion des langues : *periit cognatio tota, / gentem lingua fecit*[80]. Par une *sententia*, qui contient une antithèse et un chiasme, il exprime l'idée que les hommes s'associent avec ceux qu'ils peuvent comprendre pour former des peuples. Il passe de la conséquence psychologique à la conséquence ethnologique. La *sententia* n'a pas simplement une fonction ornementale. Elle donne un éclairage nouveau. L'évêque gallo-romain Avit de Vienne, qui recherche l'aridité et se défie des métaphores propres à la poésie, fait cependant culminer sur ces mots sa description du déluge : *totus iam denique mundus / Axis et unda fuit*[81]. Cette brève phrase ne conclut pas seulement le passage. Elle renferme un sens sotériologique : l'inondation doit être complète, afin qu'une nouvelle race d'hommes puisse naître. Ces deux exemples, empruntés à des œuvres qui ont une intention esthétique différente, illustrent bien la fonction des *sententiae* de conclusion. Elles concentrent la signification essentielle du passage et donnent la clé de son interprétation. Paulin de Périgueux travaille ses traits dans le même sens, tandis que Fortunat est moins didactique et recherche les pouvoirs d'évocation propres à la poésie.

II. – Venance Fortunat : les limites du récit

Ce n'est pas grâce à des moyens véritablement narratifs que Fortunat transforme la *Vita Martini* et les *Dialogues* de Sulpice Sévère. Le récit est réduit à quelques traits, résumé en une *sententia* ou délaissé au profit de digressions descriptives ou d'énumérations que le poète travaille comme des éléments autonomes selon le " style d'orfèvre ".

A. *Une stylisation du récit*

Sulpice Sévère raconte dans le détail les circonstances, les faits et gestes de Martin, ainsi que les oppositions qu'il rencontre. Au contraire, Fortunat réduit l'action à une attitude ou un simple geste. Il donne une représentation stylisée de l'action. Nous avons déjà cité en exemple l'épisode où Martin demande son congé de l'armée et où l'ennemi se rend. L'absence de transition entre les épisodes et le rythme heurté du récit contrastent avec la continuité voulue par Paulin. Mais ce passage est aussi représentatif de la simplification du récit. Sulpice Sévère consacre vingt-huit lignes à l'épisode ; Paulin de Périgueux, trente-neuf vers, Fortunat, dix vers seulement. Voici le dénouement :

---

79. Sédulius, *Paschale carmen*, I, v. 159 et 191 ; II, v. 262 ; III, v. 188 et 198 ; IV, v. 39, 124, 250 ; V, 82, 138, 251.

80. Claudius Marius Victorius, *Alethia*, III, v. 273-274, *CSEL*, t. 16, p. 416.

81. Avit, *De spiritalis historiae gestis*, IV, *De diluuio mundi*, v. 520-521, *MGH*, *AA*, VI, 2, p. 250.

> Donc le jour de la bataille était venu : l'ennemi demande la paix et, grâce aux prières d'un seul homme, la violence cessa pour toutes les armes, et seul, sans répandre le sang, Martin vainquit des troupes innombrables[82].

La densité de la scène ne laisse plus voir que le saint en prière. L'action est réduite à une attitude. *Uno* s'oppose à *omnibus*, *solus* à *innumeras*.

Fortunat supprime volontiers les témoins. Il représente Martin seul face au lépreux qu'il rencontre à Paris[83]. Les " foules considérables " qui suivent Martin, dans le récit de Sulpice, ne sont plus là[84]. Les badauds médisants, les témoins de la scène, qui intéressent autant Paulin de Périgueux que les protagonistes, car ils pourront faire connaître les miracles de Martin, ont disparu[85]. De même la communauté des frères, en pleurs devant le cadavre d'un catéchumène, ou la foule, en larmes devant le corps de l'esclave de Lupicinus. Fortunat laisse vide l'espace autour du saint, simplifie le contenu narratif de l'épisode et accélère le rythme, non seulement en supprimant toutes les circonstances secondaires, mais encore en faisant de Martin un homme pressé. Il le montre arrivant en hâte (*celerans*), dans le domaine de Lupicinus :

> Comme, enfin, Martin, à pas pressés, longeait le domaine de Lupicinus, il apprit qu'un esclave venait – hélas ! – d'être enlevé par une mort cruelle, en se brisant le cou, par une pendaison sauvage[86].

Il entre dans Paris à pas pressés (*concite*) :

> Peu après, comme le saint franchit à pas pressés une porte de Paris, il se trouve en face d'un lépreux qui vient vers lui… Brusquement, le saint l'attira vers lui pour l'embrasser[87].

Cette hâte n'était pas aperçue dans les versions précédentes de Paulin de Périgueux et de Sulpice Sévère. Fortunat traduit à sa manière l'efficacité du saint que rien n'arrête.

La *sententia* de conclusion, qui contient un paradoxe ou une antithèse, est un autre moyen de condenser l'action.

---

82. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 75-77 :
" Venerat ergo dies belli : pacem expetit hostis
atque, orante uno, cecidit furor omnibus armis
innumerasque acies solus sine sanguine uicit ".

83. *Ibid.*, I, v. 487-500.

84. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 18, 3.

85. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 619-636.

86. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 179-181 :
" Lupicini demum celerans dum praeterit agrum,
conperit, heu, famulum crudeli funere raptum,
elidendo suum fera per suspendia collum ".

87. *Ibid.*, I, v. 487-488 et 494 :
" Inde parisiacam sacer intrans concite portam
obuiat in faciem leprosum uersus euntem…
Inprouisus enim hunc sanctus ad oscula traxit ".

B. *Une logique du paradoxe et de l'antithèse*

Paulin de Périgueux et Fortunat recherchent la forme percutante d'une *sententia*[88], pour concentrer la signification essentielle d'un passage et pour donner le sentiment qu'ils ont épuisé leur sujet. Ils veulent émouvoir et charmer leur lecteur par une phrase brillante et concise, le persuader par un trait offensif, que Quintilien a comparé à une flèche :

> Les traits frappent l'esprit, ils l'ébranlent souvent d'un seul coup et s'y fixent mieux en raison de leur brièveté même, et, par le plaisir qu'ils suscitent, ils persuadent[89].

L'utilité de ces traits est évidente dans l'éloquence judiciaire, mais ils ont aussi leur place dans la poésie hagiographique et panégyrique.

Plus que Paulin de Périgueux, Fortunat recherche la *sententia* de conclusion, parce qu'il considère chaque épisode de son récit comme une unité de composition indépendante des autres et veut ainsi parfaire l'effet de clôture. Dans ces *sententiae*, il a recours au paradoxe et à l'antithèse. Ces figures constituent pour lui une forme logique et le cadre essentiel où prend forme sa représentation de la réalité.

Il fait preuve de beaucoup de virtuosité dans les formules de conclusion. Lorsque Martin traverse les Alpes, pour aller convertir ses parents demeurés en Pannonie, il est fait prisonnier par des brigands. Il obtient sa liberté de l'un d'eux, qui se met à croire en l'écoutant prêcher la parole de Dieu : " et son ravisseur se laissa de lui-même ravir par Martin[90] ". L'inversion des rôles est soulignée par la paronomase *praedo / praeda*, qui encadre le nom de Martin, mis en valeur par la coupe penthémimère. L'expression dense est rehaussée d'un paradoxe et d'une paronomase.

Fortunat semble parfois rendre plus aigu le trait déjà esquissé par Paulin de Périgueux, utiliser son travail pour le surpasser. Dans l'épisode de la conversion de la mère de Martin, son prédécesseur avait déjà exprimé un paradoxe, mais la *sententia* de Fortunat, qui sert de conclusion, se substitue à la narration :

> Cependant, Martin délivra sa mère de l'erreur du paganisme : elle le fit naître au monde, il la fit naître au Ciel. Il fit renaître cette vieille femme usée par l'onde sacrée et, dans un sein plus pur, sa mère est enfantée par ses propres entrailles[91].

---

88. *Sententia* est à prendre au sens de " trait " et non de " formule générale ". QUINTILIEN, *Institution oratoire*, VIII, 5, 2 : " Sed consuetudo iam tenuit ut mente concepta sensus uocaremus, *lumina* autem praecipueque in clausulis posita sententias ; ". Voir F. DELARUE, " La *sententia* chez Quintilien ", *Formes brèves, de la* gnwvmh *à la pointe : métamorphoses de la sententia*, La Licorne, Poitiers, 1979, 3, p. 97-124.

89. QUINTILIEN, *Institution oratoire*, XII, 10, 48 : " Feriunt (sententiae) animum et uno ictu frequenter inpellunt et ipsa breuitate magis haerent et delectatione persuadent ".

90. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 84 :
" atque suus praedo Martini praeda fit ultro ".

91. *Ibid.*, I, v. 104-107 :
" Interea matrem gentili errore resoluens,
illa istum mundo, hic illam generauit Olympo
decrepitamque senem sancto facit amne renasci
et meliore sinu generant sua uiscera matrem ".

Il met en valeur l'antithèse par la symétrie de la syntaxe : *illa istum mundo, hic illam generauit Olympo*. Le jeu des pronoms, disposés en chiasme (*illa istum / hic illam*), souligne l'opposition entre *mundo* et *Olympo*. *Mundus* est un terme péjoratif pour les chrétiens, car il est lié à la chair et à la mort. *Olympus* désigne, chez les poètes païens, le séjour des dieux, chez Cyprianus Gallus, Arator ou Avit, le royaume de Dieu[92]. Le poète utilise le vocabulaire qui concerne habituellement la renaissance spirituelle dans les eaux du baptême. Puis il termine par une image saisissante par son irrationalité même : la mère devient le fruit de ses propres entrailles. C'est un *adynaton* qui relève de l'esthétique hellénistique. *Viscera* signifiait déjà chez Ovide la chair d'une femme, son enfant[93]. Mais Fortunat joue sur le sens propre d'" entrailles " et sur le sens figuré d'" enfant ". L'idée du fils, qui régénère sa mère par le baptême, est représentée sous la forme surprenante de la mère enfantée par ses propres entrailles. Le paradoxe formulé par Paulin de Périgueux est ainsi rendu plus frappant en raison du resserrement de l'expression de Fortunat, qui pousse à l'extrême l'idée de son prédécesseur.

La phrase courte et paradoxale n'est pas pour Fortunat un simple procédé d'ornementation. Il la recherche presque systématiquement. Après avoir rapporté la résurrection d'un catéchumène par Martin, il conclut ainsi :

> Lui-même vit à nouveau après lui, à la fois auteur de ses jours et héritier[94].

La conclusion de Paulin est, au contraire, ample et insiste sur l'utilité de ce miracle. En effet le catéchumène, ressuscité et régénéré par le baptême, contribue à la conversion des contrées de la Gaule, où il apporte son témoignage. Fortunat a en tête la résurrection de Lazare, écrite en vers par Sédulius : ipse *sibi moriens et postumus extat et* haeres[95]. La substitution de *uiuens* à la place de *moriens* rend le contraste plus saisissant.

Le paradoxe rapproche des idées et des mots, ordinairement opposés et contradictoires, qu'il combine de sorte que, tout en semblant se combattre et s'exclure, ils frappent l'intelligence par un accord surprenant. Le paradoxe est une figure propre à transmettre le sens du christianisme[96]. La mère engendrée par son enfant (I, v. 105-107), le ravisseur ravi par son prisonnier (I, v. 84), le maître affranchi par son serviteur (I, v. 448), le catéchumène devenu père et fils de lui-même (I, v. 176), l'arbre abattu qui produit des fruits (I, v. 279) sont contraires aux lois terrestres, mais la vie dans l'Esprit résout la contradiction. Martin donne ainsi la vie à sa mère. L'esclave convertit par son exemple son maître et ainsi l'affranchit du paganisme. L'arbre voué à un culte païen, qui, en

---

92. CYPRIANUS GALLUS, *Genesis*, v. 922 : " Ego sum rex magnus Olympi " ; ARATOR, *De actibus Apostolorum*, I, v. 37 : " rector Olympi " ; AVIT, *De spiritalis historiae gestis*, V, v. 424.

93. OVIDE, *Métamorphoses*, VIII, v. 478 ; X, v. 465.

94. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 176 : " Ipse iterum post se uiuens, idem auctor et heres ".

95. SÉDULIUS, *Paschale carmen*, IV, v. 290.

96. M. REYDELLET, " Venance Fortunat et l'esthétique du style ", *Mélanges Pierre Riché, Haut Moyen Age : culture, éducation et société*, La Garenne-Colombes, 1990, p. 76, appelle ainsi les paradoxes que l'on trouve dans les *Carmina*. Il s'agit de la mort qui conduit à la vie ou des biens donnés aux pauvres, qui sont un trésor au ciel pour le donateur.

s'abattant, épargne Martin, provoque de nombreuses conversions et ainsi produit des fruits.

Ce type d'expression se trouve dans les Evangiles, et particulièrement dans *Matthieu* : " celui qui voudra sauver sa vie, la perdra[97] ", " les premiers seront les derniers[98] ". Dans l'hagiographie, les expressions paradoxales, fréquentes chez Fortunat, montrent donc que Martin a reçu du Christ le pouvoir de renverser les lois de la nature et que la sainteté est une force de contradiction. Face au visage effroyable de la mort et à la fragilité des corps, les saints et les martyrs sont l'ultime recours pour lutter contre la souffrance. C'est ce pouvoir de contradiction face à la souffrance que Fortunat célèbre dans la *Vita Martini*. Dans un *carmen* composé à l'occasion de la consécration d'une église en l'honneur de saint Saturnin, à Toulouse, il attribue au corps du saint le même pouvoir, car il rend la santé aux fidèles qui se rendent auprès de son tombeau : " Et un corps déchiré réchauffe nombre de corps[99] ". Ainsi est justifiée la dévotion à l'égard des tombeaux des martyrs de la Gaule.

Fortunat représente aussi la spiritualité martinienne à travers des antithèses. La doctrine chrétienne, elle-même fondée sur des oppositions fondamentales, se prête particulièrement à cette forme d'expression, déjà fréquente dans la poésie hébraïque[100]. Le ciel s'oppose à la terre, la vie à la mort, le corps à l'esprit et la lumière à l'obscurité.

L'antithèse est rarement employée par Sulpice, sauf pour évoquer la sobriété de Martin : " on l'aurait cru moine et non pas soldat[101] ". Paulin de Périgueux aime ces contrastes. Mais c'est Fortunat qui sait le mieux rapprocher par la syntaxe les termes qui s'opposent, les placer dans des *isokola* et jouer sur la disposition en chiasme. Les antithèses de Paulin sont souvent simplement des oppositions d'idées, alors que chez Fortunat le parallélisme des tournures, fondé sur la place des mots ou la syntaxe, souligne l'opposition des idées. L'effet esthétique produit par l'antithèse dans son poème est comparable au contraste des couleurs dans l'orfèvrerie. Cet effet est amplifié, lorsque l'antithèse est insérée dans une structure énumérative, où chaque membre contient une opposition, par exemple lorsque Martin exorcise un démon :

> La créature la plus sombre ne peut supporter la lumière, ni l'inconstante la fermeté ; l'infidèle fuit le cœur fidèle, la cruelle le bon, la forcenée le doux, la farouche le bienveillant[102].

---

97. *Matthieu*, 16, 25.

98. *Matthieu*, 20, 16.

99. FORTUNAT, *Carm.*, II, 7, v. 38 : " Et corpus lacerum corpora multa fouet ".

100. *1 Samuel*, 2, 4-10 ; *Ecclésiastique*, 33, 14. Voir A. SCHOEKEL, " Poésie hébraïque ", *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, t. 8, Paris, 1972, col. 74-76. Il a distingué plusieurs types d'antithèse.

101. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 2, 7 : " ut iam illo tempore non miles, sed monachus putaretur ".

102. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 394-396 :
" Non sufferre ualens res obscurissima lumen
nec uaga constantem ; fugit infida corde fidelem,
saeua bonum, furiosa pium, truculenta benignum ".

L'antithèse exprime bien à quel point Martin est différent des autres. Sa douceur s'oppose à l'agressivité de Brice :

> Pourquoi de si cruelles, si orgueilleuses menaces envers un homme humble, calme ?[103]

Humili s'oppose à *superba*, *placido* à *dira*, selon une disposition en chiasme, que souligne la coupe penthémimère. Lorsque Fortunat trouve chez son prédécesseur une suite d'antithèses, il resserre l'expression pour exprimer la même idée avec plus d'énergie. Il concentre sa conclusion dans une phrase brève. Les antithèses de Fortunat sont plus précises et subtiles. C'est ce que nous verrons dans la scène du partage du manteau.

C. *Un style d'orfèvre*

L'écriture en vers de la *Vita Martini* s'inscrit dans une double perspective spirituelle et poétique : la poésie d'orfèvre et la poésie hébraïque. Le poème de Fortunat relève plus fréquemment que celui de Paulin de Périgueux de l'esthétique que M. Roberts appelle le " style orfévré " ou " style de joaillerie "[104]. Les mots sont mis en valeur les uns par les autres grâce à un " montage " proche du procédé des orfèvres, qui assemblent et rehaussent l'une par l'autre les pierres d'un joyau.

La poésie religieuse hébraïque constitue l'autre horizon culturel et l'autre source d'inspiration, car les chrétiens sont appelés à déchiffrer le Mystère de la personne du Christ dans les *Psaumes*. Dans *Luc*, Jésus s'adresse ainsi à ses disciples : " Il faut que s'accomplisse tout ce qui a été écrit de moi dans la Loi de Moïse, les prophètes et les *Psaumes*[105] ".

*1) L'*ekphrasis

Fortunat introduit souvent des *ekphraseis* aux mêmes endroits que Paulin. Cependant une différence est évidente : il aime particulièrement décrire des pierres précieuses, comme il le fait au moins cinq fois dans la *Vita Martini*[106]. Lorsqu'il veut louer un personnage, il le compare à un joyau ou une pièce d'orfèvrerie. C'est ainsi que les deux apôtres Pierre et Paul, avec qui Martin a pu converser, sont appelés " vases radieux ". Le mot *uas* rappelle le " vase d'élection " des *Actes des Apôtres*[107], mais il donne lieu ici à une description qui rend visible le travail de l'orfèvre, habile à faire briller l'or et les gemmes. Le poète joue sur la valeur symbolique de l'éclat :

---

103. *Ibid.*, IV, v. 543 : " Quid humili placido tam dira superba minatur ? "

104. M. ROBERTS, *The Jeweled Style : Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca et Londres, 1989.

105. *Luc*, 24, 44.

106. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 134 sv. ; II, v. 90 ; III, v. 462-474 ; III, v. 511-516 ; IV, v. 305-330.

107. VULG., *Actes*, 9, 15 : " uas electionis est mihi iste ".

> Dis, bon pasteur, à ta brebis : quel propos a couru entre vous ? Que se passait-il, je te le demande, quand tu voyais si souvent Pierre et Paul, les premiers vases radieux du service divin, faits d'or, extrêmement beaux, incrustés de pierreries, gracieux, étincelants ?[108]

Ce goût pour la description des pièces d'orfèvrerie est partagé par les poètes de l'Antiquité tardive, dont le goût pour les détails visuels et les contrastes de couleurs a son origine dans les mosaïques polychromes de leur époque[109]. Fortunat valorise les images visuelles. Il ne rejette pas la réalité sensible au nom des réalités immatérielles, car la description d'une profusion de détails est un moyen de louer la création divine. Il est loin de l'ascétisme de Paulin de Nole, qui renonce aux différents phénomènes du monde sensible, parce qu'ils le détournent de ce qui est vrai et éternel, et qui peut écrire :

> Et en effet les choses périssables s'offrent à nos regards, les choses éternelles sont invisibles, et maintenant nous poursuivons de notre espoir ce que nous voyons avec l'âme et rejetons les apparences variées, les spectacles des choses et les biens matériels qui séduisent à tort les regards du corps[110].

Par exemple, Fortunat dépeint le retour à la vie d'un catéchumène, afin de le rendre visuellement présent :

> Cependant, comme le saint reste ainsi l'espace de deux heures, voici que le visage du défunt se ranime, la chaleur de la vie parcourt ses membres, puis ses joues retrouvent leur incarnat, la pupille redonne de la couleur à ses yeux, la vue recouvrée fait revivre son regard, les flots de sang, dont la source s'anime, gonflent ses veines. Peu à peu la colonne, dont la charpente vacille, se redresse, et la maison et son hôte se relèvent pareillement de leur abattement, le catéchumène, renaissant, survit à lui-même, à la fois l'auteur de ses jours et son héritier[111].

---

108. FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 475-478 :
" Dic, bone pastor, oui, quae fabula uestra cucurrit ?
Quid, rogo, quando Petrum ac Paulum tam saepe uidebas,
prima ministerii radiantia uasa superni,
aurea, pulchra nimis, gemmata, uenusta, corusca ? "

L'auteur joue sur les deux sens de *ministerium*, qui signifie la fonction de serviteur de Dieu et les vases sacrés du culte (voir GRÉGOIRE DE TOURS, *Historia Francorum*, 3, 10).

109. J. FONTAINE, " Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IVe siècle : Ausone, Ambroise, Ammien ", *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Fondation Hardt, Entretiens 23, Vandœuvres, 1977, p. 469.

110. PAULIN DE NOLE, *Carm.*, 10, v. 174-177 :
" Namque caduca patent nostris, aeterna negantur
uisibus, et nunc spe sequimur quod mente uidemus,
spernentes uarias, rerum spectacula, formas
et male corporeos bona sollicitantia uisus ".

Pourtant, bien que Paulin de Nole compare les qualités de la poésie aux richesses qui empêcheront le jeune homme d'entrer dans le Royaume de Dieu, il ne renonce pas entièrement dans ses poèmes à la *uariatio* et au luxe poétique.

111. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 169-176 :
" Interea geminis spatio remorante sub horis,
ecce redit facies, saliunt per membra uapores,

Il énumère les différentes parties du corps (*facies*, *membra*, *genae*, *oculi*). La syntaxe, qui est caractérisée par l'asyndète et des membres de phrase courts, et le recours à l'antithèse (*stat*, *saliunt*) et à la métaphore (*repingit*, *riuis*, *fonte*) permettent de donner vie à un ensemble à partir d'une accumulation de détails. Ce passage comporte toutes les qualités du style d'orfèvre[112].

2) Les énumérations

L'énumération est un procédé caractéristique de ce style. Fortunat aime répéter la structure syntaxique la plus simple et concentrer l'attention sur des détails. Il décrit, par ce moyen, les souffrances d'un lépreux :

> L'homme (était) tacheté de marques, dénudé de sa peau, couvert de plaies, suintant d'ulcères, faible dans sa marche, infirme par la vue, affreux par son vêtement, faible d'esprit, purulent sur son visage, mutilé aux pieds, incapable d'articuler[113].

Onze fois il construit un adjectif au nominatif avec un nom à l'ablatif. L'énumération donne l'impression que la réalité représentée est inépuisable. C'est pourquoi le poète a recours aussi à une telle structure, dans un contexte de panégyrique, lorsqu'il fait l'éloge d'Hilaire :

> *bucina terribilis, tuba legis, praeco Tonantis,*
> *pulchrior electro, ter cocto ardentior auro,*
> *largior Eridano, Rhodano torrentior amplo,*
> *uberior Nilo, generoso sparsior Histro*[114].

> (Hilaire) clairon terrible, trompette de la loi, héraut du Dieu Tonnant, plus beau que l'électrum, plus brillant que l'or fondu trois fois, plus vaste que l'Eridan, plus impétueux que le Rhône immense, plus fécond que le Nil, plus large que le vaste Danube…

Il passe d'un rythme ternaire où il évoque des instruments de musique, à un rythme binaire, où il introduit des matières précieuses, puis quatre noms de

---

stat rubor inde genis, oculos pupilla repingit,
rursus et insertus renouat specularia uisus,
uena tumet riuis animato fonte cruoris.
Paulatim adsurgit fabrica titubante columna
erigiturque iacens pariter domus et suus hospes.
Ipse iterum post se uiuens, idem auctor et heres ".

112. M. ROBERTS, *The Jeweled Style : Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca et Londres, 1989, p. 141-142.

113. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 490-492 :
" uir maculis uarius, cute nudus, uulnere tectus,
tabe fluens, gressu aeger, inops uisu, asper amictu,
mente hebes, ore putris, lacerus pede, uoce refractus ".

Au vers 492, l'édition S. Quesnel, qui est notre édition de référence, donne *uoce refrictus* et rétablit ainsi la leçon des manuscrits qui portent *refrictus*, mais la conjecture de F. Leo, *refractus*, permet seule de donner une forme correcte. C'est pourquoi, ici, nous suivons F. Leo.

114. *Ibid.*, I, v. 126-129.

fleuves. La coupe est penthémimère. C'est la coupe la plus fréquente dans la *Vita Martini* et aussi dans les *Carmina*[115]. Dans notre passage, cette coupe détermine deux hémistiches inégaux qui riment, sans que ce soit la conséquence d'un accord grammatical, par exemple entre un nom et un adjectif accordés. Ce sont des rimes léonines sans accord[116]. La rime montre que Fortunat travaille chaque partie du vers comme un élément autonome[117].

L'énumération des qualités d'Hilaire présente une analogie avec la mosaïque de Saint-Apollinaire-le-Neuf à Ravenne. La composition d'ensemble fait de chaque saint ou sainte de la procession un élément d'un groupe uniforme, mais cependant l'objet que chacun tient dans ses mains l'individualise au sein du groupe. De même l'énumération présente une suite de groupes de mots comme un ensemble uniforme, mais chaque fois un détail différencie un groupe d'un autre.

Fortunat pousse ce procédé à l'extrême, lorsqu'il décrit le banquet chez l'empereur Maxime, avec une exubérance verbale, qui surpasse encore celle dont Paulin de Périgueux a fait preuve dans le même passage. Il énumère des pays, des vents, puis des fleuves :

Augusti obsequiis fremit undique concitus orbis,
diuitias pariter producens deliciasque
quas habet Indus, Arabs, Geta, Thrax, Persa, Afer, Hiberus,
quod fert meridies, arctos, occasus et ortus,
quod Boreas, Aquilo, Libs, Circius, Auster et Eurus,
quod Geon et Phison, Tigris Eufratesque redundant,
Rhenus, Atax, Rhodanus, Tibris, Padus, Hister, Orontes,
quod mare, terra, polus, pisce, alite, fruge ministrat[118].

Il suit l'exemple de Sidoine Apollinaire, qui énumère les fleuves où Majorien s'est baigné[119]. Le catalogue géographique, qui tire son origine de l'alexandrinisme, permet d'insérer des noms, dont l'exotisme est un surcroît de richesse et dont les sonorités inhabituelles sont pourvues d'une puissance d'évocation[120].

---

115. FORTUNAT, *Poèmes*, livres I à IV, *CUF*, Paris, 1994, introduction, p. LXV : M. Reydellet a calculé la fréquence de la coupe penthémimère. Elle est de 91,6 %. Sur l'hexamètre de Fortunat dans la *Vita Martini* voir André LONGPRÉ, " L'étude de l'hexamètre de Venantius Fortunatus ", *CEA*, V, 1976, p. 45-58.

116. FORTUNAT, *Vie de saint Martin*, *CUF*, Paris, 1996, introduction, p. LXXIV, note 148.

117. Dans les *Carmina*, les rimes internes à l'hexamètre représentent 15,7 %, mais sont beaucoup plus fréquentes dans les pentamètres.

118. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 72-79.

119. SIDOINE APOLLINAIRE, *Carm.*, V, v. 207-210 :
" … Rigidis hunc abluit undis
Rhenus, Arar, Rhodanus, Mosa, Matrona, Sequana, Ledus,
Oltis, Elaris, Atax, Vacalis, Ligerimque bipenni
excisum per frusta bibit… "

120. A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux*, Paris, 1943, p. 25. Voir aussi W. KÜHLMANN, *Katalog und Erzählung, Studien zu Konstanz und Wandel einer literarischen Form in der antiken Epik*, Fribourg-en-Brisgau, 1973.

3) Les images

L'utilisation des images par Paulin de Périgueux et Fortunat obéit aux préceptes des théoriciens antiques qui considèrent la métaphore comme une figure parfois utile au sens, mais toujours susceptible d'orner le discours[121]. Le développement d'une métaphore est un des moyens de l'amplification oratoire. Il s'accompagne de redoublements synonymiques, d'assonances et d'homéotéleutes.

Fortunat affectionne les images visuelles. Il compare l'herbe parsemée de fleurs, qui représente pour Martin la virginité, à la pourpre et aux pierres précieuses[122]. La paroi à travers laquelle Martin voit un frère impudique, qui a relevé son vêtement pour se chauffer les cuisses à un brasero, est comparée à une étoffe transparente[123]. Le poète aime suggérer des images surprenantes. Il voit les chiens, dont Martin a arrêté la marche, se mouvoir comme des crabes (*quasi cancri*)[124]. Paulin de Périgueux avait comparé leur course à des vents. Dans la description d'un incendie, Fortunat associe les flammes à des oiseaux, qui mordent les plumes du vent :

> Par ici s'acharne la fureur de l'Auster, par là la flamme volait de ses ailes rapides
> et cherchait à mordre, dans les airs, les plumes de Borée[125].

L'imagination créatrice de ce poète métamorphose véritablement le texte de Sulpice Sévère et traduit parfois des passages d'une émotion intense.

III. – ÉTUDE D'UN EXEMPLE : LA SCÈNE DU PARTAGE DU MANTEAU

La scène la plus célèbre de la *Vita Martini* est celle du partage du manteau. Martin, encore soldat, rencontre à la porte d'Amiens un pauvre et coupe en deux son manteau, afin de couvrir le malheureux et de ne conserver qu'une moitié pour lui-même. Nombre de vitraux, de statues, de bas-reliefs ou de peintures murales ont fixé ce geste. C'est la scène que représente le sacramentaire de Fulda et que Greco a peinte. Cette rencontre et ce partage sont apparus comme la meilleure illustration de la spiritualité martinienne. Les artistes ont préféré cette scène aux miracles du thaumaturge. La densité et l'élégance du récit de Sulpice, qui a su choisir des détails concrets, traduire pour le lecteur l'émotion de la rencontre et stimuler son imagination, ont préparé ce succès. L'étude comparative du modèle en prose et des deux transpositions poétiques permettra de mieux comprendre les différentes représentations de cette scène.

---

121. S. DELÉANI, *Christum sequi*, Paris, 1979, p. 139.

122. FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 379-387.

123. *Ibid.*, IV, v. 498-499 :
" Martini ante oculos paries quasi lintea lucet
aut quas filo agilis contexit aranea telas ".

124. *Ibid.*, III, v. 359.

125. *Ibid.*, I, v. 289-290 :
" Hinc furor australis premit, hinc uelocibus alis
flamma uolans Borinas mordebat in aera pinnas ".

A. *Textes et traductions*

Sulpice vient de présenter les qualités de Martin, qui, tout en demeurant dans l'armée, manifeste, avant même la grâce du baptême, une perfection surprenante. La " charité d'Amiens " occupe la première moitié d'un chapitre et fait pendant à deux épisodes, qui découlent de celui-là : Martin voit apparaître le Christ couvert de la moitié du manteau donnée au pauvre, puis il se fait baptiser sans renoncer immédiatement à la carrière des armes.

Sulpice Sévère, *Vita Martini*, 3, 1-2 (traduction J. Fontaine) :

> 3, 1. *Quodam itaque tempore, cum iam nihil praeter arma et simplicem militiae uestem haberet, media hieme quae solito asperior inhorruerat, adeo ut plerosque uis algoris extingueret, obuium habet in porta Ambianensium ciuitatis pauperem nudum. Qui cum praetereuntes ut sui misererentur oraret omnesque miserum praeterirent, intellexit uir Deo plenus sibi illum, aliis misericordiam non praestantibus, reseruari.* 2. *Quid tamen ageret ? Nihil praeter chlamydem, qua indutus erat, habebat : iam enim reliqua in opus simile consumpserat. Arrepto itaque ferro quo accinctus erat, mediam diuidit partemque eius pauperi tribuit, reliqua rursus induitur. Interea de circumstantibus ridere nonnulli, quia deformis esse truncatus habitu uideretur ; multi tamen, quibus erat mens sanior, altius gemere, quod nihil simile fecissent, cum utique plus habentes uestire pauperem sine sua nuditate potuissent.*
>
> 3, 1. C'est ainsi qu'un jour où il n'avait sur lui que ses armes et un simple manteau de soldat, au milieu d'un hiver qui sévissait plus rigoureusement que de coutume, à tel point que bien des gens succombaient à la violence du gel, il rencontre à la porte de la cité d'Amiens un pauvre nu : ce misérable avait beau supplier les passants d'avoir pitié de sa misère, ils passaient tous leur chemin. L'homme rempli de Dieu comprit donc que ce pauvre lui était réservé, puisque les autres ne lui accordaient aucune pitié. 2. Mais que faire ? Il n'avait rien, que la chlamyde dont il était habillé : il avait en effet déjà sacrifié tout le reste pour une bonne œuvre semblable. Aussi, saisissant l'arme qu'il portait à la ceinture, il partage sa chlamyde en deux, en donne un morceau au pauvre et se rhabille avec le reste. Sur ces entrefaites, quelques-uns des assistants se mirent à rire, car on lui trouvait piètre allure avec son habit mutilé. Mais beaucoup, qui raisonnaient plus sainement, regrettèrent très profondément de n'avoir rien fait de tel, alors que justement, plus riches que lui, ils auraient pu habiller le pauvre sans se réduire eux-mêmes à la nudité.

Paulin de Périgueux, *Vita Martini*, I, v. 61-99 :

> *nam sic supplicibus diuiserat omnia egenis,*
> *ut sola exesis superessent tegmina membris :*
> *cum subito horrentis glaciali frigore brumae*
> *nudus in occursum properat, uix uerba frementi*
> 65 *dimidians praefracta sono : sed causa loquellam*
> *expedit et linguae partes proclamat erumna.*
> *praetereunt cuncti, fastiditamque querellam*
> *despexit misero locupletum insania risu.*
> *substitit incertus confuso pectore sanctus*
> 70 *quid faceret : nam uotum aderat, substantia derat.*

si tegeret, nudandus erat. nec sic quoque clarum
suspendit saltim cunctantis uel mora factum.
sola superfuerat corpus tectura beatum,
ut semper, duplicata clamis, quae frigus et imbrem
75 *uentorum et rabiem geminato arceret amictu.*
nam sic truncatam conpensat pendula partem,
si, quod defuerit capiti, creuisse calori
sentiat adiecto tepefactum uellere corpus.
uerum haec districti felix sententia uoti
80 *amouet et tamquam cordis dispendia damnat,*
quod sic maluerit trepidae cautella fidei
adiectam membris duplicato tegmine partem
concessisse uni quam diuisisse duobus.
nec mora tardat opus, sed transit dextera uotum :
85 *expediit factum, quidquid mens uidit agendum.*
stringitur inuictus sine crimine uulneris ensis
et mediam resecat miseratio prodiga partem,
peiorem sibi credo legens. tum membra trementis
obtegit, et tradens aliquem de ueste teporem
90 *iam leuiore habitu recipit de frigore partem.*
o felix, uirtute tua miracula uincens
omnia et excedens domini praecepta iubentis.
ille etenim modico contentos nos iubet esse
nec seruare duas uestes : tu diuidis unam.
95 *aspiciunt omnes. alii deformia rident*
tegmina nec cernunt mage uerum in corde decorem.
ast alii secum conpuncto corde queruntur
iustitiam potuisse inopis decernere egenti,
diuite quod censu substantia larga negasset.

En effet, il avait partagé tous ses biens pour les pauvres, qui l'imploraient, au point qu'il ne lui restait plus que les vêtements qui couvraient ses membres décharnés : lorsque soudain, par le froid glacial du solstice hérissé, un homme nu se précipite à sa rencontre, (65) articulant à peine, d'une voix tremblante, des mots entrecoupés : mais sa cause n'a pas besoin de parler, et sa misère tient le rôle de sa langue. Tous passent leur chemin, et l'arrogance des riches a méprisé d'un rire sinistre sa plainte dédaignée. Le saint resta, l'esprit troublé, ne sachant que faire : (70) car l'intention était là, le moyen manquait. S'il le couvrait, il devait se mettre à nu. Et même ainsi, le temps seulement d'une hésitation ne retarda pas une action illustre. Un seul vêtement lui était resté pour recouvrir son corps bienheureux, comme toujours, une chlamyde repliée en deux, qui pût le protéger du froid, (75) de la pluie et de la rage des vents par sa double épaisseur. Car ainsi la partie qui descend compense celle qui est plus courte, si tant est que le corps, réchauffé par un pli supplémentaire, gagne en chaleur ce que la tête a perdu. Mais l'heureuse décision d'un désir hésitant rejette cet avantage (80) et regrette, comme une perte pour son cœur, que la précaution d'une foi tremblante ait ainsi préféré accorder à un seul homme la partie supplémentaire d'un double vêtement plutôt que de la partager entre deux. Et nul atermoiement ne retarde cette tâche, mais sa main devance son désir : (85) elle s'est empressée d'exécuter ce que l'esprit a vu qu'il fallait accomplir. Il tire son glaive invaincu, non coupable de blessure et, dans sa généreuse pitié, coupe son manteau par le milieu, choisissant pour lui-même, je crois, la plus mauvaise moitié. Alors il couvre les membres du

pauvre qui tremble et, en donnant avec ce vêtement quelque chaleur, (90) sous son habit désormais plus léger, il reçoit sa part de froidure. O bienheureux, qui surpasses par ta vertu tous les miracles et vas plus loin que les préceptes et les commandements du Seigneur ! Car il nous ordonne de nous contenter de peu et de ne pas garder deux vêtements : toi, tu n'en as qu'un et tu le partages. (95) Tous regardent. Les uns rient de son manteau difforme et ne voient pas la beauté plus vraie du cœur. Mais d'autres, le cœur affligé, déplorent en eux-mêmes que la justice d'un démuni ait pu dispenser à un nécessiteux ce que leur opulence abondante lui avait pourtant refusé, malgré leur riche fortune.

Venance Fortunat, *Vita Martini*, I, v. 50-62 :

50 *Qui puer in teneris uix pubescentibus annis,*
frigore sub gelido terras crispante pruina,
cum undas tristis hiems freno glaciale ligasset
et uaga libertas fluuiorum inclusa lateret
asperiore gelu, de se sibi uincula nectens
55 *plus aqua frigidior, tunica uestita rigoris.*
Occurrente igitur portae ambianensis egeno,
qui sibi restiterat clamidis partitur amictum
et feruente fide membris algentibus offert.
Frigoris iste capit partem, capit ille teporis.
60 *Inter utrosque inopes partitur feruor et algor*
et noua mercandi fit nundina frigus et aestus
unaque paupertas satis est diuisa duobus.

(50) Il était encore un enfant, qui atteignait à peine les tendres années de l'adolescence ; par un froid glacé, comme le givre ridait les terres, qu'un rude hiver avait figé les eaux sous son frein de glace, que le libre cours des fleuves, retenu par un gel plus âpre, n'était plus visible, que l'eau tissait de sa propre substance des liens pour elle-même, (55) et que plus elle se refroidissait, plus elle se revêtait d'un manteau de glace, il rencontre donc un pauvre à la porte d'Amiens, partage le vêtement, qui lui était resté, sa chlamyde, et dans la chaleur de sa foi, l'offre à des membres transis. L'un reçoit sa part de froidure, l'autre de douce chaleur. (60) Entre deux indigents, chaleur et froid sont partagés et un troc de marchandises d'un genre nouveau se produit entre le froid et la chaleur. La pauvreté d'un seul, une fois répartie, suffit à deux.

B. *Analyse*

Sulpice Sévère consacre à cet épisode 17 lignes, Paulin de Périgueux 39 vers et Fortunat seulement 13. Ces proportions sont tout à fait représentatives du travail d'amplification de Paulin et de la concision de Fortunat, qui resserre le récit de Sulpice.

1) Temps, lieu, personnages

Par *quodam tempore*, Sulpice suggère une réalité historique, qu'il connaît, mais ne veut pas préciser. Le caractère exemplaire de la scène est ainsi d'emblée

posé, comme dans les récits de l'Ancien et du Nouveau Testament. La porte de la *ciuitas Ambianensium* donne un cadre à une véritable mise en scène. La cité d'Amiens, nœud de communications d'une importance stratégique, est une ville de garnison en des temps où le *limes* est menacé. La proximité d'une ville a son importance. Elle justifie la présence des passants. Tout au long de la *Vita*, Martin rencontre tour à tour le peuple des villes et celui des campagnes. Paulin de Périgueux efface tout signe qui puisse faire de cet épisode un moment et un lieu unique. Il dépasse le contexte historique.

Dans le texte de Fortunat, la porte d'Amiens se dresse sur un fond de paysage hivernal. Le temps historique n'existe pas, mais l'épisode se déroule dans un " temps de Martin ". L'auteur souligne la faiblesse du saint, en opposant la tendresse de son âge à la rigueur de l'hiver : *puer in teneris uix pubescentibus annis*. Cette expression a une ascendance épique. On la trouve dans le poème sur la guerre civile, que Pétrone prête à Eumolpe, chez Stace au sujet de Domitien et chez Silius Italicus[126]. Elle acquiert un sens nouveau dans un contexte hagiographique et rappelle un vers de Paulin de Périgueux : *uix etenim decimo, senior iam moribus, anno* (I, v. 16). Le thème du *puer senilis* est le reflet d'une civilisation qui loue la jeunesse en même temps qu'elle vénère la vieillesse[127]. D'après Ovide, les empereurs et les demi-dieux reçoivent comme un don des cieux la jeunesse alliée à la maturité[128]. L'étonnante maturité des êtres voués à Dieu est fréquemment soulignée par les chrétiens. Ainsi Tobie ne s'est-il jamais comporté comme un enfant, en dépit de son jeune âge. De même sainte Eulalie, " quand son caractère était encore jeune, montrait l'austérité des vieillards à cheveux blancs " et Grégoire le Grand écrit au sujet de saint Benoît que " dès l'enfance, son cœur était celui d'un vieillard[129] ".

Sulpice s'attache à montrer la présence de témoins de la scène. L'indifférence des passants fait comprendre à Martin quelle est sa mission. Sa charité est ainsi soulignée. La scène s'achève par une nouvelle peinture des réactions de l'assistance, qui se répartit en deux groupes : les rieurs et les accablés. L'attitude de ceux qui se moquent de Martin, à cause de son vêtement mutilé, suggère un rapprochement avec le récit de la Passion, au moment où Jésus en croix est raillé et injurié[130]. L'humiliation de Martin apparaît scandaleuse et fait de l'ascète une figure du Serviteur souffrant, dont l'analogie avec le Christ est souvent signalée[131]. La contrition des pécheurs, qui n'ont rien donné au pauvre, est un

---

126. PÉTRONE, *Satiricon*, 119, 20 : " male pubescentibus annis " ; STACE, *Thébaïde*, 1, 21 : " uix pubescentibus annis " ; SILIUS ITALICUS, 16, 677 : " uix pubescente iuuenta " ; AUSONE, 3, 491 : " aequali…pubesceret aeuo ".

127. E.-R. CURTIUS, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, rééd. 1986, t. 1, p. 176-177.

128. OVIDE, *Art d'aimer*, I, v. 181-190.

129. VULG., *Tobie*, I, 4 : " cum esset iunior omnibus…nihil tamen puerile gessit in opere " ; PRUDENCE, *Peristephanon*, III, v. 24-25 : " Moribus et nimium teneris / Canitiem meditata senum " (Eulalie) ; GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, II, *Vie et miracles du vénérable abbé Benoît*, *Prologue*, 1, *SC*, n° 260, p. 126 : " Fuit uir uitae uenerabilis, gratia Benedictus et nomine, ab ipso pueritiae suae tempore cor gerens senile ".

130. *Matthieu*, 27, 39-44 ; *Marc*, 15, 29-32 ; *Luc*, 23, 35-39.

131. *Isaïe*, 52, 14.

élément de dramatisation imaginé par Sulpice et destiné à toucher son lecteur. Les passants, dont la richesse permettait aisément l'aumône, regrettent d'être restés insensibles. L'auteur s'adresse justement à un public d'aristocrates gallo-romains, pour lesquels il dégage la morale de l'épisode.

Paulin de Périgueux reste fidèle à Sulpice Sévère, pour dépeindre l'entourage humain qui donne tout son sens à la scène. Il met en valeur, par sa place au début du vers 67 et par la coupe penthémimère, l'expression *praetereunt cuncti*, qui rappelle *praetereuntes* et *praeterirent*. A *omnes* il préfère *cuncti*, un synonyme plus fort. Les passants de Sulpice se contentaient de passer leur chemin. Les passants de Paulin montrent plus de méchanceté : " Tous passent leur chemin, et l'arrogance des riches a méprisé d'un rire sinistre sa plainte dédaignée. ". Au contraire, Fortunat stylise la scène et simplifie le récit pour laisser Martin seul face au mendiant. Toute la force de la rencontre surgit de cette confrontation singulière.

La rencontre est un thème biblique. Elle n'est pas le fruit du hasard, mais le signe de la volonté de Dieu. Chez Sulpice, Martin comprend que ce pauvre lui est réservé (*intellexit uir Deo plenus sibi illum…reseruari*). Le tour *obuium habere*[132] se trouve dans la *Vulgate*[133]. Paulin lui préfère *properat in occursum*, plus intensément religieux, qu'on trouve dans le *Deutéronome* et plusieurs fois dans l'*Exode*[134]. La hâte du pauvre rend la scène plus dramatique. Fortunat concentre le sens et se contente de *occurrenti*. Sulpice désigne le pauvre par *pauperem*, *nudum* et *miserum*. Paulin écrit *egenis* (v. 61) et *nudus* (v. 64), tandis que Fortunat ne retient qu'*egeno* (v. 56). L'adjectif substantivé *egenus* a une coloration plus chrétienne, car il est plus fréquent dans la *Vulgate* que *pauper*. On le trouve aussi chez Paulin de Nole et Hilaire de Poitiers[135]. Mais il appartient en fait à la *koinè* poétique. Les deux protagonistes sont décrits avec plus de précision par Paulin, alors que Fortunat ne décrit ni le pauvre, ni le soldat. Paulin cherche des éléments de dramatisation propices à susciter l'émotion du lecteur. Il se représente Martin décharné (v. 62 : *exesis membris*), le pauvre tremblant (v. 88).

2) Abréviation ou amplification

Le noyau narratif reste inchangé dans les trois versions : Martin rencontre un pauvre et lui donne la moitié de son manteau. Mais chez Sulpice, la scène est intériorisée par Martin, à travers une sorte de monologue intérieur implicite. Le style indirect (*intellexit uir Deo plenus sibi illum…reseruari*), puis semi-direct (*quid tamen ageret ?*) permet de donner une nuance subjective au récit. Paulin de Périgueux, quant à lui, mêle les réflexions qu'il prête à Martin à ses propres commentaires. Il médite sur la distance qui sépare l'intention et l'action : " le saint resta, l'esprit troublé, ne sachant que faire : car l'intention était là, le

---

132. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 3, 1.

133. VULG., *Genèse*, 32, 17 : " Si obuium habueris fratrem meum Esau " ; 1 *Rois*, 10, 5 : " obuium habetis gregem prophetarum ".

134. VULG., *Deutéronome*, 3, 1 ; *Exode*, 4, 14 et 7, 15.

135. VULG., *Psaumes*, 34, 10 et 69, 6 ; *Job*, 5, 16 et 29, 12 ; *Isaïe*, 41, 17 ; PAULIN DE NOLE, *Carm.*, 15, v. 284 ; HILAIRE, *In Matth.*, 29, 2.

moyen manquait ". Chez Fortunat, l'action est réduite à un pur geste, celui du partage, comme dans les représentations picturales. Il n'y a pas de focalisation interne, car le héros agit devant nous, sans que nous soyons jamais admis à connaître ses pensées ou ses sentiments[136]. Aucun délai, aucune circonstance particulière ne sépare la rencontre du partage du manteau :

occurrenti igitur portae Ambianensis egeno
qui sibi restiterat, chlamydis partitur amictum.

Paulin de Périgueux, selon son habitude, établit un lien avec le récit précédent. Le dénuement de Martin devient une conséquence de l'humilité et de la simplicité dans lesquelles il vivait. Il tient à expliquer chaque détail. Il lui faut justifier l'impossibilité dans laquelle Martin se trouve d'habiller le pauvre sans se dévêtir lui-même : " il avait partagé tous ses biens pour les pauvres, qui l'imploraient, au point qu'il ne lui restait plus que les vêtements qui couvraient ses membres décharnés ".

Il ajoute des éléments de dramatisation. Sulpice rapporte ainsi la prière du pauvre : *ut sui misererentur oraret*. Mais Paulin imagine les efforts qu'il fait pour articuler quelques mots : *uix uerba frementi / dimidians praefracta sono* (v. 64-65). Les allitérations reproduisent les difficultés du malheureux à s'exprimer en raison du froid et de l'émotion. L'auteur commente la scène : " mais sa cause n'a pas besoin de parler, et sa misère tient le rôle de sa langue " (v. 65-66). *Aerumna*, " la misère ", est un terme très expressif et archaïque. Il a dû désigner à l'origine la charge, le faix. Il est rare dans la poésie à l'époque impériale. Virgile l'ignore, mais il est fréquent dans la *Vulgate*[137].

Le dessein hagiographique apparaît de manière évidente chez Paulin, par l'ajout d'adjectifs laudatifs comme *clarus*, *beatus* ou *felix*, qui suffisent à marquer l'intention panégyrique et le commentaire moral : *clarum factum* (v. 70-71), *corpus beatum* (v. 73), *felix sententia* (v. 79). Lorsque Martin se rhabille avec la moitié de son manteau, une réflexion de l'auteur suggère un mérite supplémentaire : " choisissant pour lui-même, je crois, la plus mauvaise moitié ". Or Sulpice traduit la rapidité du geste de Martin, en train de partager son manteau, par l'ablatif absolu *arrepto ferro*. Cette expression, qui a une coloration héroïque, peut aussi bien évoquer un mouvement guidé par la charité que la brutalité guerrière[138]. A la sobriété de ce tour, Paulin préfère une amplification édifiante : " il tire son glaive invaincu, non coupable de blessure ". Il annonce le motif de la victoire *sine sanguine* qui se trouve, chez Sulpice, dans la scène où Martin obtient de l'empereur Julien son congé[139]. Toujours dans le même dessein, Paulin fait du groupe nominal *miseratio prodiga*, " sa piété généreuse ", le sujet du verbe *mediam resecat partem*. La piété est ainsi personnifiée, comme la vertu dans la *Psychomachie* de Prudence. Il sacrifie la densité du récit de Sulpice par l'ajout d'un commentaire moral.

---

136. G. GENETTE, *Figures III*, Paris, 1972, p. 207.

137. VULG., *Genèse*, 3, 16 : " multiplicabo aerumnas tuas " ; *Ecclésiaste*, 2, 23 ; *Marc*, 4, 19 ; *2 Cor.*, 11, 27.

138. VIRGILE, *Aen.*, VI, v. 260 : " eripe ferrum " ; IX, v. 750-751 : " mediam ferro…frontem diuidit ".

139. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 4, 9 : " subactis sine sanguine hostibus ".

3) Variation et création

Le célèbre manteau de Martin est le sujet de différentes variations ou amplifications. Il est appelé chez Sulpice *simplicem militiae uestem* ou *chlamydem*. *Chlamys* est un terme technique, qui désigne le manteau des soldats romains. Mais ce mot est aussi beaucoup apprécié par les poètes, probablement en raison de son origine grecque. Il est fréquent chez Virgile et Ovide, chez les poètes de la dynastie flavienne et ceux du IVe siècle[140]. Dans la *Vulgate*, il désigne aussi le manteau militaire romain dont les légionnaires de Pilate ont revêtu le Christ par dérision[141]. Paulin se livre à une variation synonymique[142], selon un procédé habituel de la paraphrase. Il choisit d'abord *tegmina* (v. 62), qui, pris au sens de vêtement, correspond à un usage poétique. C'est le vêtement qui n'a d'autre valeur que de recouvrir le corps. Dans l'*Enéide*, *tegmen* désigne le vêtement, attaché par des épines, du malheureux Achéménide, compagnon d'Ulysse abandonné chez les Cyclopes[143]. Il est la seule " enveloppe " qui " protège " un pauvre contre le froid chez Paulin de Nole[144]. Paulin de Périgueux se sert ensuite de *tectura* (v. 73), *clamis* (v. 74), puis de *uestis* (v. 89 et 94). Il consacre une digression à la description de la chlamyde (v. 73-83). C'est comme s'il insérait, dans son texte, une note explicative qu'un traducteur moderne placerait en bas de page[145]. La description de Paulin est embarrassée. Pourtant la chlamyde n'est pas un vêtement inconnu pour un lecteur du Ve siècle, puisqu'une des grandes mosaïques de l'église de Sainte-Marie-Majeure, dont l'exécution remonte au milieu du Ve siècle, en représente une[146]. Avec une certaine naïveté il veut justifier le partage du manteau par la forme double de ce vêtement (v. 74 : *duplicata chlamys*, v. 75 : *geminato amictu*). Il cherche à instruire le lecteur par ses explications et à l'édifier par un commentaire scripturaire. Il compose un sermon en vers :

> " O bienheureux, qui surpasses par ta vertu tous les miracles et vas plus loin que les préceptes et les commandements du Seigneur ! "

Il rappelle les préceptes que le Christ a enseignés aux Apôtres, mais sans citer exactement *Matthieu*[147]. Ces ajouts ne sont pas véritablement poétiques.

---

140. On relève sept emplois de *chlamys* dans l'*Enéide* ; VALERIUS FLACCUS, *Argonautica*, II, v. 409 ; III, v. 118 ; STACE, *Thébaïde*, IV, v. 235 ; V, v. 438 ; VI, v. 541 ; PRUDENCE, *Contre Symmaque*, II, v. 301 ; JUVENCUS, IV, v. 644.

141. VULG., *Matthieu*, 27, 28.

142. Sur la survie de l'exercice de la variation synonymique, voir J. FONTAINE, " Isidore de Séville, auteur " ascétique " : les énigmes des *Synonyma* ", *StudMed*, 6, 1965 p. 163-195.

143. VIRGILE, *Aen.*, III, v. 594 : " consertum tegimen spinis ".

144. PAULIN DE NOLE, *Carm.*, 16, v. 295 : " tegmen mendici ".

145. Paulin procède comme un traducteur du XVIIe siècle, auteur de *Belles Infidèles*. Par exemple, Perrot d'Ablancourt, lorsqu'il traduit Lucien, ajoute une relative déterminative pour expliquer au lecteur français ce qu'est l'Aréopage.

146. DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. 1, 2e partie, Paris, 1887, art. " *chlamys* ", p. 1115-1116.

147. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 92-93 : " ille etenim modico contentos nos iubet esse/ nec seruare duas uestes : tu diuidis unam " ; VULG., *Matthieu*, 10, 9 : " Nolite possidere aurum neque argentum…neque duas tunicas ".

Fortunat utilise *chlamys* (v. 57) et *tunica* (v. 55). Peut-être se souvient-il de Juvencus, qui, dans sa version poétique de *Matthieu*, associe *tunica* et *chlamys*[148]. Ce rapprochement furtif de Martin avec son modèle, le Christ, suggère que le saint de la porte d'Amiens a découvert, par la méditation de la Passion, le sens de son dépouillement dans la fameuse scène du Christ au Calvaire. Fortunat est original, parce qu'il réserve *tunica* pour une figure de style, en évoquant métaphoriquement le " manteau de glace ", qui recouvre les eaux gelées, au vers 55 :

aqua…tunica uestita rigoris.

Il recherche des images visuelles et introduit une correspondance subtile entre le geste de Martin et le paysage. L'eau ne se dévêtira qu'au dégel, alors que le saint se découvre pour réchauffer un pauvre.

L'intention esthétique de Fortunat s'affirme clairement, lorsqu'il consacre cinq vers à la description d'un décor hivernal (v. 50-55), au détriment du mouvement dramatique de la scène. Paulin de Périgueux, malgré l'ampleur de sa paraphrase, suggère l'hiver seulement par *horrentis glaciali frigore brumae*, " le froid glacial du solstice hérissé ", avec probablement une hypallage, puisque l'adjectif *horrens* se rapporterait plus aisément à *frigus* qu'à *bruma*. Des réminiscences de Virgile et d'Ovide se trouvent mêlées et disposées en chiasme[149]. Fortunat développe, sans souci de réalisme, un motif purement descriptif, cher aux poètes épiques latins : celui du froid qui étreint les terres et les eaux. Ce thème est proprement épique, car le froid constitue une épreuve supplémentaire dont le héros va finalement triompher. On peut se souvenir du voyage d'Enée,

et glacialis hiems *Aquilonibus asperat* undas[150]

en lisant le vers 52 de Fortunat :

cum undas *tristis* hiems *freno* glaciale *ligasset*.

Les eaux prises par les glaces ont souvent frappé l'imagination des poètes latins, qui appartiennent à un peuple guerrier, qui a souvent poussé ses conquêtes sur des terres âpres, alors qu'il était habitué à un climat plus doux. L'expression *tristis hiems* se trouve chez Ovide, lorsque le poète, en exil dans des contrées rudes, observe les rivières gelées et souffre des rigueurs de l'hiver[151]. Dans la *Pharsale*, Lucain mesure combien la guerre civile a versé de sang inutile, qui aurait pu être sacrifié à conquérir aussi bien des terres brûlées par le soleil que des contrées étreintes par la glace. L'hiver extrême renforce la valeur des conquêtes : " L'hiver resserre la mer glaciale dans le froid scythique[152] ". Un autre passage développe plus amplement l'étreinte des glaces : " ainsi se tient

---

148. JUVENCUS, *Euangeliorum libri quattuor*, IV, v. 644 : " purpureamque illi (Christo) tunicam chlamydemque rubentem inducunt ".

149. VIRGILE, *Géorgiques*, III, v. 442 : " horrida bruma " ; OVIDE, *Métamorphoses*, IX, v. 583 : " glaciali frigore " ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 63 : " cum subito horrentis glaciali frigore brumae ".

150. VIRGILE, *Aen.*, III, v. 285.

151. OVIDE, *Tristes*, III, v. 13 : " quid loquar ut uincti concrescant frigore riui " ; III, v. 203 : " cum tristis hiems ".

152. LUCAIN, *Pharsale*, I, v. 18 : " adstringit Scythico glacialem frigore pontum ".

inerte le Bosphore, lorsqu'il resserre les eaux scythiques, quand la glace retenant la vague, l'Hister ne peut la refouler et que la gelée couvre une mer immense[153] ".

Les réminiscences de Fortunat sont diverses, car il emprunte parfois à un auteur païen une association de mots, sans pour autant se référer à l'idée qu'elle exprimait dans l'œuvre. Le vers 51,

frigore sub gelido terras crispante pruina

rappelle un vers des *Géorgiques*, où Virgile traite des dommages causés par les troupeaux à la vigne et estime qu'il n'existe pas de froid si rude qu'il nuise plus gravement aux sarments que les animaux :

frigora nec tantum cana concreta pruina[154].

Le début et la fin de l'hexamètre sont semblables, mais la facture du vers est différente, car Virgile adopte la disposition en chiasme du vers d'or[155]. L'imitation à laquelle se livre Fortunat est visible dans la similitude du vocabulaire, la place du premier et du dernier mot, mais non dans l'architecture du vers.

Pourtant l'évocation de l'hiver n'est pas pour Fortunat une pure réminiscence littéraire. Dans certains passages autobiographiques, il évoque le froid qu'il a enduré dans ses voyages[156]. Il est attentif à la nature, lorsqu'il voyage sur la Moselle et le Rhin en compagnie du roi Sigebert[157]. Il sait peindre le frétillement d'un poisson, l'herbe alourdie, qui plonge ses tiges dans l'eau[158]. L'acuité de son regard lui permet de voir le détail qui peut donner une touche personnelle à un tableau.

Dans la scène de la porte d'Amiens, il montre son intention esthétique, en multipliant les mots qui expriment l'étreinte du gel : *crispante*, *ligasset*, *freno*, *inclusa*, *uincula*, *nectens*. C'est la figure de l'*accumulatio*. Le poète choisit un motif, regroupe des termes quasi synonymes et crée un champ lexical cohérent. Par ailleurs, il supprime des éléments dramatiques présents chez ses prédécesseurs. Le rapport entre un héros et les éléments est une pierre d'attente de l'épopée, de sorte que la description de l'hiver rend la scène plus poignante et les mérites de Martin plus grands. Dans une nature prise par le gel, lui seul agit. Avec un certain maniérisme, Fortunat compose des images, en rapprochant des éléments disparates : " Un rude hiver avait figé les eaux sous un frein de glace ".

---

153. *Ibid.*, V, v. 436-438 : " sic stat iners Scythicas astringens Bosporus undas,/ cum glaciale retinente fretum non impulit Hister,/ immensumque gelu tegitur mare… " César fait passer ses légions en Epire, mais les troupes sont un moment immobilisées à cause des eaux étreintes par le gel.

154. VIRGILE, *Géorgiques*, II, v. 376.

155. L. P. WILKINSON, *Golden Latin Artistry*, Cambridge, 1963, p. 216.

156. FORTUNAT, *Poèmes*, livres I-IV, éd. M. Reydellet, *Praefatio*, 4, p. 4 : " ubi inter barbaros longo tractu gradiens aut uia fessus aut crapula, brumali sub frigore, Musa hortante nescio gelida magis an ebria, nouus Orpheus lyricus siluae uoces dabam, silua reddebat ".

157. *Id.*, *Carm.*, X, 9, *De nauigio suo*.

158. *Id.*, *Carm.*, I, 19, v. 13 sv.

Le tour *freno glaciale*[159] associe le mot *frenum*, " le mors du cheval ", à la glace. Les eaux sont comparées à un cheval. L'anaphore du pronom réfléchi rend étrange la description de l'eau qui " tisse de sa propre substance des liens pour elle-même " (v. 54). Le mot *libertas*, suivi d'un génitif de chose et appliqué à la nature, comme dans *libertas fluuiorum* (v. 53), se trouve dans la *Vulgate* et chez Macrobe et Claudien[160].

Paulin de Périgueux et Fortunat recherchent la symétrie et l'antithèse. Ils tirent parti de l'opposition de la chaleur et du froid, qui n'est pas présente chez Sulpice. Paulin suggère cette antithèse aux vers 89-90 : " en donnant avec ce vêtement quelque chaleur, il reçoit sa part de froidure[161] ". Fortunat la reprend en la renforçant, au moyen de *iste* (Martin) et de *ille* (le pauvre) et en répétant *capit* : *frigoris iste capit partem, capit ille teporis*. La symétrie est parfaite et le mot *partem*, qui sert de pivot, suit la coupe penthémimère. Le vocabulaire de Fortunat est plus varié que celui de Paulin : il double l'antithèse d'un jeu sur les synonymes : *feruente / algentibus* (v. 58), *frigoris / teporis* (v. 59), *feruor / algor* (v. 60), *frigus / aestus* (v. 61). La disposition des mots est travaillée selon le style d'orfèvre. La place des adjectifs, qui expriment le froid et la chaleur, est à chaque fois inversée selon un double chiasme.

Les jeux formels de Fortunat créent une distance par rapport au réel, car ce poète évoque ce qui n'est pas visible. Il recherche la signification spirituelle de l'événement et la restitue à travers une transposition abstraite et poétique des faits. A la porte d'Amiens, nous assistons à un renversement de la situation. Martin se couvre de froidure, afin que le pauvre soit vêtu de chaleur. Les silhouettes des personnages s'effacent devant des abstractions. A la rencontre d'un soldat et d'un mendiant, le poète substitue l'échange de la froidure et de la chaleur :

> *et noua mercandi fit nundina frigus et aestus.*

Nundina est employé quatre fois au pluriel dans la traduction latine d'*Ezéchiel*[162], au sens des marchandises que l'on échange. La présence de ce terme est surprenante dans un contexte abstrait. Dans la nouveauté de ce partage résonne l'harmonie de l'alliance noachique qui concilie des termes antithétiques. Nous trouvons justement l'association *frigus et aestus*, dans la *Vulgate*, lorsque, après le déluge, un ordre nouveau règne. Yahvé promet qu'il ne frappera plus les vivants comme il l'a fait :

---

159. La forme *glaciale* est un ablatif fautif en -e. En outre, la forme adjectivale est conforme à une tendance du latin tardif, l'adjectif adnominal remplace le génitif. E. LOEFSTEDT, *Syntactica*, Lund, Gleerup, 1928, t. 1, p. 83-99, ch. " Genetiv und Adjectiv ". Par exemple *dies dominica* a remplacé *dies domini*, voir p. 94.

160. CLAUDIEN, *De raptu Proserpinae*, I, v. 175 : " uentus dum scrutatur iter libertatemque reposcens " ; MACROBE, *Somnium Scipionis*, 1, 15, 19 : " Pelagi tranquilla libertas ".

161. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 89-90 :
" … tradens aliquem de ueste teporem
iam leuiore habitu recipit de frigore partem ".

162. VULG., *Ezéchiel*, 27, 12 ; 27, 17 ; 27, 19 ; 46, 11.

> Tous les jours que durera la terre, semailles et moisson, froidure et chaleur, été et hiver, jour et nuit point ne cesseront[163].

Les traits les plus caractéristiques de l'imagination créatrice de Fortunat nous semblent présents au point culminant de la représentation de la " charité d'Amiens ". Sa puissance visionnaire participe de ce que R. Koebner a appelé *ekstatische Erhebung*[164].

Nous trouvons une autre illustration de la manière dont le poète se détache des événements pour atteindre leur quintessence dans le récit qu'il donne de la conversion des juifs de Clermont le jour de la Pentecôte 576. Il existe deux récits des faits : celui de Grégoire de Tours et celui de Fortunat[165]. A travers la comparaison de ces deux textes apparaît le travail de création du poète[166]. Le récit de Grégoire est simple et précis et s'achève comme le " rapport d'un préfet de police[167] ", tandis que Fortunat procède à une transposition poétique et spirituelle de l'événement. Un juif converti reçoit de l'huile malodorante sur la tête de la part d'un coreligionnaire. Par réaction le peuple détruit la synagogue. L'évêque offre sa protection aux juifs qui se convertissent et reçoivent le baptême. Fortunat évoque d'abord l'*odor amarus* de la synagogue (v. 19), mais ensuite, grâce au baptême et à l'effusion du chrême, cette odeur se change en un " parfum d'ambroisie ". L'essentiel de l'événement est contenu dans ce renversement qui entraîne la réconciliation des deux peuples (v. 109-112) :

> *abluitur Iudaeus odor baptismate diuo*
> *et noua progenies reddita surgit aquis*
> *uincens ambrosios suaui spiramine rores*
> *uertice perfuso chrismatis efflat odor.*

Le vers 110 de ce poème commence par *et noua* comme le vers 61 de notre passage du livre I de la *Vita Martini* : *et noua mercandi fit nundina frigus et aestus*. Fortunat a l'art de traduire le surgissement, qui contient toute la spécificité d'un événement. Elevée au-dessus de la contingence des faits réels, la poésie saisit l'universel à travers le singulier[168]. C'est pourquoi les prouesses verbales d'une poésie qui pourrait être seulement brillante parviennent à exprimer une vérité spirituelle.

---

163. VULG., *Genèse*, 8, 22 : " Cunctis diebus terrae sementis et messis frigus et aestus aestas et hiems nox et dies non requiescent ". La même alliance de mots se trouve aussi dans *Daniel* (grec), 3, 67 : " Benedicite frigus et aestus Domino ".

164. R. KOEBNER, *Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches,* Leipzig, 1915, p. 111.

165. GRÉGOIRE DE TOURS, *Decem libri historiarum*, V, 11, *MGH*, *SRM*, I, 1, p. 205-206 ; FORTUNAT, *Carm.*, V, 5, *MGH*, *AA*, IV, 1, p. 107-112.

166. M. REYDELLET, " La conversion des juifs de Clermont en 576 ", *De Tertullien aux Mozarabes*, *Mélanges Jacques Fontaine*, Paris, 1992, t. 1, p. 371-379.

167. *Ibid.*, p. 379.

168. ARISTOTE, *Poétique*, éd. J. Hardy, 9, 1451 b : " Διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν· ἡ μὲν γὰρ ποίησις μαλλον τὰ καθόλου, ἡ δ' ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει. (Aussi la poésie est-elle plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire ; car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier). "

Dans l'épisode du manteau, Paulin de Périgueux veut tout expliquer, si bien qu'il adopte le ton du sermon et ajoute des commentaires moraux. Fortunat est, au contraire, très elliptique et il est le seul à donner une version véritablement poétique et spirituelle du récit de Sulpice. Il réduit à l'essentiel le noyau narratif et n'interrompt jamais sa relation par des considérations édifiantes ou pathétiques. Il donne une interprétation lyrique d'un récit essentiellement dramatique. Le héros de Fortunat n'est pas en proie à un débat intérieur. Le *Quid faceret ?* de Sulpice lui est étranger. Il accède à la condition du héros épique qui affronte en combats singuliers les forces du mal.

Les métamorphoses, que Paulin de Périgueux et Fortunat font subir au texte de Sulpice, ne sont pas une simple ornementation ou une traduction en vers d'un récit en prose.

La paraphrase de Paulin de Périgueux a pour fonction d'expliquer et d'amplifier le texte original. Elle est une " exégèse ", selon la conception des grammairiens antiques et des commentateurs de l'Écriture. Certains procédés se répètent. Le même ablatif absolu sert à étoffer une scène et signaler la présence de la foule massée comme une troupe (*stipante caterua* / *praeeunte caterua*). La raison pour laquelle Dieu place sur le chemin de Martin des hommes de haut rang est exprimée par le même tour (*quo clarius…signa micarent* / *quo clarior gloria pateret*). Le poète imagine l'attitude des riches à l'égard du pauvre de la porte d'Amiens comme celle des gens bien portants à l'égard du lépreux de Paris. Il recherche surtout l'édification. La constance de ce dessein peut justifier des répétitions. Mais il est aussi capable de concilier l'enseignement moral et spirituel avec la réussite poétique, par exemple dans la scène de la pêche.

Beaucoup plus que celle de Paulin de Périgueux, l'esthétique de Fortunat, qui fait preuve d'une grande invention verbale, relève du style d'orfèvre. Sa manière de traiter chaque épisode comme une unité isolée fait progresser son récit de trait en trait, de sorte que la recherche esthétique semble parfois l'emporter sur l'interprétation spirituelle. Mais sa poésie tend surtout à saisir l'universel à travers le particulier, l'éternité à travers l'éphémère. Parce qu'il représente une scène à l'aide de quelques traits et simplifie le contenu narratif jusqu'à réduire l'action à un simple geste, il met en œuvre une esthétique qui rappelle les arts visuels de son époque. Paulin de Périgueux s'adresse à l'esprit du lecteur, tandis que Fortunat fait appel à son regard.

Les *Vitae* poétiques procèdent d'une représentation de la réalité différente de celle de Sulpice Sévère, en partie sans doute parce que les deux poètes se représentent la *Vita Martini* à partir de l'épopée virgilienne. L'*Enéide* stimule leur imagination et la relation qu'ils ont avec cette œuvre concilie l'imitation de sa forme et la mise à distance de son héros, de ses dieux et de sa morale.

CHAPITRE VI

L'héritage de la poésie antique

Les « palais de la mémoire », dont a parlé Augustin[1], renferment, chez le poète de l'Antiquité tardive les trésors des œuvres de la poésie païenne. Il est le *poeta doctus*. Il a conscience d'écrire à la suite d'auteurs illustres. Il compose, l'esprit inondé « par le vaste fleuve de la littérature[2] ». L'éducation qu'il a reçue accorde une large part aux poètes. Dans le monde romain, poésie et enseignement ont toujours été très liés. La première poésie latine, celle de Livius Andronicus, puis celle d'Ennius, ont alimenté les programmes de l'enseignement[3]. Virgile, déjà de son vivant, était étudié dans les classes[4]. Même dans l'enseignement des chrétiens, il occupe une place capitale. Jérôme dans son monastère de Bethléem enseignait Virgile, les poètes comiques et lyriques[5], et Augustin a été « forcé d'apprendre par cœur les errances d'Enée[6]». A l'époque mérovingienne, les lettrés lisent encore Virgile[7].

Paulin de Périgueux et Fortunat sont des poètes savants, qui utilisent leur culture littéraire et surtout leur connaissance de l'épopée classique, pour transformer le récit de Sulpice Sévère en poème de forme épique.

La primauté de Virgile, et plus particulièrement de l'*Enéide*, dans la culture des poètes du Ve et du VIe siècle, est manifeste, lorsqu'on consulte les *indices* des éditions de Paulin de Périgueux et de Fortunat. Michael Petschenig a

---

1. AUGUSTIN, *Confessions*, 10, 8, 12 : « uenio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis inuectarum ».

2. PÉTRONE, *Satiricon*, 118, 3 : « Ceterum neque generosior spiritus uanitatem amat, neque concipere aut edere partum mens potest *nisi ingenti flumine litterarum inundata* ».

3. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. 2 : *Le monde romain*, Paris, 1948, rééd. Points Seuil, 1981[7], p. 41.

4. *ibid.*, p. 79.

5. *ibid.*, p. 152.

6. AUGUSTIN, *Confessions*, 1, 13, 20.

7. P. RICHÉ, *Education et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe s.*, Paris, 1962, p. 242.

mentionné 138 réminiscences de l'*Enéide* dans la *Vita Martini* de Paulin, qui compte 3622 vers, soit une moyenne d'une réminiscence tous les 26 vers[8]. Nous en avons relevé 53[9] dans les 2243 vers de Venance Fortunat, soit environ une tous les 42 vers. La dépendance de Paulin à l'égard du modèle virgilien est donc plus importante. L'imitation des autres auteurs est beaucoup plus rare.

I. – L'IMITATION DES POÈTES LATINS

A. *Tableau d'ensemble*

La répartition des emprunts faits aux poètes par Paulin de Périgueux et Venance Fortunat est la suivante :

Paulin de Périgueux
Vita Martini

Virgile	*Aen.* :	138	
	Géorg. :		13
	Buc.:	1	
Ciris :			1
Ovide	*Mét.* :	11	
	Hér. :		2
	Trist. :		2
	Fast. :		1
	Pont. :		1
	Rem. am. :		1

Venance Fortunat
Vita Martini

Virgile	*Aen.* :	53	
	Géorg. :		3
	Buc.:	1	
Ciris :			1
Ovide[10]	*Mét.* :		18
	Hér. :		4
	Trist. :		3
	Fast. :		3
	Pont. :		1
	Rem. am. :		1
	Ars am. :		4
	Am. :	1	

---

8. Ce chiffre n'est pas surprenant, car le *Paschale Carmen* de Sédulius renferme en 1753 hexamètres 140 *loci* virgilens. Voir A. GRILLO, « La presenza di Virgilio in Sedulio poeta parafrastico », *Présence de Virgile*, Actes du colloque des 9, 11 et 12 décembre 1976, Paris, 1978, p. 185-194.

9. En nous aidant de l'index de F. LEO, *MGH, AA*, 4, 2, p. 135-137 et de l'étude de P. COURCELLE, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'*Enéide, t. 1, Paris, 1984, qui mentionne 33 citations de l'*Enéide* dans la *Vita Martini*. Voir aussi S. BLOMGREN, « De Venantio Fortunato Vergilii aliorumque poetarum priorum imitatore », *Eranos*, 1944, p. 81-88. Voir aussi M. MANITIUS, « Zu spätlateinischen Dichtern », *Z.Ö.G.*, 37, 1886, p. 99, p. 250-254, p. 400-406. Voir aussi A. V. NAZZARO, « Intertestualità biblico-cristiana e classica in scritti poetici di Venanzio Fortunato », *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia,* Atti del Convegno internazionale di studi, Valdobbiadene 17 mai – Trévise 18-19 mai 1990, Trévise, 1993, p. 99-135.

10. Ces chiffres tiennent compte de la liste de F. Leo et des recherches de S. Blomgren. F. Leo n'avait relevé que quatre emprunts aux *Métamorphoses*, S. Blomgren en mentionne 17

Paulin de Périgueux *Vita Martini*		**Venance Fortunat** *Vita Martini*	
Catulle[11]	7		
		Horace *Sat.* :	1
Properce[12]	2		
		Perse	1
Lucain	1	Lucain[13]	7
		Stace[14]	8
		Juvénal	2
		Pétrone	1
Paulin de Nole[15]	8	Paulin de Nole	1
Claudien[16]	6	Claudien[17]	10
Prudence	4	Prudence[18]	2
Juvencus	26	Juvencus	3
Sédulius	16	Sédulius	15
Sidoine Apollinaire[19]	20		

uniquement dans la *Vita Martini*. S. BLOMGREN, « De locis Ouidii a Venantio Fortunato expressis », *Eranos*, 1981, fasc. 1, p. 82-85.

11. C. WEYMAN, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Munich, 1926, p. 140-141 ; E. VERMEULEN, *Aspecten van de poetische techniek van Paulinus van Périgueux, bestudeerd in zijn de Vita S. Martini, libri I-III*, dissertation, Louvain, 1966, exemplaire dactylographié, p. 145-146.

12. D. R. S. BAILEY, « Echoes of Propertius », *Mn*, V, 1952, p. 325.

13. S. BLOMGREN, « De Venantio Fortunato Vergilii aliorumque poetarum priorum imitatore », *Eranos*, 1944, p. 86 ; « De Venantio Fortunato Lucani Claudianique imitatore », *Eranos*, 1950, p. 150-153.

14. *Id.*, « De Papinii Statii apud Venantium Fortunatum uestigiis », *Eranos*, 1950, p. 57-65.

15. Cl. WEIDMANN, « Zu den Quellen des Paulinus von Petricordia », *WS*, 104, 1991, p. 169-182.

16. *Ibid.*

17. S. BLOMGREN, « De Venantio Fortunato Lucani Claudianique imitatore », *Eranos*, 1950, p. 153-156.

18. *Id.*, « De Venantio Fortunato Vergilii aliorumque poetarum priorum imitatore », *Eranos*, 1944, p. 88.

19. Fr. CHATILLON, « Paulin de Périgueux, auteur de la *Vita Martini* et Sidoine Apollinaire, panégyriste des empereurs », *RMAL,* t. 23, 1976, p. 5-12.

Paulin de Périgueux *Vita Martini*	**Venance Fortunat** *Vita Martini*	
	Prosper d'Aquitaine	1
	Dracontius[20]	6
	Arator[21]	14

Pour établir ce tableau, nous avons consulté les listes de M. Petschenig et F. Leo, dans les éditions mentionnées, et nous les avons complétées à l'aide des articles cités dans les notes. Ce travail n'est évidemment pas exhaustif, mais permet cependant de faire quelques constatations.

B. *Les sources utilisées par Paulin et Fortunat*

La question des sources se pose. Paulin de Périgueux et Venance Fortunat ont-ils eu recours au texte original ? On sait par exemple que les apologistes chrétiens du second siècle n'avaient pas à leur disposition tous les poètes qu'ils citaient[22]. Même lorsque la consultation du texte n'était pas impossible, leur lecture aurait été commandée par une connaissance préliminaire et indirecte. Paulin de Périgueux et Fortunat ont pu pratiquer, comme les apologistes, trois méthodes différentes, mais complémentaires, et non contradictoires : la lecture du texte original, des citations indirectes tirées d'un florilège ou d'un commentaire ou bien encore d'autres œuvres, la constitution d'un recueil personnel. A ces trois types de lecture s'ajoute évidemment le recours à la mémoire.

Nous avons quelquefois noté que Fortunat avait emprunté, pour écrire la *Vita Martini*, une seule expression à tel ou tel auteur. Dans ce cas, d'autres emprunts ont été relevés dans les *Carmina*. Horace et Pétrone ont fourni plusieurs emprunts.

Certaines expressions ont été attribuées à deux auteurs, car nous ne pouvons savoir si une association de mots a été puisée à la source même, ou si elle a été transmise indirectement. Comme nous entendons par « emprunt » ou « réminiscence », le retour, parfois, d'un vers entier, le plus souvent de deux mots seulement, les critères restent assez subjectifs et la liste constituée ne peut être exhaustive. La provenance d'une expression est souvent tortueuse. Lorsqu'on retrouve une combinaison de mots qui semble caractéristique chez

---

20. M. MANITIUS, « Zu spätlateinischen Dichtern », *Z.Ö.G.*, 37, 1886, p. 252 ; FR. VOLLMER, *Blossii Dracontii carmina*, *MGH*, *AA*, t. XIV, Berlin, 1905, rééd. 1961, p. 21-228 ; E. CLERICI, « Due poeti : Emilio Blossio Draconzio e Venanzio Fortunato », *RIL*, 107, 1973, p. 108-150.

21. S. BLOMGREN, « Ad Aratorem et Fortunatum adnotationes », *Eranos*, 1974, p. 143-155.

22. N. ZEEGERS-VANDER VORST, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle*, Louvain, 1972, p. 45-52.

plusieurs auteurs, nous ne savons plus à qui elle a été empruntée. Différents auteurs ont peut-être servi d'intermédiaires. Une association de mots appartenant à l'épopée flavienne peut se trouver chez Stace, Silius Italicus, Prudence et enfin Paulin de Périgueux[23]. Dans ce cas, il ne nous est guère possible de savoir quel auteur ce dernier poète imite consciemment ou non. A-t-il même le sentiment d'insérer dans son texte un emprunt ? Il en va de même pour l'expression « *proelia sudare* » qu'on trouve chez Claudien et chez Prudence avant de la lire dans la *Vita Martini* de Paulin[24].

Les références de Fortunat sont plus diversifiées que celle de Paulin de Périgueux, car la *Vita Martini* de Fortunat comporte des emprunts à seize auteurs différents, celle de Paulin à onze. Cela témoigne de l'éducation brillante et riche qu'il a reçue à Ravenne.

C. *Les principaux auteurs cités (sauf Virgile)*

1) Catulle, Ovide, Horace, Properce et Juvénal

Quelques mots, qui font partie du vocabulaire de Catulle, ont été remarqués chez Paulin de Périgueux. Il s'agit par exemple des adjectifs *turgidulus*, *languidulus* et *praetrepidans*[25]. Certaines expressions semblent être de vraies réminiscences des poèmes de Catulle[26].

Ovide occupe une place importante dans la culture de Paulin de Périgueux et de Fortunat, et plus particulièrement les *Métamorphoses*. Le caractère conventionnel du poème mythologique ne les a pas détournés de cette lecture.

---

23. J.-L. CHARLET, *La création poétique dans le* Cathemerinon *de Prudence*, Paris, 1982, p. 147, n. 110 : STACE, *Thébaïde*, 2, v. 670 : « iam sublata manus *cassos* defertur in *ictus* » ; SILIUS ITALICUS, 10, v. 116-117 : « quinam ad *cassos* furor impulit *ictus* /…dextram » ; PRUDENCE, *Cathemerinon*, VII, v. 116-117 : « Transmissa raptim praeda *cassos* dentium / eludit *ictus*… » ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 472 : « ferri acies *casso* ferientem deserit *ictu* ».

24. J.-L. CHARLET, *La création poétique dans le* Cathemerinon…, p. 95, n. 23 : CLAUDIEN, *Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti*, v. 111 : « … quae proelia sudas ? » (demande Vénus à son fils Cupidon) ; PRUDENCE, *Cathemerinon*, II, v. 76 : « sudauit inpar proelium » (Jacob soutint tout en sueur un combat inégal) ; *Psychomachie*, v. 820 ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 357 : « quae decertantes sudarent proelia… » (quels combats soutenaient tout en sueur les saints dans leurs luttes).

25. CATULLE, 3, v. 18 : « turgiduli…ocelli » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 452 : « turgidulis…racemis » ; CATULLE, 64, v. 331 : « languidulos…somnos » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 660 : « languidulos…artus », V, v. 682 : « languidulo…hiatu » ; CATULLE, 46, 7 : « mens praetrepidans » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 486 : « praetrepida…dextra ».

26. CATULLE, 64, v. 68 : « sed neque tum mitrae neque tum *fluitantis amictus* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 145 : « lasciua et tenui uestis *fluitaret amictu* » ; CATULLE, 66, v. 23 : « quam *penitus* maestas exedit cura *medullas* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 100 : « exesis *penitus* uehementi febre *medullis* ».

Cette poésie, qui a sa source dans la fiction, les charme par la variété des sujets et la grâce de ses tours. C'est aussi pour ces raisons que Sidoine Apollinaire aime à imiter Ovide[27]. Paulin retient le « froid glacial » (*glaciale frigus*), qui envahit le corps de Byblis au neuvième livre des *Métamorphoses*[28], pour représenter le froid de l'hiver près de la porte d'Amiens, « la rage des vents[29]» (*uentorum rabies*) du livre V, la « plaine des eaux[30]» (*campus aquarum*) et les « entrailles de la terre[31]» (*uiscera terrae*) du livre I, les « chevaux rapides[32]» (*uolucres equi*) du livre IV. Ces expressions sont employées comme des clichés.

Lucrèce, qu'ont lu Lactance et Augustin, qui est même l'auteur que Lactance cite le plus après Cicéron et Virgile[33], semble ignoré de nos deux poètes. Il est vrai que les emprunts faits à une œuvre didactique, comme celle de Lucrèce, trouvent plus facilement leur place dans des textes apologétiques que dans un poème hagiographique. Par ailleurs, Horace n'est repris qu'une seule fois par Fortunat, dans la *Vita Martini*, mais huit expressions tirées de cet auteur apparaissent dans les *Carmina*. En revanche, on n'a pas relevé d'expressions d'Horace chez Paulin de Périgueux, alors qu'il a la troisième place, après Virgile et Térence, chez Augustin[34]. Deux échos de Properce ont été relevés chez Paulin de Périgueux[35]. Juvénal ne figure pas dans la liste des emprunts établie par Leo, à la fin des *Carmina* et de la *Vita Martini* de Fortunat, mais J. A. Willis croit pouvoir affirmer que Fortunat aurait lu des vers de Juvénal. Les rapprochements qu'il fait à huit reprises, dans l'ensemble de l'œuvre de Fortunat, paraissent justifiés[36].

---

27. A. LOYEN, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule*, Paris, 1943, p. 30.

28. OVIDE, *Mét.*, IX, v. 582 : « et pauet obsessum *glaciali frigore* corpus » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 63 : « cum subito horrentis *glaciali frigore* brumae ».

29. OVIDE, *Mét.*, V, v. 7 : « *uentorum rabies* motis exasperat undis » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 75 : « *uentorum* et *rabiem* geminato arceret amictu ».

30. OVIDE, *Mét.*, I, v. 315 : « pars maris et latus subitarum *campus aquarum* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 416 : « sternitur inmensus placidarum *campus aquarum* ».

31. OVIDE, *Mét.*, I, v. 138 : « poscebatur humus ; sed itum est in *uiscera terrae* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 269 : « quidquid inexpertae praebebant *uiscera terrae* ». Cette métaphore se rattache à celle de la terre comme corps humain : OVIDE, *Mét.*, XV, v. 342-345 ; SÉNÈQUE, *Quaestiones naturales*, VI, 14, 1 ; VIRGILE, *Aen.*, III, v. 575 ; CLAUDIEN, *Rapt.*, I, v. 177 ; PRUDENCE, *Perist.*, XI, v. 165.

32. OVIDE, *Mét.*, IV, v. 245 : « nil illo fertur *uolucrum* moderator *equorum* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 506 : « nec sat erat *uolucrum* tam uelox cursus *equorum* ».

33. H. HAGENDAHL, *Latin fathers and the classics*, Göteborg, 1958, p. 48.

34. *Id.*, *Augustine and the latin classics*, Göteborg, 1967, p. 464.

35. PROPERCE, II, 34, v. 10 : « nonne tuae tum cecidere manus ? » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 408 : « temptatum cecidere manus » ; PROPERCE, IV, 6, v. 22 : « pilaque feminea turpiter acta manu » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 624 : « bellica femineus turpauerit agmina saxus ».

36. J.A. WILLIS, « Venantius Fortunatus Iuuenalis lector », *Mn*, XLI, 1988, p. 122-123, relève deux ressemblances entre la *Vita Martini* et les *Satires* de Juvénal : FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 26 : « Ast ego, sensus inops, Italae *quota portio* linguae » – JUVÉNAL, *Sat.*, 3, v. 61 : « … *quota portio* faecis Achaei » ; FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 7 : « Sed redit ecce

2) Les auteurs d'épopée

Les auteurs retenus et sollicités pour l'écriture de la *Vita Martini* sont de préférence des auteurs d'épopée et, si on met à part Virgile, l'épopée flavienne et les auteurs d'épopée biblique occupent une place importante. Fortunat imite en effet huit passages de Stace[37] qu'il puise surtout dans les poèmes épiques : la *Thébaïde* et l'*Achilléide*. La même préférence a été observée chez Dracontius[38], qui prend Stace pour modèle, après Virgile et Ovide. Quant à l'épopée biblique, Paulin de Périgueux emprunte vingt-six expressions aux *Quatre Evangiles* mis en vers par Juvencus, seize expressions au *Paschale Carmen* de Sédulius. On trouve aussi chez Fortunat trois réminiscences de Juvencus, quinze de Sédulius, quatorze d'Arator. Ce constat n'est pas surprenant, car les épopées bibliques, qui paraphrasent les Ecritures, représentent le genre littéraire le plus proche des *Vitae Martini* versifiées et elles constituent même un modèle pour Paulin de Périgueux et Fortunat. Le *De actibus Apostolorum* d'Arator, lu publiquement à Rome en avril 544, était connu de Fortunat. La poésie de Fortunat présente en outre des analogies syntaxiques et des motifs communs avec celle de Dracontius[39]. Nous avons compté dans la *Vita Martini* six emprunts à la poésie de Dracontius[40], mais ils sont beaucoup plus nombreux dans les *Carmina*.

---

dies et iam lucescit : *eundum est* » – JUVÉNAL, *Sat.*, 3, v. 316 : « Sed iumenta uocant et sol inclinat ; *eundum est* ».

37. Les parallèles entre Stace et Fortunat sont les suivants : STACE, *Thébaïde*, I, v. 21 – FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 50 ; STACE, *Thébaïde*, I, v. 209 – FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 438 ; STACE, *Thébaïde*, VII, v. 424 – FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 654 ; STACE, *Thébaïde*, IX, v. 492 – FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 4 ; STACE, *Thébaïde*, XI, v. 44 – FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 280 ; STACE, *Achilléide*, I, v. 161 – FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 693 ; STACE, *Achilléide*, II, v. 7 – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 5 ; STACE, *Silves*, II, I, v. 48 – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 308.

38. Cl. MOUSSY, « L'imitation de Stace chez Dracontius », *ICS*, 14, 1 et 2, 1989, p. 425-433.

39. E. CLERICI, « Due poeti : Emilio Blossio Draconzio e Venanzio Fortunato », *RIL*, 107, 1973, p. 108-150. En lisant cet article qui ne mentionne pas seulement des parallèles textuels, mais analyse des faits de syntaxe et une manière d'écrire, on s'aperçoit que c'est de Dracontius que Fortunat semble le plus proche.

40. DRACONTIUS, *Tragédie d'Oreste*, v. 820 : « patrio diademate pulcher » – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 289 : « uacuo diademate pulcher » ; DRACONTIUS, *Tragédie d'Oreste*, v. 41 : « findebat iter per caerula ponti » – FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 275 : « spiris uaga caerula findens » ; DRACONTIUS, *De laudibus*, II, v. 160 : « et mare caeruleum » – FORTUNAT, *Vita Martini*, *Prologus*, v. 12 : « et mare caeruleum » ; DRACONTIUS, *De laudibus*, II, v. 590-593 – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 163-165 ; DRACONTIUS, *Romulea*, VIII, v. 385-393 – FORTUNAT, *Vita Martini*, *Prologus*, v. 11 sv. ; DRACONTIUS, *Romulea*, X, 105 : « cinnama cui folium nardum tus balsama amomum » – FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 574 : « flos, odor, esca, sapor, mera, cinnama, balsama, tura ».

3) L'attrait d'un poète de cour : Claudien

L'inventaire des réminiscences rencontrées dans la *Vita Martini* de Paulin de Périgueux et celle de Fortunat nous renseigne sur les goûts littéraires du Ve et du VIe siècle. Le poète Claudien est repris quatre fois par Paulin de Périgueux[41] et dix fois par Fortunat[42]. Arrivé à Rome en 394 et mort probablement vers 404, il a été poète de cour auprès d'Honorius et le panégyriste de Stilicon. Il était, en son temps, célèbre au point qu'une inscription fait de lui l'égal d'Homère et de Virgile[43]. On comprend pourquoi Fortunat lui emprunte si fréquemment des expressions dans ses *Carmina*, puisqu'il se fait lui-même souvent panégyriste et poète de cour et qu'il a comme lui le goût de l'ornementation précieuse. Fortunat emprunte au poème *Sur le troisième Consulat d'Honorius* l'évocation allégorique de l'éther qui combat en faveur d'Honorius (*militat aether*), pour l'adapter à Martin, venu abattre un temple païen[44]. Il transpose aussi l'or qui

---

41. CLAUDIEN, *III cons. Hon.*, v. 96 : « o nimium dilecte deo » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 576 : « o nimium dilecte deo » ; CLAUDIEN, *III cons. Hon.*, v. 97 : « cui *militat aether* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 557 : « cui *militat aether* » ; CLAUDIEN, *III cons. Hon.*, v. 183 : « *regunt...moderamine* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 657 : « *moderamina rexit* » ; CLAUDIEN, *IV cons. Hon.*, v. 118 : « largitur opum, largitur honorum » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 5 : « dum largiris opem praesentem, ostendis honorem » ; CLAUDIEN, *De bello pollentino siue gothico* (XXVI), v. 506 : « semper in ore geris » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 441 : « semper in ore deus » ; CLAUDIEN, *Eut.*, I, v. 405 : « senserunt damna » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 475 : « senserunt damna ».

42. CLAUDIEN, *III cons. Hon.*, v. 97 : « cui *militat aether* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 311 : « per nos tibi *militat aether* » ; CLAUDIEN, *Rapt. Pros.*, I, v. 258 : « et raucum *bibulis* inserpere murmur *harenis* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 16 : « me tamen in *bibulis* ne mergeret auster *harenis* » ; CLAUDIEN, *Ruf.*, II, v. 44 : « populatur aristas » – FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 192 : « populatur aristas » ; CLAUDIEN, *Rapt. Pros.*, II, v. 86 : « pollice carpi » – FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 2 : « pollice carpo » ; CLAUDIEN, *III cons. Hon.*, v. 143 : « et generum *compellat* talibus *ultro* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 306 : « his sanctum *conpellant* uocibus *ultro* » ; CLAUDIEN, *Rapt. Pros.*, I, v. 185 : « … rutilum squamis *intermicat aurum* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 89 : « inlita blatta toris *aurum*que *intermicat* ostro » ; CLAUDIEN, *Eut.*, II, *Praefatio*, 1 : « rerum *flectebat habenas* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 265 : « Sol quoque lucifluas curru *flectebat habenas* » ; CLAUDIEN, *Cons. Stil.*, III, v. 299 : « [canes] hae *nare sagaces* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 329 : « *nare sagace* canum fit praeda reperta frutectis » ; CLAUDIEN, *Rapt. Pros.*, I, v. 220 : « *patulis* illudere *campis* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 344 : « per *patulos campos* fugienti tegmine nudo » ; CLAUDIEN, *Carm. min.*, 25 (*Epithalamium Palladio et Celerinae*), v. 27 : « et reliquum nitido *detersit pollice somnum* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 11 : « euigilansque oculis *detergam pollice somnum* ».

43. M. DESSAU, *Inscriptiones latinae selectae*, vol. 1, Berlin, 1892-1916, 3e éd., 1962, 2949.

44. CLAUDIEN, *III cons. Hon.*, v. 97 : « cui *militat aether* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 311 : « per nos tibi *militat aether* ». Le texte de Claudien a fait l'objet d'un bref commentaire de la part d'AUGUSTIN (*De Ciuitate Dei*, V, 26, 239) qui soulignait que, bien qu'étranger au christianisme, Claudien s'était écrié dans son éloge de Théodose : « O nimium dilecte Deo, cui militat aether ». L'expression se trouve aussi chez OROSE (7, 35, 18). La

rayonne sur les écailles des dragons de Claudien, pour dépeindre les reflets de l'or qui se mêle à la pourpre sur la table de l'empereur Maxime[45].

Un autre poète, auteur de panégyriques, a été utilisé par Paulin de Périgueux. Il s'agit de Sidoine Apollinaire, un autre évêque, du même milieu, sensiblement de la même époque, puisqu'il naquit à Lyon, vers 431[46]. Ce sont surtout les poèmes II, V, et VII, c'est-à-dire les panégyriques d'Anthémius, de Majorien et d'Avitus, qui ont été mis à contribution par l'auteur de la *Vita Martini*, qui disposait probablement d'une copie au moins partielle des poèmes de Sidoine[47]. Des similitudes de vocabulaire existent entre la description du *uicus Helena* par Sidoine (*Carm*., V, v. 213-221) et la description de Marmoutier par Paulin (II, v. 84-155). Le *uicus Helena* est le lieu d'un engagement entre Majorien et les Francs près d'Arras. Dans son panégyrique, Sidoine décrit des paysages fluviaux, des défilés et des collines. Un poète hagiographe peut facilement s'approprier les expressions d'un panégyriste, car la description du lieu se présente de manière conventionnelle, avec des formules utilisables en plusieurs circonstances.

A côté des emprunts faits aux différents poètes, les réminiscences de l'*Enéide* méritent une étude plus détaillée. Elles sont très fréquentes chez Paulin de Périgueux et Fortunat. Non seulement elles servent d'ornements, mais aussi l'*Enéide* influence la représentation que Paulin de Périgueux et Fortunat se font des scènes de la *Vita Martini*.

II. – L'IMITATION DE L'*ENÉIDE*

Le recours à l'œuvre de Virgile est le principal moyen de faire de Martin un héros épique et de montrer que le saint est le seul vrai héros, comme l'affirmait Sulpice Sévère[48] . Il est donc le seul à mériter que des écrits perpétuent son souvenir pour fournir un exemple aux lecteurs, car la vie immortelle ne peut être conférée par Dieu qu'à des hommes qui vécurent « pieusement, saintement, religieusement[49]».

L'attitude des poètes chrétiens, qui aiment à imiter sans retenue l'*Enéide*, n'est pas aussi inconséquente qu'il y paraît au premier abord, car lorsqu'ils

---

médiation culturelle d'Augustin ou même d'Orose est vraisemblable. Voir Cl. WEIDMANN, « Zu den Quellen des Paulinus von Petricordia », *WS*, 104, 1991, p. 170-171.

45. CLAUDIEN, *Rapt. Pros*., I, v. 185 : « … rutilum squamis *intermicat aurum* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 89 : « inlita blatta toris *aurum*que *intermicat* ostro ».

46. SIDOINE APOLLINAIRE, *Poèmes*, éd. A. Loyen, Paris, 1960, p. VII.

47. Fr. CHATILLON, « Paulin de Périgueux, auteur de la *Vita Martini* et Sidoine Apollinaire, panégyriste des empereurs », *RMAL,* t. 23, 1976, p. 9.

48. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 1, 3-5.

49. *Ibid*.

critiquent Virgile comme auteur de vaines fictions, ils ne portent aucun jugement négatif sur sa valeur littéraire[50].

Paulin de Périgueux ne manque pas, lui non plus, de dénoncer les mythes trompeurs des poètes païens[51]. Mais cette critique n'est pas le fait seulement des chrétiens. Platon exclut Homère de sa cité. Sénèque reproche à Virgile de donner une représentation fausse de la réalité et prend l'exemple des vents[52]. De telles critiques n'empêchent sans doute pas les chrétiens de penser que la plus belle forme d'expression est celle de Virgile. En outre ce n'est pas parce qu'un poète écrit des fictions qu'il ne peut montrer le chemin de la vérité. Lactance ne rejette pas les poètes. Il propose une méthode d'interprétation de leurs mythes[53], car ils disent la vérité, même s'ils la présentent sous un voile[54]. Augustin regrette, dans les *Confessions*, d'avoir perdu son temps à l'étude des amours de Didon, délaissée par Enée, alors que lui-même délaissait Dieu[55]. Pourtant ses critiques à l'égard de Virgile sont nuancées, et il reconnaît : « Des vers aussi et de la poésie, je sais tirer une nourriture de vérité…[56]»

Venance Fortunat ne se lance pas dans une polémique largement dépassée à son époque. A six reprises dans ses *Carmina*, il mentionne le nom de Virgile, trois fois aux côtés d'Homère[57], deux fois aux côtés de Cicéron[58]. Il l'évoque comme un héritage culturel dont la valeur est reconnue de tous, par exemple pour louer le roi Sigebert[59], dont la gloire aurait pu être chantée par Homère ou Virgile. Il place ainsi le roi franc aux côtés des héros célébrés par Homère et Virgile, pour asseoir sa légitimité. Dans un poème adressé au *dux* Loup, un membre éminent de la cour de Sigebert à Metz, dont il a coutume de louer l'éloquence[60], Fortunat mentionne Homère et Virgile[61]. Pour un poète latin

---

50. Voir à ce sujet A. HUDSON-WILLIAMS, « Vergil and the Christian Latin Poets », *V. S. Lectures* n° 79, *PVS* 6, 1966-67, p. 11-21.

51. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 298-316 ; IV, v. 248-253 ; VI, v. 337-350.

52. SÉNÈQUE, *Quaest. Nat.*, VI, 18, 4-5. Virgile imagine les vents enfermés dans une prison (*Aen.*, I, v. 53-54), alors que Sénèque affirme que « ce qui est enfermé n'est pas encore un vent et que ce qui est un vent ne peut plus être enfermé ».

53. A. GOULON, « Les citations des poètes latins dans l'œuvre de Lactance », *Lactance et son temps*, Paris, 1978, p. 149.

54. LACTANCE, *Inst. divines*, 1, 11, 34 : « Vera ergo sunt quae loquuntur poetae, sed obtentu aliquo specieque uelata ».

55. AUGUSTIN, *Confessions*, 1, 13, 21 ; J. FONTAINE, « Critica y conversión de la cultura antigua en las *Confesiones* de san Agustín », *Augustinus*, 39, Madrid, 1994, p. 205-218.

56. AUGUSTIN, *Confessions*, 3, 6, 11 : « Nam uersum et carmen etiam ad uera pulmenta transfero ».

57. FORTUNAT, *Carm.*, VI, 1a, v. 5-6 : « si nunc Vergilius, si forsitan esset Homerus/ nomine de uestro iam legeretur opus » ; VII, 8, v. 25-26 : « si sibi forte fuit bene notus Homerus Athenis/ aut Maro Traiano lectus in urbe foro » ; VII, 12, v. 27.

58. *Ibid.*, VIII, 1, v. 5-6 : « Fercula siue quibus fert diues uterque minister :/ Tullius ore cibum, pocula fonte Maro » ; V, 1, 6 : « Quid loquar de perihodis epichirematibus enthymemis syllogismisque perplexis ? quo laborat quadrus Maro, quo rotundus Cicero ».

59. *Ibid.*, VI, 1a, v. 5 (voir *supra* note 57).

60. *Ibid.*, VII, 7, v. 35-36 :

chrétien, il n'est pas de plus beau compliment que de comparer un auteur à Virgile. C'est ce que fait d'ailleurs Paulin de Nole, lorsqu'il s'adresse à son maître Ausone[62]. Une seule fois Fortunat raille le poète Virgile, pour stigmatiser les artifices de la rhétorique, en rapprochant de manière surprenante le *quadrus Maro* et le *rotundus Cicero*[63].

Parmi les œuvres de Virgile, c'est l'*Enéide* qui a nourri le plus l'imagination de Paulin de Périgueux et Venance Fortunat. Une étude des motifs qu'ils ont retenus tentera de comprendre à quelles nécessités internes au texte de leurs *Vitae* obéissent les emprunts à l'épopée virgilienne. Nous verrons par quel travail d'écriture ils les insèrent dans leur texte, et enfin quelle peut être la signification de ces emprunts.

A. *Paulin de Périgueux et Fortunat lecteurs de l'*Enéide

*1) Paulin de Périgueux et l'*Enéide

Chants de l'*Enéide*	***Vita Martini* de Paulin de Périgueux**
Chant I : La tempête et l'arrivée à Carthage	13 réminiscences
Chant II : Récit d'Enée	14 réminiscences
Chant III : Récit d'Enée	15 réminiscences
Chant IV : Amours d'Enée et Didon	9 réminiscences

« Nilus ut Aegyptum recreat, dum plenus inundat,
sic tu colloquii flumine cuncta foues ».

61. *Ibid.*, VII, 8, v. 25 (voir *supra* note 57).

62. PAULIN DE NOLE, *Carm.* XI, v. 38-39 :
« uix Tullius et Maro tecum
sustineant aequale iugum ».

63. FORTUNAT, *Carm.*, V, 1, 6 (voir *supra* note 58).

Chant V : Les jeux	9 réminiscences
Chant VI : Descente aux Enfers	11 réminiscences
Chant VII : Arrivée dans le Latium	16 réminiscences
Chant VIII : Préparatifs de guerre	10 réminiscences
Chant IX : Combats	12 réminiscences
Chant X : Combats	12 réminiscences
Chant XI : Combats	9 réminiscences
Chant XII : Mort de Turnus	8 réminiscences

Paulin de Périgueux emprunte à chaque chant de l'*Enéide* de huit à seize expressions. Il a donc une connaissance approfondie et très probablement directe de cette œuvre. Il garde en mémoire le contexte de ses emprunts. Les chants I, II, IV et VI ont plus que les autres retenu l'attention des auteurs païens et chrétiens[64]. Or Paulin n'a pas fait de sélection, et les passages dont il se souvient n'appartiennent pas à un fonds commun qu'on trouverait chez les Pères de l'Eglise.

Parce que ses emprunts sont généralement assez longs –parfois un hexamètre entier, la fin de l'un et le début du suivant, ou des séquences de trois ou quatre mots–, nous pouvons reconnaître dans son texte des motifs de l'*Enéide*. Paulin de Périgueux s'est approprié le monde imaginaire de Virgile avec sa représentation des éléments naturels, ses phénomènes merveilleux, son expression des sentiments.

---

64. P. COURCELLE, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'*Enéide, t. 1, Paris, 1984, p. 11.

a) Les transitions temporelles : le flambeau de l'Aurore

Lorsque Martin obtient à Worms son congé de l'armée, cet épisode pourrait sembler à l'opposé d'une scène épique. L'ennemi se rend sans livrer bataille, et la victoire *sine sanguine* ne ressemble en rien aux combats, au contraire très sanglants, des héros de l'*Enéide*. Cependant pour donner un ton épique au passage, Paulin emprunte à Virgile une transition temporelle[65] : « et déjà le jour naissant commençait à baigner la terre d'une lueur nouvelle ». Plusieurs hagiographes mérovingiens et carolingiens ont repris ce cliché de l'Aurore[66], déjà homérique. La poétesse Proba, dans son centon sur l'*Histoire Sainte*, utilise cette transition pour évoquer l'aube de la Création[67]. Mais Paulin de Périgueux est le seul à mêler deux expressions virgiliennes, « *spargebat lumine* » et « *lustrabat lampade* ».

Cet emprunt relève de la technique de l'*amplificatio* et de l'*exornatio* telle que l'a pratiquée aussi Juvencus. Dans sa paraphrase des Evangiles[68], il donne ainsi de l'ampleur aux transitions temporelles –par exemple le lever et le coucher du soleil–, et aux descriptions de paysages. Par cette formule poétique, l'auteur confère de l'emphase à son passage et cherche à imiter la poésie classique[69].

L'emploi des noms propres pour désigner les vents ou des régions rappelle l'épopée classique. L'Eurus, dans l'expression *ocior Euro*[70], se trouve dans la *Vita Martini*. Et l'Hespérie, qui figure treize fois dans l'*Enéide*, désigne toujours l'Italie chez Paulin de Périgueux, lorsque Martin se rend de Poitiers à Milan avant de gagner la Pannonie[71].

*b) Les forces maléfiques de l'*Enéide

Cacus fournit un bon modèle pour la représentation des démons : « Il fuit plus rapide que l'Eurus[72]». Quand un démon annonce que le salut d'Aegidius a été accordé par Dieu à Martin, la même comparaison est employée pour indiquer

---

65. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 168-169 : « et iam prima nouo spargebat lampade terras / orta dies » ; VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 6 : « postera Phoebea lustrabat *lampade terras* » ; IV, v. 584 : « *et iam prima nouo spargebat* lumine *terras* » ; VII, v. 148-149 : « postera cum prima lustrabat *lampade terras /orta dies* ».

66. P. COURCELLE, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'*Enéide, t. 1, Paris, 1984, p. 284, n. 17.

67. PROBA, *Cento*, v. 82.

68. Kl. THRAEDE, « Epos », *RLAC*, col. 1023.

69. Chr. MOHRMANN, « Langue et style de la poésie chrétienne », *Etudes sur le latin des chrétiens*, t. 1, Rome, 1958, p. 155 : « Le trait le plus caractéristique de cette poésie est d'ordre négatif : c'est le souci d'éviter tout ce qui pourrait détruire l'illusion d'une poésie classique ».

70. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 147 – VIRGILE, *Aen.*, VIII, v. 223.

71. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 214.

72. VIRGILE, *Aen.*, VIII, v. 223 : « … fugit ilicet *ocior Euro* ».

comment il accourt[73]. C'est un simple cliché. Mais Cacus est aussi, comme tous les monstres, un symbole de mort. La lutte de Martin contre l'Ennemi, lorsqu'il lui arrache un petit esclave étreint par la mort ou délivre l'esclave de Tétradius de la possession, prend tout entière la coloration de la lutte entre Hercule et Cacus. Hercule saisit le brigand, lui fait saillir les yeux hors de la tête et tarit le sang dans sa gorge :

> *Hic Cacum in tenebris incendia uana uomentem*
> *corripit in nodum* complexus *et angit inhaerens*
> elisos oculos et *siccum* sanguine *guttur*[74].

De même, le petit esclave de Lupicinus a les yeux exorbités et la gorge desséchée de sang, lorsque Martin le serre contre lui, pour le ressusciter[75] :

> *accurrit propere* conplexus *triste cadauer,*
> elisos oculos *et siccas* sanguine *fauces*.

L'étreinte d'Hercule (*complexus*), qui provoque la mort, devient l'étreinte de Martin (*complexus*), qui redonne la vie. Prudence peignait déjà en ces termes le combat allégorique de la Foi contre l'Idolâtrie[76]. Paulin de Périgueux a associé deux vers de *l'Enéide*. La gorge desséchée de sang est celle du loup, auquel est comparé Turnus en fureur[77]. L'esclave de Tétradius, possédé par le démon, grince des dents comme Hercule, lorsqu'il pénètre dans la grotte de Cacus[78].

D'autres manifestations de la possession sont empruntées à la Furie Allecto, qui est restée pour les lecteurs de Virgile le personnage que Junon loue pour tout ce qui fait l'objet de blâme. Paulin de Nole s'excusait auprès de Sulpice Sévère de l'avoir évoquée[79], mais se recommandait de l'autorité de son correspondant pour faire des emprunts à l'*Enéide*. Paulin de Périgueux s'inspire de la description de ce personnage par Virgile, pour compléter sa description de l'esclave de Tétradius possédé par le démon[80]. La voix tartaréenne de la Furie qui excite les hommes à la guerre, convient tout à fait au diable, lorsqu'il se

---

73. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 147-149 :
« … reus adstat et *Euro*
ocior amissa optatae specularia caedis
non tacet inuisaeque sibi fit praeco salutis ».

74. VIRGILE, *Aen.*, VIII, v. 259-261.

75. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 378-379.

76. PRUDENCE, *Psychom.*, v. 32-33 : « … pede calcat/ *elisos* in morte *oculos*… »

77. VIRGILE, *Aen.*, IX, v. 64 : « … *et siccae sanguine fauces* ».

78. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 552 – VIRGILE, *Aen.*, VIII, v. 230 : « *dentibus infrendens* ».

79. PAULIN DE NOLE, *Epist. ad Seuerum*, XXII, 3 : « Denique meministi in Vergilio Furiam his laudari quae solent obici. Vide autem ne mihi calumnieris, quod aliquid de poeta non nostri iam studii tamquam propositi uiolator adsumpserit ; exempli tui auctoritate hoc me fecisse contestor ».

80. VIRGILE, *Aen.*, VII, v. 451 : « *rabido*que...*ore* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 551 : « *rabido...ore* ».

vante d'un meurtre[81]. Allecto se glisse dans le cœur des hommes, comme Satan, pour y introduire le mal et la discorde.

c) Le héros épique et le saint

Dans certains cas, des expressions que Paulin de Périgueux applique à Martin concernent, dans l'*Enéide*, des personnages qui ne sont pas les héros valeureux de l'épopée, mais des traîtres ou des êtres malfaisants. Paulin et Fortunat à sa suite se souviennent du traître Sinon[82], traîné par des bergers, les mains liées derrière le dos, pour décrire Martin, capturé par des brigands. Ils soulignent ainsi l'outrage fait au saint. De la même manière, dans l'*ekphrasis* du site de Marmoutier, Paulin rapproche, par l'emploi de *praecisi…saxi*, la retraite de Martin et l'antre de Cacus[83]. Il insiste sur le caractère sauvage et rude de ce site.

Mais le plus souvent, Paulin établit un lien manifeste entre la lutte de Martin et celle d'Enée. Il emprunte à l'*Enéide* les expressions qui décrivent l'affrontement, l'ardeur au combat et la constance du héros. Le diable se présente face à Martin, dans la campagne milanaise, comme Tarquitus devant Enée[84]. Or le diable est l'Ennemi par excellence. Le combat spirituel que mène Martin, nécessite force et courage. Mais cette force et ce courage, que Junon donnait à Turnus, c'est l'espoir qui les lui fournit[85]. Paulin substitue à un nom propre un terme abstrait.

Le succès que le saint remporte à Worms, fait redoubler son ardeur :

> *Ergo alacer merito* successuque acrior ipso
> *hostibus obpressis festinat uincere mundum*[86].

Or l'état d'esprit de Mnesthée est le même, lorsqu'il dispute les régates :

> *At laetus Mnestheus* successuque acrior ipso
> *agmine remorum celeri uentisque uocatis*
> *prona petit maria et pelago decurrit aperto*[87].

Il y a une analogie entre l'élan du Troyen vers la mer, qui s'ouvre libre devant lui, et celui de Martin, qui se hâte d'aller vaincre le monde.

---

81. VIRGILE, *Aen.*, VII, v. 514 : « *tartaream* intendit *uocem…* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 164 : « *tartaream* effundens...*uocem* ».

82. VIRGILE, *Aen.*, II, v. 57 : « ecce *manus* iuuenem interea *post terga reuinctum* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 204 : « instantes gladios *manibus post terga reuinctis* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 79 : « *uinctis post tergum manibus* deductus ab uno ».

83. VIRGILE, *Aen.*, VIII, v. 233 : « *praecisis* undique *saxis* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 97 : « *praecisi…saxi* ».

84. VIRGILE, *Aen.*, X, v. 552 : « *obuius* ardenti *sese obtulit* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 217 : « *obuius* aduerso *sese obtulit* ».

85. VIRGILE, *Aen.*, IX, v. 764 : « Iuno *uires animum*que *ministrat* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 297 : « spes uicina *animos* fessis *uires*que *ministrat* ».

86. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 179-180.

87. VIRGILE, *Aen.*, V, v. 210-212.

Les réminiscences virgiliennes ne permettent pas seulement au poète tardif de décrire les sentiments de son personnage. Elles créent une continuité qui va du héros épique au saint, dont les valeurs essentielles d'endurance et d'impassibilité sont exprimées par l'association de mots *stetit immobilis* ou *mens immota*[88]. L'endurance du héros était un motif obligé de l'épopée, elle devient l'apanage du saint, lorsqu'il est représenté comme un martyr. Malgré les assauts d'Anna, Enée reste inébranlable :

> mens immota manet, *lacrimae uoluontur inanes*[89].

Martin refuse l'épiscopat de Tours et reste, lui aussi, inébranlable :

> mens *humilis crebris precibus* inmota manebat,
> *donec conpositis uerbis lacrimisque coactis*
> *uicerunt nimium mendacia iusta rigorem*[90].

Augustin a vu dans ce vers de l'*Enéide* l'attitude du sage, qui ne se laisse pas dominer par les passions[91], et Prudence évoque ainsi l'impassibilité du martyr Vincent[92]. L'expression *mens inmota* a, chez Paulin de Périgueux, un doublet : *inmoto uultu*. Martin reste inébranlable, lorsqu'il est aux mains de brigands. *Vita Martini*, I, v. 205 :

> *risit et* inmoto *tempsit discrimina* uultu.

Martin réunit en lui les qualités du guerrier, du sage stoïcien et du saint martyr. Fortunat retient, pour sa part, l'image plus visuelle du héros appuyé sur sa lance : « Il se dressait debout, grondant amèrement, appuyé sur l'énorme lance, entouré d'une foule de jeunes guerriers et d'Iule qui s'affligeait, devant leurs larmes inébranlable[93] ». Il l'utilise pour évoquer le moine, qui doit renoncer à la compagnie de son épouse et que Martin compare à un soldat[94].

Contrairement à Paulin de Périgueux, Fortunat, en réemployant des expressions de l'*Enéide*, n'a pas toujours le dessein d'insister sur une similitude

---

88. J. FONTAINE, « Un cliché de la spiritualité antique tardive : *stetit immobilis* », *Romanitas-Christianitas*, *Mélanges Straub*, Berlin et New York, 1982, p. 532 : « Du héros au sage et au saint, cette alliance de mots va rester ou plutôt devenir susceptible de ramasser de plus en plus consciemment, en un cliché significatif, toutes les valeurs qui se sont finalement accumulées dans les grands types humains de l'Antiquité tardive ».

89. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 449.

90. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 20-22.

91. AUGUSTIN, *De Ciuitate Dei*, IX, 4, 98 : « Ita mens, ubi fixa est ista sententia, nullas perturbationes, etiamsi accidunt inferioribus animi partibus, in se contra rationem praeualere permittit ; quin immo eis ipsa dominatur eisque non consentiendo et potius resistendo regnum uirtutis exercet. Talem describit etiam Vergilius Aenean, ubi ait : *Mens inmota manet*, lacrimae uoluuntur inanes ».

92. PRUDENCE, *Peristephanon*, V, v. 233-234 :
> « Haec inter *immotus manet*
> tanquam dolorum nescius ».

93. VIRGILE, *Aen.*, XII, v. 398-400 :
> « Stabat acerba fremens ingentem *nixus in hastam*
> Aeneas magno iuuenum et maerentis Iuli
> concursu, lacrimis immobilis… »

94. FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 399 : « thoraca ex humeris indutus, *nixus in hasta* ».

entre Martin et Enée. Un exemple est significatif de la manière dont les deux poètes réutilisent des vers de l'*Enéide*. Ils reprennent chacun le début du vers 384 du chant VI de l'*Enéide* :

> ergo iter inceptum peragunt *fluuioque* propinquant.

Enée et la Sibylle poursuivent leur route et s'approchent du fleuve des Enfers. Paulin substitue au sujet pluriel le singulier, et met ainsi Martin à la place du héros troyen. Martin poursuit sa route et s'approche de sa patrie :

> ergo iter inceptum peragit *patriaeque* propinquat[95].

Le parcours de Martin présente des analogies avec celui d'Enée. Le saint est sur la route qui le mène auprès de ses parents qu'il veut convertir, tandis qu'Enée va retrouver son père, Anchise, aux Enfers. Tous les deux parcourent une route semée d'épreuves. Enée, à qui la Sibylle dit : « *eripe ferrum*[96]», affronte, au chant VI, le monde des monstres, avec lesquels il peut avoir à combattre. Ce sont des êtres visibles, des animaux fabuleux, qui représentent de manière très forte les forces de la tentation. Dans les vers qui suivent le vers 213, Martin est justement confronté à des assauts sataniques. Or Fortunat utilise dans un contexte très différent la même expression :

> ergo iter inceptum *lento pede pergere tendam*[97].

Pour ménager une transition entre deux épisodes, il adopte la première personne, et c'est lui-même qui poursuit le chemin commencé, celui de l'œuvre. Il emploie les mots de Virgile dans un sens métaphorique. Il fait du voyage une métaphore de l'écriture.

d) Merveilleux païen et merveilleux chrétien

Virgile décrit des phénomènes qui provoquent la stupeur, la crainte ou l'admiration, et qui sont interprétés comme des manifestations des dieux. Les auteurs des trois *Vitae Martini* voient constamment dans la vie de leur personnage, qui est l'homme de Dieu, les signes de la volonté divine. Aussi adaptent-ils tout naturellement les descriptions qu'ils ont lues dans Virgile pour représenter des éléments merveilleux.

Du haut de la tête du jeune Iule, une légère aigrette de feu s'enflamme :

> *ecce leuis summo* de *uertice* uisus *Iuli*
> *fundere lumen apex, tactuque* innoxia *mollis*
> *lambere* flamma *comas et circum tempora pasci*
> *Nos pauidi trepidare metu* crinemque *flagrantem*
> *excutere et sanctos restinguere fontibus ignis*[98].

Sulpice Sévère décrit l'auréole qu'il a *vue* au-dessus de la tête de Martin, comme Enée a vu celle de Iule :

> *globum ignis de capite illius* uidimus *emicare, ita ut in sublime contendens longum admodum* crinem flamma *produceret*[99].

---

95. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 213.

96. VIRGILE, *Aen.*, VI, v. 260.

97. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 98.

98. VIRGILE, *Aen.*, II, v. 682-686.

Il est rare de voir Paulin de Périgueux avoir recours à la même réminiscence que Sulpice, or justement c'est ce qu'il fait dans cet épisode, comme s'il n'y avait pas d'autre médiation possible pour imaginer l'apparition d'une flamme au-dessus de la tête d'un personnage :

> *offulsit rutilans claro* de uertice flamma,
> *splendorem capiti infundens,* innoxia crini[100].

Il a à l'esprit le même passage de l'*Enéide*, mais n'utilise pas les mêmes mots. Le verbe *uidere* a disparu. Le poète ne peut pas porter témoignage, car il n'a pas été témoin de la scène.

Fortunat connaît, lui aussi, ce passage de l'*Enéide,* puisqu'il y a recours dans un bref poème, au moment où Martin fait un signe de croix sur le calice[101], et aussi dans sa *Vita Martini* :

> *protinus a capite emicuit globus* ignis *amici,*
> lambens *colla* comasque*, et* flamma *benigna uolabat*
> tactu mollis*, honore potens, splendore coruscans*[102].

Il est même plus proche de Virgile que ses prédécesseurs. Cette référence presque obligée à ce trait du merveilleux païen nous instruit sur le degré de dépendance des poètes chrétiens à l'égard du modèle virgilien. Prudence décrivait déjà le buisson ardent de la *Genèse,* en imitant la description de ce miracle païen[103]. Païens et chrétiens partagent le même goût du merveilleux et rivalisent entre eux pour interpréter comme une présence divine tout phénomène extraordinaire[104].

---

99. SULPICE SÉVÈRE, *Dial.*, II, 2, *CSEL*, t. 1, p. 181, 26.

100. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 88-89.

101. FORTUNAT, *Carm.,* I, 5, v. 13-14 :
« Namque uiri sacro de uertice flamma refulsit
ignis et innocui surgit ad astra globus ».

102. *Id.*, *Vita Martini,* III, v. 55-57.

103. PRUDENCE, *Apotheosis*, v. 55-67 :
« Sed tamen et sentam *uisa* est excita cremare
flamma rubum : Deus in spinis uolitabat acutis,
uulnificasque *comas innoxius* ignis agebat,
esset ut exemplo Deus inlapsurus in artus
spiniferos, sudibus quos texunt crimina densis
et peccata malis hirsuta doloribus implent.
Inculto nam stirpe frutex uitiosus iniquis
luxuriam uirgis inhonesto effundere suco
coeperat et nodos per acumina crebra ligabat.
Cernere erat steriles subito splendescere frondes
accensisque citum foliis magno impete late
conlucere Deum nec spinea laedere texta,
lambere sanguineos fructus et poma cruenta ».

104. M. MESLIN, *Le merveilleux*, *l'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, 1982, p. 10-16.

Les prédictions de Martin font pendant aux annonces faites par les dieux de Virgile. Martin prédit à l'empereur Maxime son avenir[105], comme les dieux annoncent à Enée, dans son sommeil, qu'il doit gagner l'Italie, par des paroles dont on ne peut douter[106].

Les dieux de l'épopée apparaissent et disparaissent, comme le diable dans l'univers chrétien. Apollon, après son discours à Iule, échappe aux regards humains[107]. Le diable disparaît, lorsqu'il voit Martin.

Un prodige a intrigué les Anciens : des branches d'arbre dont s'écoule du sang humain. Le phénomène se produit non loin d'un tertre, lorsqu'Enée offre un sacrifice. Des branches, qu'il tente d'arracher, saignent et la voix de Polydore se fait entendre. Les Troyens découvrent ainsi qui est enterré là[108]. Paulin emprunte à l'*Enéide* l'indication du lieu[109] et transpose ainsi dans son texte le merveilleux et l'émotion qu'a su peindre Virgile. L'ombre d'un prétendu martyr, objet d'un culte païen, avoue à Martin qu'elle est celle d'un brigand. Les contextes de Virgile et de Paulin méritent d'être rapprochés[110]. Dans les deux cas, il s'agit d'une scène de nécromancie. Cet emprunt ne fournit pas seulement à Paulin le rythme dactyle–spondée–dactyle–syllabe longue, il établit un dialogue entre les deux contextes.

e) La représentation des sentiments

Les emprunts fréquents n'ont pas uniquement une valeur d'ornementation. En insérant des expressions de l'*Enéide*, Paulin de Périgueux ne se contente pas non plus de donner à son œuvre une couleur virgilienne, il se représente la psychologie de ses personnages d'après l'épopée antique[111].

La stupeur

Pallas, Evandre et les autres sont frappés de stupeur à cause d'un fracas dans le ciel à l'annonce de la guerre contre Turnus. La foule est frappée de stupeur, quand Martin donne un baiser à un lépreux[112]. Dans les deux cas, l'objet de la stupeur est d'origine divine. Vénus envoie un signe à son fils ; le geste de Martin vient de Dieu. C'est pour cette raison qu'il a, sur la foule qui l'observe, un effet aussi bouleversant que le message guerrier pour les Troyens et leurs hôtes.

---

105. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 137 : « *haut dubitanda*...prodere ».

106. VIRGILE, *Aen.*, III, v. 170 : « *haut dubitanda* refer ».

107. VIRGILE, *Aen.*, IX, v. 658 : « ex oculis euanuit » = PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 227.

108 VIRGILE, *Aen.*, III, v. 19-48.

109. VIRGILE, *Aen.*, III, v. 22 : « forte fuit iuxta tumulus » = PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 162.

110. Voir J. FONTAINE, *SC* n° 134, p. 690-712.

111. Voir Jeanne DION, *Les passions dans l'œuvre de Virgile. Poétique et philosophie*, Nancy, 1993.

112. VIRGILE, *Aen.*, VIII, v. 530 : « obstipuere animis » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 633 : « obstipuere animis alii ».

La pitié

Paulin de Périgueux, lorsqu'il évoque la clémence du Christ pour les hommes, se souvient de la clémence de Didon pour les Troyens[113] ou de celle d'Apollon, que requiert Enée avant de descendre aux Enfers[114] :

> *ut domini iugis semper clementia Christi*
> *insontis famuli nimium* miserata laborem
> *traderet effectum uoto…*[115]

Cette expression virgilienne a des résonances chrétiennes, qui justifient son emploi fréquent[116].

La douleur morale

Virgile aime peindre les sentiments de ses personnages. Paulin de Périgueux cherche à donner vie aux siens en représentant leurs émotions. C'est ainsi qu'à partir de deux scènes de l'*Enéide*, celle de la rencontre d'Enée et d'Anchise aux Enfers[117] et celle où Andromaque reconnaît Enée près de Buthrote[118], il imagine la douleur de Martin devant le cadavre d'un catéchumène[119].

L'amitié

La réminiscence virgilienne introduit un élément pathétique. Paulin a retenu l'épisode émouvant de la mort des deux Troyens, Nisus et Euryale[120]. Pendant la guerre contre les Rutules, après un grand carnage, les deux amis se trouvent séparés ; Nisus, sentant son ami menacé, revient sur ses pas[121], et finalement, après un rude combat, pour venger la mort de son ami, tombe mort sur le corps de celui-ci[122]. L'émotion, provoquée par cette fidélité qui va jusqu'à la mort, transparaît dans la relation entre Martin et Hilaire, lorsque Martin regagne la

---

113. VIRGILE, *Aen.*, I, v. 597 : « O sola infandos Troiae *miserata labores* ».

114. *Ibid.*, VI, v. 56 : « Phoebe, grauis Troiae semper *miserate labores* ».

115. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 378-380.

116. CLAUDIEN, *Carm. min.*, LIII, v. 1 (*Gigantomachia*) : « Terra parens quondam caelestibus inuida regnis/ Titanumque simul crebros *miserata dolores* /omnia monstrifero complebat Tartara fetu » ; PAULIN DE NOLE, *Carm.*, XVIII, v. 260 : « Felix sancte meos semper *miserate labores* » ; PRUDENCE, *Psychomachie*, v. 1 : « Christe, graues hominum semper *miserate labores* » ; ALCUIN, *Epist.*, CCXLIII, v. 7 : « Post huius Domino uitae *miserante labores* ».

117. VIRGILE, *Aen.*, VI, v. 699 : « Sic memorans largo *fletu* simul ora *rigabat* ».

118. *Ibid.*, III, v. 313-314 : « … et omnem/ inpleuit clamore locum… »

119. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 325-327 :
« adueniens sanctus *fletu rigat* ubere uultum,
defuncti tristem casum miseratus, *et omnem*
inpleuit clamore locum… »

120. Sur l'attachement de Nisus et Euryale et le sens philosophique de l'épisode voir A. MICHEL, « A propos de Nisus et Euryale : un lieu commun philosophique chez Virgile », *REL*, 37, 1959, p. 39-40.

121. VIRGILE, *Aen.*, IX, v. 392-393 : « … et uestigia retro / obseruata legit… »

122. *Ibid.*, IX, v. 444 : « tum super exanimum sese proiecit amicum ».

Gaule, revient sur ses pas pour retrouver Hilaire[123], et l'attitude du saint prosterné sur le corps du catéchumène, qu'il va ressusciter[124]. Les vers de Virgile reviennent à la mémoire du poète, lorsqu'il éprouve le besoin de décrire un dévouement absolu.

Cette étude thématique des emprunts de Paulin de Périgueux à l'*Enéide* montre qu'il a recherché dans l'épopée antique des éléments caractéristiques : les notations temporelles, la description des êtres malfaisants, les qualités du héros, les émotions des personnages ou le merveilleux. Il n'aurait pas pu trouver dans un autre genre littéraire les mêmes matériaux.

Comment Fortunat a-t-il lu l'*Enéide* ? Qu'en a-t-il retenu pour écrire la *Vita Martini* ?

*2) Venance Fortunat et l'*Enéide

Chants de l'*Enéide*	***Vita Martini* de Paulin de Périgueux**	***Vita Martini* de Fortunat**
Chant I : La tempête et l'arrivée à Carthage	13 réminiscences	6 réminiscences
Chant II : Récit d'Enée	14 réminiscences	5 réminiscences
Chant III : Récit d'Enée	15 réminiscences	8 réminiscences
Chant IV : Amours d'Enée et Didon	9 réminiscences	9 réminiscences
Chant V : Les jeux	9 réminiscences	6 réminiscences
Chant VI : Descente aux Enfers	11 réminiscences	7 réminiscences

123. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 251-252 : « et uestigia retro / obseruata legit… »

124. *Ibid.*, I, v. 329 : « tum super exanimum sese proiecit amicum ».

Chant VII : Arrivée dans le Latium	16 réminiscences	4 réminiscences
Chant VIII : Préparatifs de guerre	10 réminiscences	3 réminiscences
Chant IX : Combats	12 réminiscences	0 réminiscence
Chant X : Combats	12 réminiscences	1 réminiscence
Chant XI : Combats	9 réminiscences	0 réminiscence
Chant XII : Mort de Turnus	8 réminiscences	4 réminiscences

Un siècle plus tard, Fortunat ne connaît pas aussi bien chacun des douze chants que Paulin de Périgueux. Sa lecture, à la différence de celle de son prédecesseur, présente des lacunes. 77,5 % des emprunts sont extraits des six premiers chants ; les chants IX et XI n'en ont fourni aucun. En cela, Fortunat est bien représentatif de son époque, à la fois par la fréquence à laquelle il recourt à Virgile, pour donner à son œuvre plus d'éclat, et par l'origine de ses réminiscences dans l'œuvre de Virgile[125]. Grégoire de Tours, pour sa part, cite une cinquantaine de fois Virgile, mais seulement six fois les *Bucoliques* et les *Géorgiques* et ne dépasse pas le chant IX de l'*Enéide*[126].

Mais lorsqu'on regarde de près les épisodes retenus, un choix plus précis apparaît : Fortunat s'est particulièrement intéressé à Didon : 24,5 % des emprunts à l'*Enéide* évoquent cette étape du voyage d'Enée. Il se souvient du banquet offert par Didon aux Troyens[127], des remontrances de Mercure, qui reproche à Enée de s'attarder[128], et du désarroi de Didon[129]. Dans l'ensemble des *Carmina*, Fortunat cite seulement quatre fois le chant IV, mais deux fois il reproduit des expressions, qui figurent aussi dans la *Vita Martini*. C'est le cas de

---

125. Francine MORA-LEBRUN, *L'*Enéide *médiévale et la chanson de geste*, Paris, 1994, p. 84-94. L. HOLTZ, « La survie de Virgile dans le Haut Moyen Age », *Présence de Virgile*, Actes du colloque des 9, 11 et 12 décembre 1976, Paris, 1978, p. 209-222.

126. P. RICHÉ, *Education et culture dans l'Occident barbare, VI*e*-VIII*e *s*., Paris, 1962, p. 242-244.

127. VIRGILE, *Aen*., I, v. 637 sv.

128. *Ibid*., IV, v. 556-570.

129. *Ibid*., IV, v. 296 sv.

inops animi[130] et de *nocte silenti*[131]. Ces expressions sont donc devenues des clichés pour lui. Mais c'est seulement dans la *Vita Martini*, qu'il utilise aussi fréquemment le chant IV de l'*Enéide*.

Ce sont les chants consacrés aux combats qui ont été délaissés. Toutefois Fortunat a retenu du chant X la comparaison entre les grues du Strymon, qui nagent à travers les airs, et les cris de joie des Troyens à la vue d'Enée[132]. Il a appliqué l'expression « nager à travers les airs », à l'ange, venu donner à Martin des nouvelles du concile de Nîmes[133]. Pourquoi les chants IX et XI n'ont-ils pas intéressé Fortunat et ses contemporains ? Une explication semble possible. Au chant IX, Enée est absent du champ de bataille ; au chant XI, il ne joue qu'un rôle discret. Au contraire, le chant XII, qui raconte le combat de Turnus et d'Enée, est cité quatre fois dans la *Vita Martini*. La mort de Nisus et Euryale, au chant IX, que Paulin de Périgueux cite à plusieurs reprises, n'est pas réutilisée par Fortunat. L'intensité émotionnelle d'un tel passage a été négligée au profit d'une lecture qui privilégie apparemment les passages où Enée joue un rôle essentiel.

Nous ne pouvons savoir comment Fortunat lisait Virgile, car les manuscrits de l'*Enéide*, qui ont probablement existé dans la Gaule de son époque, ne sont pas parvenus jusqu'à nous. Il a pu lire aussi des commentateurs, comme l'a fait Grégoire de Tours. La variété des citations de l'*Enéide* chez les auteurs mérovingiens montre qu'il n'existait pas un type unique d'anthologies[134].

a) Le livre de Didon

Fortunat garde en mémoire ce qu'on pourrait appeler le « livre de Didon[135] ». Il est sensible au sort malheureux de Didon. Lorsqu'il écrit une consolation pour

---

130. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 300 = FORTUNAT, *Carm.*, VI, 5, v. 170 = FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 152.

131. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 527 = FORTUNAT, *Carm.*, X, 6, v. 27 = FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 240.

132. VIRGILE, *Aen.*, X, v. 265 : « Strymoniae dant signa grues atque *aethera tranant* ».

133. FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 424 : « atque sui cura longinqua per *aethera tranat* ».

134. P. RICHÉ, *Education et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe siècle*, Paris, 1962, p. 243, n. 152.

135. E. HECK à la page 107 de son article « *Vestrum est – poeta noster* : Von der Geringschätzung Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik », *MH*, vol. 47, 1990, fasc. 2, p. 102-120, emploie l'expression « Didobuch » pour désigner le passage de l'*Enéide*, qui raconte les malheurs de la reine de Carthage. Sur cet épisode voir J. P. ENK, « La tragédie de Didon », *Latomus*, 16, 1957, p. 628-642 ; J. HEURGON, « Le silence tragique de Didon (*Enéide* VI, 450-476) », *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé*, Ecole française de Rome, 1974, p. 395-400 ; J. PERRET, « Amour et mariage dans l'épisode de Didon », *Latomus*, 70, Hommage à Jean Bayet, 1964, p. 538-543 ; A. SCHMITZ, *Infelix Dido. Etude esthétique et psychologique du livre IV de l'*Enéide *de Virgile*, Paris-Gembloux, 1960 ; J. SOUBIRAN, « Passion de Didon. Métrique de Virgile », *Pallas*, 10, 1961, p. 31-53 ; A.M. TUPET, « Didon magicienne », *REL*, 48, 1970, p. 229-258.

la mort de Galswinthe[136], qui périt en 568 étranglée, sans doute à l'instigation de Frédégonde, sa rivale, l'intensité des échos virgiliens fait jouer à la défunte le rôle de Didon, promise à un destin tragique[137].

Dans la *Vita Martini*, le luxe du palais de Didon[138] sert à amplifier et orner la scène du banquet chez l'empereur Maxime[139]. Les bruits de voix des convives de Didon[140] sont réemployés pour évoquer les manifestations du diable auprès de l'imposteur Anatole. Le geste des serviteurs, qui donnent de l'eau pour les mains, devient celui de la femme de Maxime qui lave les mains de Martin, avec une piété toute évangélique[141]. Neuf fois Fortunat reproduit des échos du chant IV de l'*Enéide*. Mais il n'en extrait pas de sentences. Or certains passages du « livre de Didon » ont acquis une portée générale. La résolution de Didon, veuve de Sychée, « celui qui, le premier, m'a unie à lui, a emporté mes amours ; qu'il les possède toujours, qu'il les garde dans le tombeau[142] » a fait d'elle un modèle de constance pour les païens, un modèle de *castitas* et de *pudicitia*, pour les chrétiens[143]. La description allégorique de la Renommée (*Aen.*, IV, v. 173-190) a suscité de nombreuses imitations[144]. « *Varium et mutabile semper femina*[145] » a eu une grande fortune.

Lorsque des anges interpellent Martin, pour l'encourager à détruire des temples païens[146], Fortunat songe à Didon, qui interpelle Enée[147]. Mais ce sont les injonctions de Mercure qu'il a surtout retenues. Mercure reproche à Enée de perdre son temps à Carthage, alors que Martin n'est jamais oisif[148]. Le dieu vient lui rappeler sa mission, puis disparaît, comme le diable après l'imposture

---

136. FORTUNAT, *Carm.*, VI, 5 : *De Gelesuintha*.

137. J. W. GEORGE, *Venantius Fortunatus, a Poet in Merovingian Gaul*, Oxford, 1992, p. 99.

138. VIRGILE, *Aen.*, I, v. 639 : « *arte laboratae* uestes ostroque superbo » – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 87 sv. : « *arte laborata* et uel qualia pensat Arachne/ …*aurumque* intermicat *ostro* ».

139. Sur l'intertextualité de ce passage voir M. ROBERTS, « Martin Meets Maximus : The Meaning of a Late Roman Banquet », *REAug*, 41, 1995, p. 91-111.

140. VIRGILE, *Aen.*, I, v. 725 : « *fit strepitus*… » – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 246 : « *fit* subito *strepitus*… ».

141. VIRGILE, *Aen.*, I, v. 701 : « *dant manibus* famuli *lymphas* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 257 : « *dans manibus lymphas* rursus regina ministrat ».

142. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 28-29 :
« Ille meos, primus qui me sibi iunxit, amores
abstulit ; ille habeat secum seruetque sepulcro ».

143. TERTULLIEN, *De exhortatione castitatis*, 13, 3.

144. P. COURCELLE, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'*Enéide, t. 1, Paris, 1984, p. 309-313.

145. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 369.

146. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 306 : « comminus *his* sanctum *compellant uocibus ultro* ».

147. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 304 : « tandem *his* Aenean *compellat uocibus ultro* ».

148. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 271 – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 408.

d'Anatole[149]. Et enfin Mercure incite Enée, dans son sommeil, à fuir sans délai Carthage. Fortunat met ses paroles dans la bouche de deux anges qui exhortent Martin à renverser un temple païen[150]. Une fois prise la décision du départ, les compagnons d'Enée exécutent ses ordres. Fortunat fait de ces ordres humains des ordres divins que Martin doit accomplir, sur l'injonction d'un ange venu le trouver dans une forêt[151]. Il reproduit là une expression fréquente chez les poètes carolingiens[152]. Les autres emprunts, faits par Fortunat à l'*Enéide*, viennent d'épisodes divers.

b) Le motif de la nuit

Tout comme Paulin de Périgueux, Fortunat emprunte à l'épopée virgilienne le moyen d'amplifier une transition temporelle :

> *interea* medias *quasi* Nox *transcurrerat horas*
> *et rota flexa aequo gyrabat cardine* metam
> *fit subito strepitus…*[153]

La personnification de la nuit donne une emphase épique au passage et rappelle l'épisode du chant V de l'*Enéide*, au cours duquel le dieu Somnus, sous les traits de Phorbas, propose à Palinure de le remplacer :

> *iamque fere* mediam *caeli* Nox *umida* metam
> *contigerat…*[154]

c) Les comparaisons homériques

Fortunat introduit dans son poème des éléments propres à l'épopée. A plusieurs reprises, il reprend des expressions contenues dans le second membre d'une comparaison homérique. Les campagnes fleuries (*florea rura*), où vont et viennent les abeilles, auxquelles Virgile compare la population de Carthage affairée, servent de décor à la rencontre de Martin avec le diable[155]. Le poète tardif a réuni deux évocations épiques : les campagnes fleuries (*Aen.*, I, v. 430) et la verdure charmante des Champs Elysées (*Aen.*, VI, v. 638).

Didon amoureuse est semblable à une biche atteinte par le « fer ailé » (*uolatile ferrum*) du chasseur[156]. Chez Fortunat, le « fer ailé », lancé par un

---

149. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 278 – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 347.

150. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 569 – FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 314.

151. VIRGILE, *Aen.,* IV, v. 295 : « iussa facessunt » – FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 371 : « iussa facessis ».

152. P. COURCELLE, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'*Enéide, t. 1, Paris, 1984, p. 325.

153. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 244-246.

154. VIRGILE, *Aen.*, V, v. 835-836.

155. VIRGILE, *Aen.*, I, v. 430 : « *qualis* apes aestate noua per *florea rura* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 89 : « *florea rura* terens per amoena uirecta ».

156. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 68-71 :
« Vritur infelix Dido totaque uagatur

païen, s'envole sans atteindre Martin[157]. Turnus est comparé à un lion, qui rugit d'une gueule sanglante : *fremit ore cruento*. On trouve la même expression dans la *Vita Martini*, lorsque le diable rugit d'une gueule sanglante[158]. Fortunat a retenu aussi la ville de Troie comparée à un orne, que l'on abat[159], Enée, poursuivant Turnus, comparé à un limier, qui croit tenir un cerf et dont les mâchoires se referment dans le vide[160].

Il n'est pas étonnant que Fortunat emprunte facilement des expressions prises dans ces propositions comparatives, car elles n'appartiennent pas véritablement au récit épique. Elles peuvent être facilement isolées de leur contexte et étaient déjà sans doute des clichés, ou du moins, des motifs ornementaux pour Virgile.

d) Des éléments épiques

Comme Paulin de Périgueux, Fortunat puise dans l'*Enéide* les éléments qui évoquent des êtres maléfiques, des phénomènes d'origine divine ou l'attitude du héros épique[161]. Il se souvient de la furie Allecto, qui a « mille moyens de nuire[162] », lorsqu'il reprend librement le passage au cours duquel Sulpice Sévère décrivait les artifices utilisés par le diable pour tromper Martin[163].

Les emprunts que Paulin et Fortunat ont glissés dans leurs *Vitae Martini* permettent de se faire une idée de leur lecture de l'*Enéide*. Ils ont retenu des

---

urbe furens, *qualis* coniecta cerua sagitta
quam procul incautam nemora inter Cresia fixit
pastor agens telis liquitque *uolatile ferrum* ».

157. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 348 : « excussumque fugit sine more *uolatile ferrum* ».

158. VIRGILE, *Aen.*, XII, v. 4-8 :
« … Poenorum *qualis* in aruis
saucius ille graui uenantum uolnere pectus
tum demum mouet arma leo gaudetque comantis
excutiens ceruice toros fixumque latronis
impauidus frangit telum et *fremit ore cruento* ».
FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 485-486 :
« Insatiata malis quae sic *fremit ore cruento*
bestia bella mouens reuocauit munera pacis ».

159. VIRGILE, *Aen.*, II, v. 626-629 :
« Ac *ueluti* summis antiquam in montibus ornum
cum ferro accisam crebrisque *bipennibus* instant
eruere agricolae certatim, illa usque minatur
et tremefacta comam concusso uertice *nutat* ».
FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 258-259 :
« interea rapidis sonat icta *bipennibus* arbor
atque subincrepitans casura cacumine *nutat* ».

160. VIRGILE, *Aen.*, XII, v. 755 : « *morsu*que elusus *inani* » – FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 339 : « *morsu* deceptus *inani* ».

161. FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 399 – VIRGILE, *Aen.*, XII, v. 398.

162. VIRGILE, *Aen.*, VII, v. 338.

163. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 162.

expressions variées. Certaines d'entre elles avaient déjà été employées dans un contexte évangélique ou hagiographique par des poètes chrétiens. Le repas des Troyens après la tempête, au chant I de l'*Enéide*, est devenu chez Sédulius le repas au cours duquel le Christ dit à Pierre : « M'aimes-tu[164] ? ». Paulin de Périgueux évoque ainsi la faim apaisée des convives de l'empereur Maxime[165]. L'impassibilité d'Enée est devenue chez Prudence l'impassibilité du martyr Vincent, avant d'être celle de Martin[166]. Mais ni l'un ni l'autre de nos poètes ne s'en est tenu à des expressions déjà transmises par des auteurs antérieurs. Paulin de Périgueux et Fortunat prouvent par la variété et la finesse de leurs réminiscences de l'*Enéide* qu'ils ont été des lecteurs attentifs et sensibles de cette œuvre.

B. *Le travail de l'écriture*

Les deux poètes trouvent dans l'*Enéide* l'aliment indispensable à leur pensée, à leur imagination et à leur écriture. Ils lisent, comme le recommandent les rhéteurs, dans un but utilitaire. La lecture est une étape préparatoire à l'écriture et particulièrement à l'*imitatio*. Lorsque Quintilien passe en revue les genres de lecture qui conviennent à la formation de l'orateur, le critère de son choix est l'efficacité[167]. Les poètes anciens ne peuvent travailler sans des livres, qu'ils fréquentent à la fois pour s'instruire et pour les imiter[168]. Horace emporte à la campagne Archiloque, Ménandre et Platon pour écrire les *Satires*[169]. Faute de livres pour stimuler son esprit, Ovide a peine à écrire durant son séjour à Tomes[170].

Paulin de Périgueux et Fortunat cherchent dans l'*Enéide* un modèle à imiter. Des poètes n'empruntent pas des passages pour les analyser et les discuter, comme le font les philosophes. Ils ont moins la volonté de se référer à la pensée d'autrui que le désir d'utiliser l'expression d'autrui. L'emprunt, c'est-à-dire la reprise de quelques mots, diffère de la citation. La citation extrait l'idée émise par un autre, dans sa littéralité ou du moins laisse croire qu'elle est littérale. Elle fournit une autorité à laquelle se référer ou permet d'engager la polémique. Chez Lactance, la citation des poètes païens a une fonction apologétique. En revanche, l'auteur qui utilise un emprunt ou une réminiscence s'approprie

---

164. *Jean*, 21, 15.

165. VIRGILE, *Aen.*, I, v. 216 : « *postquam* exempta *fames epulis* » – SÉDULIUS, *Paschale Carmen* , V, v. 408 : « *postquam* uicta *fames* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 109 : « *postquam* exempta *famis epulis* ».

166. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 449 : « mens *immota manet* » – PRUDENCE, *Peristephanon*, V, v. 233 : « *immotus manet* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 20 : « *mens inmota manebat* ».

167. La lecture des poètes fournit à l'orateur l'inspiration et l'élévation. Voir QUINTILIEN, *Institution oratoire*, X, 1, 27.

168. A. THILL, *Alter ab illo*, Paris, 1979, p. 18.

169. HORACE, *Satires*, II, 3, v. 11.

170. OVIDE, *Tristes*, III, 14, v. 37.

l'expression d'un autre. Il fond en un tout continu et cohérent des éléments séparés[171]. Il fait des raccords ou modifie les mots qu'il a trouvés ailleurs pour écrire un texte nouveau.

1) Le travail sur les mots

a) L'intégration des loci *virgiliens au texte de la* Vita Martini

Dans la *Vita Martini* de Paulin de Périgueux, 48,5 % des emprunts sont introduits sans altération. Il ne modifie ni les temps, ni les nombres, ni les cas. Il conserve le groupe de mots emprunté dans son intégrité. Il rédige tant bien que mal sa phrase en fonction de l'expression qu'il veut intégrer[172]. Parmi les transformations qu'il fait subir au texte de Virgile dans les autres cas, nous avons remarqué parfois simplement l'ajout ou la suppression de *-que*[173]. Parfois des changements surviennent dans l'emploi d'une préposition[174]. Un verbe simple remplace un composé[175] ou le préverbe n'est pas le même[176]. Cela s'explique par un usage de la langue tardive, où le préverbe perd son sens et

---

171. A. COMPAGNON, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, 1979, p. 32, analyse le travail de l'écriture comme la conversion d'éléments séparés en un tout continu. Mais il ne distingue pas les simples emprunts ou les réminiscences de la citation véritable. Pour lui « toute l'écriture est collage et glose, citation et commentaire ». Il prend le mot « citation » dans le sens le plus large possible.

172. Lorsque Paulin de Périgueux décrit comment Martin ressuscite l'esclave de Lupicinus, il construit « *elisos oculos* et siccas sanguine fauces » (*Vita Martini*, I, v. 379) directement après « *conplexus* triste cadauer » (v. 378), alors que Virgile avait écrit : « Hic Cacum in tenebris incendia uana uomentem/ corripit in nodum *complexus* et angit inhaerens/ *elisos oculos* et siccum sanguine guttur » (*Aen.*, VIII, v. 259-261). Chez Virgile, *elisos* avait un sens résultatif. C'est parce que Hercule étreint Cacus que ses yeux sont exorbités. *Elisos*, dans la phrase de Paulin, n'est plus qu'un détail supplémentaire dans la description du cadavre.

173. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 551 : « *rabido…ore* » – VIRGILE, *Aen.*, VII, v. 451 : « *rabido*que *…ore* ».

174. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 81 : « descendit sacro montis *de* uertice » – VIRGILE, *Aen.*, VII, v. 674-675 : « … uertice montis *ab* alto/ descendunt » ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 409 : « dilapsus *in* auras » – VIRGILE, *Aen.*, XI, v. 595 : « … delapsa *per* auras » ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 88 : « … *de* uertice flamma » – VIRGILE, *Aen.*, X, v. 270 : « … *a* uertice flamma » ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 329 : « … *ad* sidera pulsat » – VIRGILE, *Aen.*, III, v. 619-620 : « pulsat/ sidera ».

175. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 442 : « alte sublatum *surgit* furiosus in ensem » – VIRGILE, *Aen.*, XII, v. 729 : « alte sublatum *consurgit* Turnus in ensem ».

176. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 157 : « accendere dictis » – VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 197 : « incenditque animum dictis ».

devient interchangeable. On a des exemples d'une telle pratique chez Tertullien[177].

Parfois le poète est contraint de modifier le texte de Virgile pour lui donner un sens nouveau à l'intérieur de son propre texte. Par exemple, l'expression *nequiquam lumine toruo*[178], l'œil unique et vainement farouche des Cyclopes, passe évidemment au pluriel. La négation *nequiquam* disparaît. Paulin emploie *lumina torua* pour évoquer les yeux farouches d'un cadavre[179].

b) Les emprunts métriques chez Paulin de Périgueux

La formule métrique du groupe de mots pris chez Virgile importe en premier lieu. Fréquentes sont les fins d'hexamètres réutilisées comme telles par Paulin de Périgueux[180]. Il n'emprunte pas seulement une expression, mais aussi un dactyle cinquième suivi d'un spondée ou d'un trochée, c'est-à-dire une clausule métrique[181]. Parfois un passage de l'*Enéide* fournit, conformément à sa localisation dans le vers virgilien, la fin d'un hexamètre et le début du suivant, c'est-à-dire les deux places privilégiées. Ces emprunts métriques[182] sont de simples réminiscences de lettrés[183]. Néanmoins les contextes de départ et d'arrivée méritent le plus souvent d'être rapprochés. Paulin de Périgueux, à la différence de Fortunat, travaille parfois à la manière d'un auteur de centon.

---

177. Voir J. -C. FREDOUILLE, dans son édition de Tertullien, *Contre les Valentiniens*, *SC* n° 281, p. 391 et *De la patience*, *SC* n° 310, p. 308. Il a relevé les cas où le simple est employé pour le composé (et inversement) et les cas d'indifférenciation sémantique du préverbe. Cette tendance est déjà attestée dans la poésie classique.

178. VIRGILE, *Aen.*, III, v. 677.

179. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 380.

180. VIRGILE, *Aen.*, I, v. 597 : « miserata labores » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 379 : « miserata laborem » ; VIRGILE, *Aen.*, II, v. 774 : « uox faucibus haesit » = PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 407 ; VIRGILE, *Aen.*, III, v. 144 : « ueniamque precari » = PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 24 et V, v. 462 ; VIRGILE, *Aen.*, IX, v. 242 : « caede peracta » = PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 258.

181. Voir le même usage dans CORIPPE, *Panégyrique de Justin II*, éd. et trad. de S. Antès, *CUF*, Paris, 1981, introduction, p. LXXII-LXXIX.

182. VIRGILE, *Aen.*, X, v. 298-299 : « quae talia postquam effatus » = PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 226-227 ; VIRGILE, *Aen.*, IX, 392-393 : « et uestigia retro obseruata legit » = PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 251-252 ; VIRGILE, *Aen.,* VII, v. 507-508 : « quod cuique repertum rimanti telum ira facit » = PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 216-217 ; VIRGILE, *Aen.*, III, v. 312-313 : « et omnem inpleuit clamore locum » = PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 326-327.

183. A. HUDSON-WILLIAMS, « Vergil and the Christian Latin Poets », *V. S. Lectures* n° 79, *PVS* 6, 1966-67, p. 11-21.

c) Le centon

Alors que Fortunat ne le fait jamais, Paulin de Périgueux emprunte trois hexamètres entiers à Virgile[184]. On trouve aussi une telle pratique dans le *Paschale carmen* de Sédulius[185]. Paulin procède, à l'intérieur d'un passage, au montage d'emprunts pris dans des contextes différents. L'épisode de la résurrection d'un catéchumène illustre cette technique :

> *adueniens sanctus* fletu rigat (*Aen.,* VI, 699) *ubere uultum*,
> *defuncti tristem casum miseratus,* et omnem
> inpleuit clamore locum (*Aen.,* III, 312-313). *Mox teste remoto*
> *inrupit maestam tam tristi funere cellam*.
> tum super exanimum sese proiecit amicum (*Aen.*, IX, 444)
> *cunctis frigentes membris* conplectitur artus (*Aen.,* II, 253)[186].

Mais il y a d'autres passages ainsi composés à la façon d'un centon[187]. Paulin respecte les règles énoncées par Ausone dans sa lettre-préface au *Cento nuptialis*. On ne peut emprunter plus d'un vers et demi à la fois et un vers réunit au plus deux fragments. Toutefois chez Paulin, seuls quelques passages s'apparentent à l'écriture du centon. Le réseau des emprunts est beaucoup moins dense. Le travail du poète rappelle l'*opus sectile*, qui assemble des fragments de marbres divers, et la mosaïque polychrome, qui lui sont contemporains.

Tertullien dénonce cette recherche de la prouesse formelle[188], par laquelle le centoniste pousse jusqu'à sa limite la réécriture poétique. Jérôme rejette le *Centon* de Proba comme une « puérilité digne des tours de prestidigitateurs[189]».

---

184. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 329 = VIRGILE, *Aen.*, IX, v. 444 ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 151 = VIRGILE, *Aen.*, X, v. 448 ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 402 = VIRGILE, *Aen.*, X, v. 770.

185. SÉDULIUS, *Paschale carmen*, I, v. 279 = VIRGILE, *Buc.*, V, v. 39 ; SÉDULIUS, *Paschale carmen*, II, v. 297 = VIRGILE, *Aen.*, VI, v. 543 ; SÉDULIUS, *Paschale carmen*, IV, v. 149 = VIRGILE, *Aen.*, V, v. 85.

186. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 325-330.

187. *Ibid.*, I, v. 226-227 :

> « ne timeam, timor ille facit. *Quae talia postquam*
> *effatus* (*Aen.*, X, 298-299), pulsa *ex oculis euanuit* (*Aen.*, IX, 658) umbra.
> Ast ille ut domino duce contigit *ora parentum* (*Aen.*, V, 553) ».

Ibid., II, v. 407-408 :

> « *diriguere* artus (*Aen.*, VII, 447) miseris, *uox faucibus haesit* (*Aen.*, II, 774),
> temptantum *cecidere manus* (*Aen.*, VI, 33) et *clamor hiantum* (*Aen.*, VI, 493) ».

Comparer aussi PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 296-297 avec VIRGILE, *Aen.,* II, 627 et *Aen.*, IX, 764.

188. TERTULLIEN, *Praescr.*, 39, 3 : « uides hodie ex Vergilio fabulam in totum aliam componi, materia secundum uersus et uersibus secundum materiam concinnatis ».

189. JÉRÔME, *Lettres*, 53 (à Paulin de Nole) : « puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia ».

2) Le travail sur le sens

Le travail du poète, qui procède comme un mosaïste, ne porte pas seulement sur la forme. Les expressions empruntées conservent leur sens premier dans un emploi nouveau.

Nous avons tenté d'ordonner les réminiscences, en fonction du déplacement de sens opéré d'un texte à l'autre. Il existe des remplois banals d'expressions, qui font partie de la langue courante. Le déplacement n'est alors guère visible. Les mots empruntés prennent leur place dans le texte nouveau, comme s'ils lui appartenaient en propre. Mais dans d'autres cas, la présence d'un groupe de mots virgilien crée un surcroît de sens, qu'il est nécessaire d'expliciter.

a) Les expressions « figées »

L'association de certains mots est habituelle. Paulin de Périgueux et Fortunat peuvent les remployer, sans pour autant songer particulièrement à Virgile. C'est le cas de *ueniamque precari*[190]. Le rapprochement entre l'*Enéide* et la *Vita Martini* s'impose seulement en raison de la place métrique de cette expression, dans les deux cas en fin de vers. De même *bipatentes* est une épithète fréquente de *portae*[191] et il n'est pas nécessaire de songer aux portes de Troie, par lesquelles les Grecs font irruption, pour reprendre cette expression. Des tournures comme *recensere numerum*, *causas requirere* ou *peruenire ad aures* ne sont pas nécessairement senties comme des expressions virgiliennes[192].

b) Les emprunts d'outils grammaticaux par Paulin de Périgueux

Certains débuts de vers comme *cum subito*, *nec mora*[193], *haec contra*[194] sont des réminiscences de l'*Enéide*. Ces emprunts sont avant tout formels et n'instaurent pas de dialogue entre deux contextes.

---

190. VIRGILE, *Aen.*, III, v. 144 – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 24 ; V, v. 462.

191. VIRGILE, *Aen.,* II, v. 330 – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 119 – FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 7.

192. VIRGILE, *Aen.*, VI, v. 682 : « recensebat numerum » – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 152 : « numerumque recensent » ; VIRGILE, *Aen.,* VI, v. 710 : « causasque requirit » – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 156 : « causamque requiri » ; VIRGILE, *Aen.*, II, v. 81 : « peruenit ad aures » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 204.

193. « Nec mora » a pu être emprunté à Virgile, mais aussi cette expression est passée dans la langue et particulièrement dans la prose d'art. Apulée affectionne ce tour fréquent en poésie. Voir APULÉE, *Métamorphoses*, IV, 4, 1 ; IV, 10, 1 ; IV, 19, 3 ; V, 6, 1 ; V, 7, 4 ; IX, 7, 2 …

194. VIRGILE, *Aen.*, I, v. 509 : « cum subito » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 104 ; VIRGILE, *Aen.*, V, v. 368 : « nec mora » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 337 ; II, v. 290 ; IV, v. 237 ; IV, v. 322 ; V, v. 83 ; VI, v. 455 ; VIRGILE, *Aen.,* I, v. 76 : « haec contra » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 278.

Certaines expressions donnent force au texte et lui confèrent une autorité. L'expression *credo equidem* n'est pas anodine chez Paulin de Périgueux. Il reprend à son compte cette tournure pour dire qu'il croit bien que l'Esprit Saint a baigné le cœur de Martin du flot de sa grâce. Or ce début de phrase fait partie d'une *sententia* de Didon[195] et traduit la force d'une conviction : « Ah certes je crois bien – on ne peut s'y tromper – qu'il est de la race des dieux ». De même Paulin de Nole croit fermement à la piété des pèlerins qui honorent saint Félix et Prudence croit que la vie du corps est en relation avec celle de l'âme[196]. Le début d'un hexamètre est ainsi fourni au poète, mais aussi l'expression de la force d'une foi.

c) Les expressions proverbiales ou les clichés

Des expressions figées ou des formules de liaison ne signalent guère au lecteur la présence de Virgile. Des associations de mots devenues proverbiales jouent mieux ce rôle, car elles gardent une coloration virgilienne. Mais, parce qu'elles ont la particularité de pouvoir être facilement isolées, aisément mémorisées, elles sont passées dans l'usage et n'indiquent pas que celui qui les utilise se souvient du contexte dans lequel Virgile les employait.

Virgile évoque l'appétit de l'or qui a fait tuer Polydore par le roi thrace : *auri sacra fames*[197]. Paulin remploie *famis...auri* pour indiquer que les moines de Marmoutier n'avaient le droit de rien vendre, de peur que ne crût chez eux l'appétit de l'or[198]. Dans ce cas, l'ascendance de Virgile n'est guère évidente, car cette expression est devenue banale, dans la langue latine, en prose comme en poésie, chez les païens comme chez les chrétiens[199]. Pline l'Ancien et Quintilien la citent[200]. Elle apparaît dans la *Laus Pisonis*[201]. Les grammairiens

---

195. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 12 : « credo equidem » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 127.

196. PAULIN DE NOLE, *Carm.* XXVII, v. 222 – PRUDENCE, *Cathemerinon*, III, v. 196.

197. VIRGILE, *Aen.*, III, v. 57.

198. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 118.

199. Voir P. COURCELLE, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'*Enéide, t. 1, Paris, 1984, p. 230-234. Voir le *Thesaurus Linguae Latinae*, *s. v.* « *fames* ». Nous avons aussi utilisé, pour compléter nos recherches, le CD-ROM *CLCLT* (*Cetedoc Library of Christian Latin Texts*) ainsi que le CD-ROM de littérature latine du *PHI* (*Packard Humanities Institute*). Nous n'avons retenu que les emplois les plus significatifs.

200. PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, XXXIII, 6 : « *aurum…sacrum fame*, ut celeberrimi auctores dixere » ; XXXIII, 48 : « exarsit rabie quadam non iam auaritia, sed *fames auri* » ; XXXIII, 72 : « nihilque durius putant, nisi quod inter omnia *auri fames* durissima est ». QUINTILIEN, *Institution oratoire*, IX, 2, 10 : « Nam et indignationi conuenit…et admirationi : Quid non mortalia pectora cogis, *auri sacra fames* ? » ; IX, 3, 25 : « Acutius adhuc in Polydoro : Fas omne abrumpit, Polydorum obtruncat et auro/ ui potitur. Quid non mortalia pectora cogis/ *auri sacra fames* ? »

201. PSEUDO-CALPURNIUS, *Eloge de Pison*, éd. J. Amat, *CUF*, 1991, v. 219-221 :
« hoc solum petimus. Nec enim me diuitis *auri*
imperiosa *fames* et habendi saeua libido
impulerint, sed laudis amor… »

citent ce vers de Virgile[202]. Parmi les chrétiens, Jérôme et Ambroise, mais aussi Sédulius ont en mémoire cette expression[203], de même que Prudence[204]. Mais l'emploi le plus proche de Paulin de Périgueux se trouve chez Cassien, car, lui aussi, il applique l'expression à la vie monastique et il décrit l'appétit de l'or qui croît chez le moine qui commence à réaliser le moindre gain[205]. A l'époque mérovingienne, elle revient sept fois chez Grégoire de Tours[206].

Virgile emprunte à Homère le cliché des cent bouches, pour traduire l'incapacité de l'auteur à faire une énumération exhaustive[207]. On retrouve sous la plume de Paulin de Périgueux[208] ce *topos* de l'indicible, qui a eu une fortune constante jusqu'au XIIe siècle[209].

Vana superstitio[210], *pietatis imago*[211] et *mortis imago*[212] sont de bons exemples de ces clichés virgiliens qui rehaussent la pensée et lui donnent du relief. On peut croire que Paulin de Périgueux songe à l'*Enéide*, lorsqu'il écrit *mortis imago*, même si Ovide, Tacite, Pétrone puis Tertullien, le poète chrétien Hilarius, Lactance, Paulin de Nole, Pélage, Orose, Ennode de Pavie et Arator

---

202. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologies*, II, éd. P. K. Marshall, Paris, 1983, 21, 16 : « Aliae superlatiuae, quae cum aliquo motu animi et indignatione promuntur : Quid non mortalia pectora coges, *auri sacra fames* ! » ; ISIDORE DE SÉVILLE, *De differentiis uerborum*, 498, éd. C. Codoñer, Paris, 1992 : « Item sanctum in bonam partem ponitur ; sacrum uero duo significat, et bonum, et malum : bonum, ut illud : inter flumina nota, et fontes sacros ; malum, ut : auri sacra fames » ; BÈDE LE VÉNÉRABLE, *De orthographia*, éd. H. Keil, *Gramm. Lat.*, t. VII, p. 292, 4 : « Vergilius : *auri sacra fames* ».

203. JÉRÔME, *Vita Pauli*, 4, éd. W. A. Abbott, Urbana, 1943, p. 37 : « uerum quid pectora humana non cogit *auri sacra fames* ? » ; AMBROISE, *De Nabuthae*, VI, 28, *CSEL*, t. 32, 2, p. 482, 17 : « Quid est enim diues nisi inexplebilis quidam gurges diuitiarum, inexplebilis *auri fames* aut sitis ? » ; SÉDULIUS, *Paschale opus*, II, *CSEL*, t. 10, p. 228, l. 11 : « sunt istis et plura similia, quibus amica semper *fames auri* conmilitat ».

204. PRUDENCE, *Hamartigenia*, v. 257 : « *Auri* namque *fames* parto fit maior ab auro ».

205. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, VII, 7, 3, *SC* n°109, p. 300, 29 : « Auidior *fames* adcrescit *auri* tantoque uehementior suscitatur, quanto etiam summa lucri maior adponitur ».

206. P. RICHÉ, *Education et culture…*, Paris, 1962, p. 244, n. 157 ; GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri decem*, IV, 46, *MGH, SRM*, t. 1, 1, p. 181, 1 ; VI, 36, p. 276, 15 ; VIII, 22, p. 339, 24 ; *De uirtutibus sancti Martini*, I, 31, *MGH, SRM,* t. 1, 2, p. 603, 19 ; *De uirtutibus sancti Iuliani*, 18, p. 572, 30.

207. HOMÈRE, *Iliade*, II, v. 488-490 ; VIRGILE, *Aen.*, VI, v. 625-627 ; *Georg.,* II, v. 42-44.

208. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 337.

209. P. COURCELLE, « Histoire du cliché virgilien des cent bouches », *REL*, t. 33, 1955, p. 231-240 ; *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'*Enéide, t. 1, Paris, 1984, p. 452-463.

210. VIRGILE, *Aen.*, VIII, v. 187 : « uana superstitio » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 163 et v. 209.

211. VIRGILE, *Aen.,* VI, v. 405 : « pietatis imago » – FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 364.

212. VIRGILE, *Aen.*, II, v. 369 : « mortis imago » – PAULIN, *Vita Martini*, V, v. 8 et V, v. 331.

ont usé de cette expression, qu'on retrouve aussi dans les inscriptions funéraires[213]. Un cliché peut même reprendre force sous la plume d'un auteur.

La simple phrase « *et quorum pars magna fui* » prononcée par Enée (*Aen.*, II, v. 6), qui a eu une « grande part » des misères endurées par les Troyens, a été différemment réutilisée par trois poètes chrétiens du Ve siècle : Paulin de Nole, Paulin de Pella et Paulin de Périgueux[214]. Dans le *Carmen* 21, Paulin de Nole souligne la part que saint Félix a prise dans l'intercession des saints, qui a permis aux Romains de vaincre Radagaise, le roi des Gots, à Fiesole[215] : « *Felix meus his uelut unus eorum, / in precibus* pars magna fuit »[216]. Le poète n'a pas conservé la première personne et les prières de Félix n'offrent guère de parallèle avec les souffrances des Troyens. Paulin de Pella est plus respectueux de Virgile. Il rapproche, dans son poème autobiographique, l'*Eucharisticos*, qui est la confession spirituelle d'un aristocrate gallo-romain, avant et après l'invasion des Gots en Aquitaine, les souffrances d'Enée et les siennes[217]. Cependant le passage de l'*Enéide* est mal adapté au contexte chrétien, car les relations de Paulin de Pella avec les Gots ne sont pas équivalentes à celles du troyen Enée avec les Grecs. Par le Christ, il trouve le moyen de donner un sens aux souffrances qu'il a endurées et accepte la présence des Gots[218].

Paulin de Périgueux prête au diable les paroles d'Enée. Le démon reproche à Martin d'avoir reçu dans son monastère des frères qui avaient perdu la grâce de leur baptême par leurs péchés. Il revendique une grande part dans les actes accomplis par ces moines[219]. Il s'est appliqué à persuader les frères de commettre des péchés.

Paulin de Nole attribue à saint Félix « une grande part » (*magna pars*) de prières, Paulin de Pella revendique pour lui-même « une grande part » des malheurs endurés par l'Aquitaine, et Paulin de Périgueux fait parler le diable. Sulpice Sévère ne donne au style direct que la réponse de Martin. La réplique du diable imaginée par Paulin de Périgueux est une manière de rendre explicite une

---

213. P. COURCELLE, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'*Enéide, t. 1, Paris, 1984, p. 179-180.

214. G. H. MALSBARY, « Virgilian Elements of Christian Poetic Language : The Adaptations of Vergil's *Aeneid* 2, 6 by Paulinus of Nola, Paulinus of Pella and Paulinus of Périgueux », *Mélanges Bastiaensen,* La Haye, 1991, p. 175-182.

215. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*, V, 23, 235.

216. PAULIN DE NOLE, *Carm.* 21, *CSEL* t. 30, v. 34-35.

217. PAULIN DE PELLA, *Eucharisticos*, *SC* n° 209, v. 306-309 :
« … cum iam in re publica nostra
cernamus plures Gothico florere fauore,
tristia quaeque tamen perpessis antea multis,
pars ego magna fui quorum… »

218. PAULIN DE PELLA, *Eucharisticos*, v. 303 : « Gothicam fateor pacem me esse secutum ».

219. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 234-236 :
« … forsan lateant te facta tuorum,
hortatu tum gesta meo, quae plurima suasi,
et quorum pars magna fui… »

étape du récit. Son adaptation du passage de Virgile est plus ingénieuse que celle des autres poètes.

Chez Paulin de Nole, la tournure *pars magna fuit* est un cliché, mal relié au contexte. Entre Paulin de Pella et Virgile, s'est glissée une dissonance de ton, qui donne à ce remploi une valeur parodique. Quant à Paulin de Périgueux, il déplace le sens. Il passe des souffrances partagées aux péchés, du héros Enée au diable. Mais d'une part, il conserve le discours direct, et de l'autre, le rôle du diable, qui exhorte (*hortatu tum gesta meo*) et persuade (*quae plurima suasi*), rappelle l'*Enéide*. En effet la phrase de Virgile comporte la même montée emphatique, qui culmine avec la participation personnelle d'Enée aux malheurs troyens. A *quae plurima suasi* correspond *quaeque ipse miserrima uidi*[220]. Parce que Paulin de Périgueux prend soin d'insérer l'expression virgilienne dans le mouvement de sa phrase, *quorum pars magna fui* cesse d'être un simple cliché.

Comparer trois utilisations différentes d'une même réminiscence virgilienne permet de découvrir la part d'invention d'un poète. Mais Sulpice Sévère, Paulin de Périgueux et Fortunat font une expérience particulière. Ils sont confrontés à la même tâche : écrire la *Vie* de Martin. Ils ont en mémoire l'*Enéide*. Comment l'idée d'utiliser une expression virgilienne dans un épisode de la vie de saint Martin leur vient-elle ? Y-a-t-il des passages de la *Vita Martini* où les mots mêmes de Virgile s'imposeraient ? Leur imitation est-elle originale ou tributaire de conventions et d'habitudes ?

Il est rare qu'on trouve dans le même épisode le même emprunt à l'*Enéide* chez Paulin de Périgueux et chez Fortunat. Nous avons cependant observé cette similitude une fois. Sulpice Sévère, Paulin et Fortunat utilisent tous les trois le même groupe de mots pour décrire Martin, prisonnier de brigands dans les Alpes, « les mains attachées derrière le dos »[221].

Parfois un auteur reconnaît chez son prédécesseur une expression virgilienne et introduit à son tour une réminiscence tirée du même contexte, mais constituée de mots différents. Sulpice Sévère, dans la *Vita Martini* (IX, 6), empruntait au chant XII de l'*Enéide* : *tollitur clamor* (v. 462). Paulin de Périgueux ajoute *in caelum* qu'il prend dans le même passage de Virgile[222].

Au chant II de sa *Vita Martini*, Paulin achève ainsi le vers 296 : *crebrisque bipennibus instant*. C'est la fin du vers 627 du chant II de l'*Enéide* :

> *cum ferro accisam* crebrisque bipennibus instant
> *eruere agricolae certatim : illa usque minatur*
> *et tremefacta comam concusso uertice* nutat[223].

Fortunat reprend l'épisode du pin abattu, traité par Paulin de Périgueux :

> *interea rapidis sonat icta* bipennibus *arbor*
> *atque subincrepitans casura cacumine* nutat[224].

---

220. VIRGILE, *Aen.*, II, v. 57.

221. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 5, 4 : « uinctis tamen post tergum manibus » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 204 : « manibus post terga reuinctis » – FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 79 : « uinctis post tergum manibus ».

222. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 79 : « tollitur in caelum clamor… »

223. VIRGILE, *Aen.*, II, v. 627-629.

Il ne conserve que *bipennibus*, à la même place que Virgile et Paulin, mais il termine le vers suivant par *nutat*, que Virgile avait placé à la fin du vers 629. Il reconnaît probablement l'allusion et remploie à son tour des mots qui montrent qu'il a une connaissance directe de ce passage[225].

Au moment où Paulin de Périgueux et Fortunat se rendent compte que leur prédécesseur utilise Virgile, ils ne se contentent pas de reprendre une expression, mais réutilisent librement le même passage. C'est comme si un poète tardif écrivait sur un parchemin, qui a porté l'inscription d'un texte antérieur, qui serait l'*Enéide*. Ce parchemin, c'est sa mémoire, c'est sa culture. Il laisse parfois apparaître par transparence, au sein du texte qui est en train de s'écrire, des bribes du texte primitif. La *Vita Martini* de Paulin de Périgueux ou de Fortunat est un palimpseste, où se superposent l'écriture de Virgile, ou d'autres poètes, et celle de Sulpice Sévère. Par le jeu de l'intertextualité, les hypotextes sont encore à l'œuvre sous l'hypertexte.

C. *La signification des emprunts à l'*Enéide

Parfois les mots de Virgile sont insérés dans le nouveau contexte, comme un corps étranger. L'auteur peut prendre le mot dans un autre sens que celui qu'il avait dans le contexte de départ.

Par exemple, Fortunat emprunte à l'*Enéide lubricus anguis*, pour comparer les détracteurs de Martin à un serpent féroce[226]. *Lubricus* est alors pris au sens de « insidieux », « perfide » comme au chant XI, au moment où la reine Camille s'adresse au fils d'Aunus[227]. Or cette épithète, appliquée à *anguis* au chant V de l'*Enéide*, signifie chez Virgile « qui ondule, qui glisse facilement »[228]. Il s'agit d'un serpent inoffensif qui surgit, tandis qu'Enée offre des sacrifices en l'honneur d'Anchise. On ne peut donc guère reconnaître chez Fortunat l'écho du texte de Virgile. *Memorabile nomen* est employé dans un sens péjoratif par Junon, lorsqu'elle se plaint à Vénus de la conjuration qu'elle a ourdie avec Cupidon[229]. Or Fortunat reprend cette expression dans une louange adressée à Martin[230]. Nous n'avons pas relevé pareils décalages chez Paulin de Périgueux. Il prend plus finement en considération le contexte de départ. Pour Fortunat, l'emprunt a une fonction autonome, essentiellement ornementale. Il est coupé de son contexte.

---

224. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 258-259.

225. De même Sulpice Sévère (*Dialogues*, II, 2), Paulin (*Vita Martini*, IV, v. 88) et Fortunat (*Vita Martini*, III, v. 55) utilisent de façon différente un passage de l'*Enéide* (II, v. 679-686).

226. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 180 : « perfidus, horribilis, trux, *lubricus*, inuidus anguis ».

227. VIRGILE, *Aen.*, XI, v. 716 : « nequiquam patrias temptasti *lubricus* artis ».

228. *Ibid.*, V, v. 84 : « … adytis cum lubricus anguis ab imis ».

229. *Ibid.*, IV, v. 94.

230. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 231.

Le contexte nouveau crée un sens nouveau. Du sens littéral, on passe par exemple à un sens métaphorique. Ainsi les Troyens longent les rivages habités par Circé[231], tandis que chez Paulin de Périgueux, c'est la barque du poète qui longe les rives[232]. La formule « le fer ailé », d'ascendance homérique, est transposée par Fortunat de la simple métaphore au symbole de l'intervention divine qui sauve Martin[233]. Les motifs de l'épopée mythologique prennent place à l'intérieur d'un récit historique. Vénus « se présente » devant son fils[234]. Mais dans la *Vita Martini* de Fortunat, c'est Martin, qui « s'offre » à l'épée du païen venu le punir. De telles adaptations métamorphosent incontestablement le récit de Sulpice Sévère.

L'expression empruntée introduit, dans le texte où elle s'insère, un supplément de sens, qui n'est perceptible que pour celui qui connaît les deux contextes, car l'expression elle-même, dans sa littéralité, ne porte pas ce sens, mais le suggère en raison de son origine. Dans ce cas, la réminiscence n'a pas une simple fonction ornementale. Au sein d'un passage de Fortunat, le motif de la nuit et celui de la tromperie se trouvent associés par le souvenir d'un passage de l'*Enéide*. Les deux contextes sont à rapprocher. La nuit, qu'évoque Fortunat, est celle au cours de laquelle l'imposteur Anatole veut tromper Martin[235]. Virgile décrit la nuit où Somnus trompe Palinure pour le perdre[236]. L'idée de tromperie n'est pas contenue dans les mots empruntés à Virgile, mais elle est suggérée. Cet emprunt enrichit la signification du passage.

Le sens donné par Paulin de Périgueux ou Fortunat aux mots de Virgile parfois s'écarte, parfois se rapproche de celui qu'ils avaient dans l'*Enéide*. Nous avons trouvé des emplois à contresens, de simples emprunts insérés comme un corps étranger et des passages où l'auteur semble avoir réfléchi sur le fragment virgilien, avec le dessein de l'adapter à son contexte. Trois formes de dialogue entre l'*Enéide* et les versions poétiques de la *Vita Martini* nous paraissent significatives de la relation entre Virgile et Paulin de Périgueux ou Fortunat. Ce sont l'*aemulatio*, la *retractatio* et l'adaptation parodique.

---

231. VIRGILE, *Aen.*, VII, v. 10 : « proxima Circaeae *raduntur litora terrae* ».

232. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 5 : « uix uel uicinis bene *radens litora terris* ».

233. Didon amoureuse est comparée à une biche blessée qui emporte avec elle le « fer ailé » (*Aen.*, IV, v. 71). Venance Fortunat reprend cette expression pour désigner le fer qui s'envole sans atteindre Martin (*Vita Martini*, I, v. 348).

234. VIRGILE, *Aen.*, VIII, v. 611 : « se obtulit ultro ».

235. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 244-246 :
« Interea *medias* quasi *Nox* transcurrerat horas
et rota flexa aequo gyrabat cardine *metam*,
fit subito strepitus… »

236. VIRGILE, *Aen.*, V, v. 835-836 :
« Iamque fere *mediam* caeli *Nox* umida *metam*
contigerat… »

*1) L'*aemulatio

Il y a *aemulatio* entre païens et chrétiens. Le poète chrétien rivalise avec son modèle païen, en lui empruntant un motif auquel il donne une signification chrétienne. Paulin de Périgueux établit un lien direct entre le merveilleux païen et le merveilleux chrétien : la Furie Allecto et le diable, les prédictions des dieux païens et les prédictions de Dieu, l'aigrette de feu de Iule et l'auréole de Martin. Loin de combattre les fictions païennes, le poète les introduit dans son texte sans modification.

Fortunat procède de la même manière. Il ne résiste pas à la tentation d'introduire une scène de genre célèbre : il confère une valeur chrétienne au motif des colombes envoyées par Vénus, pour montrer le rameau d'or à Enée[237], en adaptant ce passage à la venue des anges, auprès de Martin[238]. Il se place dans la lignée de Prudence, qui applique les mots qui avaient évoqué le vol du messager d'un dieu à celui du messager de Dieu[239].

Fortunat est en outre l'auteur de rapprochements ingénieux. Les nuits sans étoiles (*totidem sine sidere noctes*), que passe Enée à naviguer[240], deviennent des nuits sous les étoiles (*totidem sub sidere noctes*), que Martin consacre à la prière :

> *septem nempe dies,* totidem sub sidere noctes[241].

La navigation et la prière sont mises en parallèle. Mais les nuits de navigation d'Enée sont au nombre de trois, tandis que Martin prie pendant sept jours et sept nuits. L'endurance de Martin dépasse celle d'Enée et, pendant que le héros troyen s'épuise dans l'errance, le saint est tourné vers Dieu.

Préoccupations littéraires et préoccupations religieuses se rejoignent. Non seulement les poètes chrétiens sont animés d'un désir d'*aemulatio* littéraire, mais encore ils se donnent pour tâche de transposer, dans un registre chrétien, le matériau qu'ils empruntent aux païens[242]. Il en résulte un effet de contraste et une surenchère.

2) La retractatio

La rivalité que nous avons appelée *aemulatio* se situe à l'écart de tout esprit polémique et n'implique pas que l'auteur d'une réminiscence prenne une

---

237. *Ibid.*, VI, v. 202 : « tollunt se celeres liquidumque *per aera lapsae* ».

238. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 125 : « aligeros proceres tenuata *per aera lapsos* ».

239. PRUDENCE, *Cathemerinon*, IV, v. 57 : « raptim desilit » (il s'agit du vol de l'ange) – OVIDE, *Métamorphoses*, I, v. 674 : « desilit in terras… » (au sujet de Mercure) – STACE, *Thébaïde*, I, v. 309-310 : « desiluit…/ raptim ».

240. VIRGILE, *Aen.*, III, v. 203-204 :
« Tris adeo incertos caeca caligine soles
erramus pelago, *totidem sine sidere noctes* ».

241. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 446.

242. J.-L. CHARLET, *La création poétique dans le* Cathemerinon *de Prudence*, Paris, 1982, p. 136.

distance à l'égard de sa source. Mais il arrive que Paulin de Périgueux ou Fortunat prennent le contrepied de l'idée virgilienne, en insérant dans leur texte une expression dont ils transforment le sens au lieu de l'adapter, comme s'ils répondaient au poète païen pour le démentir.

L'*Enéide* offre un arsenal d'images pour exprimer la lutte contre l'hérésie[243] ou le paganisme, de sorte que Martin semble lutter, d'un même mouvement, contre les cultes païens du centre de la Gaule et contre les mythes virgiliens. Ainsi par le jeu des réminiscences textuelles, Martin, lorsqu'il soutient le défi du pin abattu pour confondre les païens, est-il associé à la lutte d'Enée dégainant son épée, afin de pourfendre les ombres qui l'inquiètent[244]. Paulin de Périgueux, en empruntant au chant VI de l'*Enéide*, des éléments qui lui servent à décrire le pin auquel le saint s'attaque, fait « abattre par saint Martin l'orme aux vains songes que Virgile avait placé au centre [du] vestibule [des Enfers][245] ».

A Enée, auquel Mercure reproche de perdre son temps auprès de Didon[246], Fortunat oppose Martin qui ne reste jamais oisif.

A la reine Didon, qui réclamait aux dieux qu'ils privent Enée de la lumière, afin de la venger, Paulin de Périgueux fait répondre, par l'intermédiaire d'un faux martyr, que seuls les saints jouissent de la vraie lumière[247]. Prudence prend aussi le contrepied d'une exclamation de Didon[248]. Ce dialogue entre Virgile et Paulin de Périgueux ou Fortunat est pour les poètes chrétiens l'occasion d'une mise à distance des croyances païennes.

*3) Les adaptations parodiques de l'*Enéide *par Fortunat*

L'adaptation parodique est l'utilisation d'un emprunt, qui n'est pas banal, qui n'engage pas nécessairement une rivalité avec le texte païen, qui ne le dément pas non plus, mais introduit un jeu sur le sens, qui implique un déplacement du registre sérieux vers la dérision. Cette interprétation est peut-être empreinte de subjectivité, mais elle ne semble pas contradictoire avec le tempérament de Fortunat.

Au chant VIII de l'*Enéide*, Enée descend de son trône élevé pour raviver le feu des sacrifices. Il y a dans ce geste de la dignité et de la piété :

> *Haec ubi dicta dedit,* solio *se tollit* ab alto

---

243. P. COURCELLE, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens…*, Paris, 1981, p. 741.

244. VIRGILE, *Aen.*, VI, v. 282 : « in medio *ramos annosaque bracchia pandit* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 260 : « *pandebat ramos annosa et bracchia* late ».

245. P. COURCELLE, « Les Pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens », *AHMA*, t. 30, 1955, p 16.

246. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 271 : « … aut qua spe Libycis *teris otia* terris ? » – FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 408 : « … *otia* nulla *terens* ».

247. VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 619 : « (nec)… optata *luce fruatur* » – PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 201 : « illi perpetua gaudentes *luce fruuntur* ».

248. PRUDENCE, *Cathemerinon*, IV, v. 46 : « O semper pietas *fidesque tuta* » – VIRGILE, *Aen.*, IV, v. 373 : « nusquam *tuta fides* ». Pour l'analyse de cet exemple, voir J.-L. CHARLET, *La création poétique dans le* Cathemerinon *de Prudence*, Paris, 1982, p. 135.

et primum Herculeis sopitas ignibus *aras*
excitat…[249]

Fortunat parodie ce passage, lorsque Valentinien 1er reçoit Martin sans daigner se lever de son trône, mais qu'il est contraint de le quitter précipitamment, parce que celui-ci se met à brûler :

atque adstante pio solio *neque surgit* ab alto.
Regalem sedem mox ignibus *ardor oberrat…*[250]

En rappelant l'*Enéide*, Fortunat introduit de la dérision dans cette scène. Il aime jouer avec les mots. Il suggère au lecteur qui a saisi l'allusion, l'opposition entre la piété d'Enée et l'attitude scandaleuse de Valentinien 1er.

Le cliché *pietatis imago* (*Aen.*, VI, v. 405) est employé d'une manière qui prête à sourire par Fortunat dans la *Vita Martini*. La Sibylle dit à Charon, afin de l'adoucir : « Le Troyen Enée, remarquable par sa piété et par ses armes, descend dans la nuit profonde de l'Erèbe pour y voir son père. Si la vision d'une si grande piété filiale ne te touche pas, reconnais du moins ce rameau. ». Or Fortunat raconte l'épisode au cours duquel Martin sauve un lièvre, en paralysant les chiens qui le poursuivent, et conclut que cette paralysie s'est transformée en une *pietatis imago*, puisque, grâce à l'intervention de Martin, les chiens ont laissé fuir le lièvre :

debilitasque canum facta est pietatis imago[251].

La piété filiale d'Enée devient charité chrétienne dans le cœur des chiens, malgré eux. Le parallèle entre Enée, le très respectable héros troyen, et des chiens suppose une dérision dont Fortunat semble capable.

Le remploi d'éléments virgiliens procède de la rencontre d'un lecteur et d'une œuvre, puis du travail d'une écriture. La lecture de Paulin de Périgueux, tout comme celle de Fortunat, est sélective et tributaire des habitudes scolaires de leur époque. Mais on peut penser aussi que chacun a une intimité personnelle avec l'épopée virgilienne. Ce ne sont donc pas les mêmes passages qui ont fourni un aliment à leur imagination. L'emploi de réminiscences virgiliennes comme matériau d'écriture est une pratique commune aux poètes de l'Antiquité tardive. On note pourtant des différences entre Paulin de Périgueux et Fortunat. Le premier écrit parfois à la manière d'un centoniste, qui découpe des vers entiers dans l'*Enéide*. Le second ne reprend que deux ou trois mots, qu'il peut insérer sans tenir compte du contexte de départ. Chez l'un et l'autre, on rencontre des emprunts simplement « découpés », puis, pour ainsi dire, « collés » dans leurs poèmes. Dans certains cas, l'auteur réfléchit sur le sens du fragment, pour l'adapter à son contexte. Dans d'autres cas, il donne un sens nouveau aux mots, comme pour répondre à Virgile.

La fonction esthétique des réminiscences de l'*Enéide* est évidente. Mais l'expression virgilienne ajoute aussi une richesse supplémentaire au sens du texte où elle est insérée. Le rôle, qui lui est assigné, est celui des remplois de sculptures païennes dans des ensembles architecturaux chrétiens. L'attitude des

---

249. VIRGILE, *Aen.*, VIII, v. 541 sv.

250. FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 227-228.

251. *Ibid.*, III, v. 364.

poètes chrétiens à l'égard de la poésie classique rappelle celle des bâtisseurs de la Rome chrétienne qui ont plus détruit la ville impériale que les invasions barbares. Constantin dépouille de leurs reliefs une partie du Forum de Trajan et un arc de triomphe élevé par Marc-Aurèle, pour orner son arc[252]. Afin de construire Saint-Pierre-aux-Liens au Ve siècle, l'impératrice Eudoxie, femme de Valentinien III, emprunte probablement à quelque construction classique vingt colonnes doriques[253]. Peu à peu, même de simples particuliers ont utilisé les monuments anciens comme carrières[254].

L'imitation de Virgile par Paulin de Périgueux et Fortunat et la reconnaissance de ce poète comme seul modèle pour la poésie chrétienne sont le signe de l'alliance passée entre Antiquité et christianisme[255]. Mais d'une manière plus précise, les emprunts faits à l'*Enéide* répondent à des nécessités internes aux transpositions poétiques de la *Vie de Martin*. Paulin et Fortunat se livrent tout à la fois à une interprétation chrétienne de l'*Enéide* et à une interprétation virgilienne de la *Vita Martini* et des *Dialogi*[256].

---

252. Voir *DACL*, t. III, 2e partie, Paris, 1914, col. 2674, *s.v.* « Constantin ».

253. *DACL*, t. III, 1ère partie, Paris, 1913, col. 10, *s.v.* « Chaînes de saint Pierre ». Voir aussi Ch. PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation , sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, t. I, Rome, 1976, p. 507. Il évoque ces colonnes comme des « éléments de remploi ».

254. Le 11 juillet 458, un édit de Majorien interdit la démolition d'édifices antiques pour l'utilisation des matériaux, sans grande efficacité. Voir E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire*, t. 1, *De l'Etat romain à l'Etat byzantin (284-476)*, Paris, 1959, p. 377.

255. TERTULLIEN (*Apol.*, 7, 8) prend ses distances à l'égard de Virgile, en écrivant « *uestrum est* », avant de citer un vers de l'*Enéide* (IV, v. 174). Il insiste ainsi sur son caractère païen : Virgile est uniquement le poète des païens. Au contraire LACTANCE (*Institutions divines*, I, 5, 11) s'approprie Virgile, lorsqu'il écrit : « Nostrorum primus Maro non longe afuit a ueritate ». *Primus* est à comprendre au sens temporel et Virgile, désigné par *Maro*, est cité comme un Romain par opposition aux Grecs. Virgile, en tant que poète, appartient aussi aux Romains chrétiens. Voir E. HECK, « *Vestrum est – poeta noster*. Von der Geringschätzung Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik », *MH*, vol. 47, 1990, fasc. 2, p. 102-120. L'attitude de Lactance témoigne d'une mutation décisive dans l'attitude des chrétiens envers la poésie romaine et qui engage l'avenir de la poésie chrétienne. Pour un chrétien comme Juvencus ou Paulin de Périgueux, la plus belle forme d'expression est celle de Virgile.

256. K. THRAEDE, « Epos », *RLAC*, t. 5, 1962, col. 1035, affirme que l'application de la forme classique au contenu biblique par les auteurs chrétiens suppose une « *interpretatio christiana* » de l'épopée antique et une « *interpretatio epica* » de la tradition biblique.

CHAPITRE VII

L'évolution du personnage de Martin

Sulpice Sévère rédige une défense d'un personnage controversé dont la psychologie complexe a dérouté ses contemporains. Il procède à des choix littéraires et a recours à une typologie qui lui permet de représenter Martin à travers la figure du prophète, du Christ, du martyr et de l'ascète. Martin devient ainsi au IVe siècle un modèle de sainteté, capable de faire pendant à Antoine, l'ascète d'Orient. Sulpice raconte le cheminement vers Dieu d'un personnage encore vivant.

Paulin de Périgueux et Fortunat, en transposant en vers le genre littéraire de la *Vie de saint*, métamorphosent le personnage de Martin, bien qu'ils restent fidèles à la trame narrative de leur modèle. Plusieurs raisons permettent cette évolution : le temps écoulé depuis la mort de Martin, l'évolution du sentiment religieux, le développement du culte de Martin, la sensibilité personnelle de chacun des deux poètes. Font-ils assumer à l'ascète gallo-romain la fonction de l'évêque idéal de leur temps ou font-ils de lui une figure céleste capable d'intercéder dans l'autre monde auprès de Dieu pour les hommes ? Ces deux fonctions ne sont pas contradictoires, mais reposent l'une, sur une vision plus terrestre de la sainteté, et l'autre sur une vision plus céleste.

I. – Un passé encombrant

L'évocation des origines est un moment obligé dans la vie des saints. Elle sert à prouver l'honorabilité de leur extraction. La *Vita Antonii*, traduite par Evagre, qui sert de modèle à Sulpice Sévère commence ainsi : « [Antoine] était né en Egypte de parents nobles et religieux[1] ». Or les origines familiales et le service de Martin dans la *militia* sont deux points délicats de sa biographie, parce que ses parents n'étaient ni nobles, ni chrétiens, et que l'entrée dans les rangs du

---

1. Athanase, *Vita Antonii*, 1 : « Antonius nobilibus religiosisque parentibus Aegypti oriundus » (traduction d'Evagre).

clergé d'anciens militaires suscitait l'hostilité des autorités ecclésiastiques. Les choix opérés par Sulpice Sévère dans la *Vita Martini* sont guidés par son intention apologétique. En effet il écrit en 396 une défense pour un personnage, contesté par ses contemporains, devant l'opinion gallo-romaine et occidentale. Paulin de Périgueux et Fortunat n'ont plus en leur temps à défendre Martin contre des détracteurs. Cependant ils poursuivent le travail de stylisation et d'idéalisation commencé par Sulpice. Les choix auxquels ils procèdent, pour ne retenir que des faits édifiants, sont visibles dans l'équilibre de la narration et les proportions qu'ils donnent au récit de l'enfance et de la jeunesse de Martin, mais aussi dans les transformations poétiques de la *Vita Martini* de Sulpice. Fortunat transpose, par des variations sur des thèmes littéraires, des faits de l'existence terrestre de Martin en usant de métaphores et de qualifications.

A. *De la noble dégénérescence à l'oubli des origines*

Sulpice Sévère consacre seize lignes de sa *Vita Martini* aux origines et à l'enfance de Martin (2, 1-4), Paulin de Périgueux dix-neuf vers (I, v. 8-26) et Fortunat compose cinq vers (I, v. 45-49). Le nombre de lignes ou de vers nous renseigne d'emblée sur l'importance qu'accorde chaque auteur à ces informations. En outre, les cinq vers de Fortunat servent d'introduction générale à son récit, mais laissent dans l'ombre les parents de Martin et son éducation.

Lorsque Sulpice rend compte des origines de Martin, il indique assez soigneusement les lieux et les dates. Il nomme la ville de Sabaria et la Pannonie, qui l'ont vu naître, puis l'Italie et Pavie (Ticinum), où il a été éduqué, ainsi que Constance et le César Julien, dont le nom permet de dater l'événement[2]. Le saint dont il compose la biographie est traité comme un personnage historique. La relative précision de son récit en est la preuve. Paulin de Périgueux ne conserve que la Gaule et la Pannonie et ne donne aucune indication sur l'époque[3]. Il représente Martin comme un homme qui aurait aussi bien pu vivre au Ve siècle et qui est devenu un personnage de la Gaule. Les indications géographiques de Fortunat sont plus surprenantes. On lit dans son texte les noms de lieux suivants : *Pannoniae*, *Sauaria*, *Gallica*, *Indos*[4]. Martin est un phare élevé dont la lueur s'étend jusqu'aux Indes : *Gallica celsa pharus fulgorem extendit ad Indos* (v. 49). Ce motif lui est cher, puisque nous le trouvons aussi dans un *Carmen*

---

2. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 2, 1 : « Igitur Martinus Sabaria Pannoniarum oppido oriundus fuit, sed intra Italiam Ticini altus est… »

3. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 10-12 :
« donans extremis Martini insignia Gallis,
quem procul in nostram misit fecunda salutem
Pannonia… »

4. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 45-49 :
« Ergone dignus ero Martini gesta beati,
Pannoniae geniti qua clara Sauaria uernat,
adtrectare manu trepida uel pangere lingua ?
non eget ille meis tenebris, quia luce coruscans
gallica celsa pharus, fulgorem extendit ad Indos ».

adressé à Childebert et Brunehaut pour la Saint-Martin[5]. Le poète Fortunat procède à un élargissement œcuménique, au sens premier du terme, du rayonnement du saint. Son hagiographie a une ambition qui dépasse les limites de la Gaule. Les événements gaulois et le développement du culte martinien prennent un sens au sein d'une histoire de l'humanité. Cet élargissement de la portée de la *Vita Martini* de Fortunat par rapport à celle de Paulin est sensible aussi dans l'*incipit*. Paulin commence son œuvre par l'envoi de Martin par le Christ pour évangéliser la Gaule, tandis que Fortunat se livre à une évocation grandiose de la descente du Christ aux enfers et de sa montée au ciel avec la foule des âmes qu'il a délivrées[6]. Il place Martin à la suite du Christ. Il a une visée eschatologique. Il se soucie des fins dernières de la venue de Martin en Gaule.

Les deux poètes louent la Pannonie qui a donné le jour à Martin en des termes tels qu'ils font presque de cette région une allégorie de la fécondité. Le premier emploie l'adjectif *fecunda*, le second *clara* et *uernat* (« reverdit »). Ausone célèbre de la même manière la fertilité d'Alexandrie[7], tandis qu'il réserve à la Pannonie l'adjectif *grauida*, qui évoque la grossesse, donc la fécondité. Pour Paulin et Fortunat, la Pannonie mérite d'être louée, parce qu'elle a enfanté Martin. L'intention laudative est présente même dans la mention des lieux. Dans les versions poétiques de la *Vita Martini*, le récit devient ainsi parfois allégorique. La Pannonie est l'allégorie de la fécondité.

Sulpice Sévère doit compenser l'infériorité sociale de Martin par rapport à Antoine, l'ascète d'Orient. Il use pour cela de la litote *non infimis*, que Paulin reprend par le synonyme *haut humili* pour des raisons métriques[8]. Cependant Fortunat ne fait aucune allusion au rang social du saint. Il n'a plus à le défendre contre des aristocrates, qui le mépriseraient. Cette polémique est dépassée. L'emploi de l'adjectif *beatus* par Fortunat[9] montre bien que de Sulpice Sévère à Fortunat, la biographie est devenue une hagiographie. *Beatus* est une épithète de nature, dont le sens, à cette époque, ne diffère pas de *sanctus*. C'est le terme habituel pour commencer la vie d'un saint. On lit au début de la *Vita Hilarii* de Fortunat : *igitur beatus Hilarius regionis Aquitaniae oriundus fuit*, et au début de la *Vita Germani* : *beatus igitur Germanus*[10].

Le paganisme des parents de Martin peut être un point de sa biographie que l'hagiographe préférerait cacher, puisqu'il recherche l'idéalisation de son personnage dans un dessein d'édification. C'est aussi une seconde infériorité par rapport à Antoine, qui avait des parents à la fois nobles et religieux. Sulpice ne cache rien en employant le terme précis de *gentilis*, qui signifie « païen », tandis

---

5. *Id.*, *Carm.*, X, v. 7 : « qui uelut alta pharus lumen pertendit ad Indos ».

6. *Id.*, *Vita Martini*, I, v. 1-13.

7. AUSONE, 287, 7 : « Haec…fecunda superbit ».

8. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 2, 1 : « parentibus secundum saeculi dignitatem non infimis, gentilibus tamen » ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 12 : « haut humili generatum stirpe tribuni ».

9. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 45 : « Martini gesta beati ».

10. *Id.*, *Vita Hilarii*, III, 6, *MGH*, *AA*, t. 4, 2, p. 2, *Vita Germani*, I, 1, *MGH*, *AA*, t. 4, 2, p. 11.

que Paulin préfère développer les mérites de Martin, en faisant de sa foi une nouvelle noblesse :

> *nam genitor clarus meritorum laude sed iste*
> *nobilior patribus tam claris, qui patre Christo*
> *spreuit sacrilegos bene degener in patre ritus*[11].

Il est « plus noble encore que ses parents, si illustres ». L'explication de ce paradoxe vient ensuite. Le mot *patre* est présent deux fois dans la même proposition, une première fois pour désigner le Christ (*patre Christo*), une seconde fois pour désigner le père de Martin. Cette double filiation est exprimée de la manière la plus forte par l'oxymore : *bene degener*. Martin a dégénéré, au sens où il ne ressemble pas à son père, mais en bonne part. Il se détourne de son père pour ressembler au Christ. L'adjectif *degener* est riche de sens. Dans l'*Enéide*, Pyrrhus, avant de tuer Priam, lui dit d'aller raconter à son père « les exploits de ce Néoptolème qui dégénère », parce que le vieillard lui reproche d'être indigne de son père, Achille, qui n'a pas voulu l'outrager, lorsqu'il lui demandait le corps de son fils, Hector[12]. Hilaire utilise cet adjectif pour préciser le lien entre le Père et le Fils : « Parce qu'Il est le seul véritable Fils, alors n'en fais pas un Fils dégénéré, en soutenant qu'Il est né du néant [13]». L'oxymore *bene degener* rapproche deux termes contradictoires. *Degener* a une valeur péjorative et l'adverbe *bene* dément ce sens. Chacun des deux signifiés est ainsi repoussé et un sens nouveau surgit. Martin est un fils dégénéré et pourtant plus noble que ses parents. Au mot *pater*, employé par Sulpice, Paulin préfère *genitor*, plus poétique. Ce mot lui permet aussi d'employer la figure étymologique, qui joue sur la répétition des mêmes radicaux : *generatum* (v. 12), *genitor* (v. 13), *degener* (v. 15). Par le jeu d'un paradoxe et le choix du vocabulaire, la dignité spirituelle de Martin vient suppléer le rang social de ses parents. L'intention d'estomper la médiocrité des origines de Martin guide l'élaboration poétique du passage.

Fortunat passe sous silence la croyance païenne des parents au début de son récit. Plus loin, il consacre quatre vers à la conversion de la mère de Martin par son fils, mais omet le père qui a persisté dans le paganisme[14]. Il évite ainsi de flétrir l'image du saint. De plus, le paganisme a de son temps souvent disparu, surtout dans les villes. L'image que Sulpice Sévère offre de Martin est celle d'une spiritualité exceptionnellement riche. Celui qu'il propose en exemple à l'Occident est à la fois « converti » et ascète, évêque et abbé, clerc et moine. Le poète du VIe siècle idéalise la figure de Martin selon des registres de stylisation plus restreints que ceux de Sulpice. Cette idéalisation se fait au prix d'un appauvrissement. La richesse de la représentation de Sulpice tient à la diversité des traditions et des courants spirituels du christianisme latin à la fin du IVe siècle. Or au siècle de Fortunat une telle diversité n'existe plus. Peut-être faut-il voir dans cette simplification des modèles de stylisation l'émergence de la chrétienté médiévale. La simplification des origines de Martin par Fortunat contraste avec la complexité de l'écriture chargée de réminiscences de Paulin de

---

11. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 13-15.

12. VIRGILE, *Aen.*, II, v. 549.

13. HILAIRE, *De trinitate*, 3, 32 : « quia uerus unus est filius, Christus, non fiat degener, ut natus ex nihilo sit ».

14. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 104-107.

Périgueux. Fortunat a tendance à oublier les origines de son personnage, alors que Paulin fait de lui un fils qui a « bien dégénéré » et transforme un défaut en qualité.

B. *De la* militia *terrestre à la* militia *céleste*

Martin, né vers 316-317, a vraisemblablement servi dans l'armée pendant plus de vingt-quatre ans, entre 331-332 et le printemps de 356[15]. Lorsqu'il demande et obtient son congé au début de la campagne du César Julien en Gaule, près de l'actuelle Worms, il est un militaire de carrière d'environ quarante ans et a pleinement droit à la retraite[16]. Cette *militia* est source d'hostilité de la part des adversaires de Martin. Des textes canoniques s'opposent à l'entrée dans le clergé d'anciens militaires[17]. Sous le pape Damase (366-384), une règle, la décrétale *ad Gallos*, interdit le sacerdoce à ceux qui ont exercé le pouvoir dans le siècle et servi dans la *militia* après le baptême[18]. Le pape Sirice (384-398) réitère cette interdiction[19]. Dans le *Dialogue III* de Sulpice Sévère, Brice, un disciple de Martin et son futur successeur sur le siège épiscopal de Tours, lui reproche, sous le coup de la colère, de s'être souillé par le métier de soldat[20]. Les autorités ecclésiastiques préfèrent les saints qui ont mené une vie religieuse depuis leur plus jeune âge aux saints convertis seulement après des débuts dans le siècle. Grégoire de Tours le laisse entendre dans la *Vita Leobardi*[21].

Sulpice Sévère dispose de moyens littéraires propres à atténuer les difficultés qu'il rencontre pour raconter cette période de la vie de son personnage. Grâce à

---

15. J. FONTAINE, « Vérité et fiction dans la chronologie de la *Vita Martini* », *Studia Anselmiana*, t. 46, Rome, 1961 (Saint Martin et son temps), p. 208. Voir aussi Timothy D. BARNES, « The Military Career of Martin of Tours », *AB*, t. 114, 1996, fasc. 1-2, p. 25-32. Ce dernier place le départ de Martin de l'armée romaine à l'automne 357, en se fondant sur les mouvements du César Julien tels que Ammien Marcellin les décrit.

16. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 4.

17. L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 81 : « Dans les milieux ecclésiastiques, on n'avait sans doute pas oublié que Martin avait été consacré malgré l'opposition initiale de plusieurs prélats conviés à la cérémonie ; à une époque où les textes canoniques manifestaient une hostilité croissante à l'intrusion dans les rangs du clergé d'anciens militaires, le passé de Martin devait prévenir bien des esprits contre lui ».

18. CH. PIETRI, *Roma christiana*, Rome, 1976, p. 769.

19. SIRICE, *Epist.*, 6, 1, 3, *PL*, 13, 1165 ; *Epist.*, 5, 2, can. 3, *PL*, 13, 1158-1159. Voir L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 82.

20. SULPICE SÉVÈRE, *Dial.*, III, 15, 4 : « Martinum uero et a principio, quod ipse diffiteri non posset, militiae actibus sorduisse ».

21. GRÉGOIRE DE TOURS, *Vita Leobardi (Vitae Patrum,* XX*)*, *MGH, SRM,* t. 1, pars 2, p. 291, l. 7-11 : « Ecclesia fidelis aedificatur, quotienscumque sanctorum gesta deuotissime replecantur ; et licet de his teneat maximum gaudium, quod hi qui ab initio aetatis religiosam uitam ducentes peruenire meruerunt perfectionis ad portum, tamen et de his, Domino iubente, laetatur, quod conuersi a saeculo opus inchoatum ualuerunt perducere, diuina opitulante misericordia, ad effectum ».

la recomposition littéraire et à la dramatisation historique, il prévient les objections des adversaires de l'ancien soldat. Il s'inscrit d'ailleurs tout naturellement dans la tradition littéraire de la biographie du sage ou du saint[22] qui insiste sur l'excellence du héros. Il résume ainsi la vie de Martin jusqu'à sa conversion en trois chapitres sur vingt-sept. Il entretient ausssi un certain flou sur les dates et joue sur le thème de la *militia*. Il présente l'enrôlement forcé de Martin comme une simple interruption dans son évolution spirituelle[23] et parvient sans compromettre la vraisemblance à faire croire que Martin demande son congé à vingt ans, c'est-à-dire deux ans seulement après son baptême. En plaçant à dix ans le désir du catéchuménat, à douze ans l'aspiration au désert, à dix huit ans le baptême et à vingt ans le congé de l'armée, Sulpice donne une valeur symbolique aux nombres. Dans la scène qui se déroule à Worms, il mêle vérité et fiction et transforme Martin en un candidat au martyre. Martin refuse de combattre, parce qu'il est « soldat du Christ », et se déclare prêt à se présenter désarmé devant l'ennemi. Le lendemain, l'ennemi se rend et Sulpice attribue à Dieu cette reddition.

Paulin de Périgueux reprend dans sa narration la composition que Sulpice a donnée à son récit et projette, lui aussi, sur Martin les types idéaux du martyr, du moine et de l'évêque. Mais à l'intérieur du récit de l'enrôlement forcé de Martin, on pourrait dire qu'il inverse l'ordre chronologique. Pour lui, Martin a été soldat du Christ avant d'être soldat du siècle : « On enchaîne le soldat du Christ pour en faire un soldat du siècle[24] ». Or à ce moment-là de la vie de Martin, Sulpice n'évoque pas encore une *militia Christi*, Martin accomplit seulement une *diuina seruitus*[25]. Il est « converti à l'œuvre de Dieu[26] ». Plus tard, devant la porte d'Amiens, il est « l'homme rempli de Dieu[27] ». Chez Sulpice, l'expression *Christi miles* ne se trouve que dans la déclaration de Martin à Julien : *Christi ego miles sum*[28]. Martin ne devient un soldat du Christ qu'après avoir reçu le baptême. Paulin de Périgueux bouleverse l'ordre de succession des faits et confère à Martin la qualité de soldat du Christ avant même son baptême, pour montrer le scandale de l'enrôlement forcé grâce à l'antithèse *Christi miles / miles saecli*. Nous voyons là un trait caractéristique de l'écriture hagiographique. L'auteur ne respecte pas la succession des faits. A tout moment du récit et même dans sa jeunesse, le saint réalise en lui toutes les qualités qu'il n'a acquises en réalité qu'à un certain point de maturité de son existence terrestre. Le poète hagiographe se livre à une lecture spirituelle de la

---

22. Voir J. -C. FREDOUILLE, « Les *Confessions* d'Augustin, autobiographie au présent », *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, Actes du 2e colloque de l'équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique (Paris, ENS, 14-16 juin 90), Paris, 1993, p. 171. Les *Confessions* d'Augustin, au contraire de l'hagiographie martinienne, tournent le dos à cette tradition de la biographie du sage ou du saint.

23. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 2, 2 et 2, 5.

24. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 35 : « Vincitur Christi miles pro milite saecli ».

25. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 2, 2.

26. *Ibid.*, 2, 4 : « in Dei opere conuersus ».

27. *Ibid.*, 3, 1 : « uir Deo plenus ».

28. *Ibid.*, 4, 3.

biographie de Martin et cherche à retenir une image de la perfection, susceptible d'édifier le lecteur. Par cette anticipation, grâce à laquelle il accorde à son personnage une qualité qu'il n'avait pas encore acquise à ce moment-là de sa vie, Paulin de Périgueux disculpe, devant ses adversaires, Martin d'avoir été soldat avant de servir Dieu.

En outre il explicite le sens de la lutte que Martin livre comme soldat du Christ. Curieusement, on constate qu'il ne s'agit pas d'une lutte contre le paganisme, mais contre l'orgueil et l'ambition :

> Il a vaincu la cupidité et triomphé du luxe orgueilleux : déjà l'ambition gît terrassée par ses forces, et fuient devant son courage ferme la fureur, la colère et l'orgueil funeste qui surpasse toutes les autres fautes[29].

Il transpose la *militia* dans le domaine moral. L'allitération en [f] du vers 41 traduit l'acharnement de cette lutte. La place de *ambitio* souligne l'importance d'un mot fréquent dans la *Vita Martini* de Paulin[30]. La voyelle finale est élidée et la coupe est penthémimère. *Ambitio* signifie ici le désir d'obtenir davantage de biens ou d'honneurs et s'oppose à l'humilité de Martin, qui se fait lui-même serviteur de son serviteur[31]. Ce mot désigne ailleurs la flatterie[32].

Paulin emploie un vocabulaire militaire dans un contexte de spiritualité. Il construit *munimen* avec un génitif de définition, *crucis* : *munimen crucis*, « le rempart que constitue la croix ». Cette expression convient particulièrement à un moine soldat[33] et rappelle le passage de la *Lettre aux Ephésiens* : *in omnibus sumentes scutum fidei*[34]. La foi constitue une arme défensive, rempart ou bouclier. *Munimen* est employé par Ambroise, Hilaire ou Paulin de Nole, pour désigner des réalités immatérielles[35]. Paulin se livre donc à une variation sur le thème de la *militia* et déplace les combats que Martin a pu livrer comme soldat du siècle dans le domaine moral et spirituel.

Au début de son livre, Fortunat ne mentionne pas l'enrôlement de Martin, jeune encore, dans l'armée, ni la qualité de tribun militaire de son père. Son récit est parfois si elliptique qu'il pourrait être obscur, car Fortunat suppose souvent connus les récits de ses prédécesseurs. Après l'épisode de la porte d'Amiens, où Martin donne à un pauvre la moitié de son manteau, alors que le poète n'a jamais indiqué que le saint était soldat, ni comment il l'était devenu, il compare

---

29. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 39-42 :
« uicit auaritiam debellauitque superbam
luxuriem : prostrata iacet iam uiribus huius
ambitio, et firmam fugit furor iraque mentem
excedensque omnes funesta superbia culpas ».

30. *Ibid.*, II, v. 458, v. 512, v. 548, v. 556 ; III, v. 31, v. 40 ; IV, v. 108, v. 235, v. 300, v. 374.

31. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 2, 5.

32. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 10.

33. *Ibid.*, I, v. 18 : « signauitque crucis sanctam munimine frontem ».

34. VULG., *Ephésiens*, 6, 16.

35. AMBROISE, *In psalm.*, 118 et *Serm.*, 22, 42, 1 : « munimine spiritali » ; HILAIRE, *In psalm.*, 1, 16 : « dei munimine » ; PAULIN DE NOLE, *Lettres*, 4, 2 : « fidei munimina ».

la « pourpre des rois » et la « blanche chlamyde du soldat[36] » que le Christ revêt, lorsqu'il apparaît à Martin. Lorsque Fortunat raconte comment Martin obtient son congé de Julien, près de Worms, il indique pourtant sans détours : *militiae sanctus cuncta emolumenta recusat*[37], et rapproche par leur place dans le vers *militia* et *sanctus*. Le poète n'a donc pas la volonté de dissimuler le passé de son personnage, mais il simplifie la narration. Il ne cherche pas à plaider les circonstances atténuantes, comme Sulpice Sévère et Paulin de Périgueux, qui prenaient soin d'indiquer que Martin avait été enrôlé malgré lui. Il retient du récit une image spirituelle. Dans son poème, la métaphore supplée la narration. Ainsi dans l'épisode au cours duquel Martin chasse le démon qui possédait un cuisinier[38], hors de tout contexte militaire, Martin est appelé : *Martius calybs, Martinus belliger armis*[39], « l'acier martial, Martin le belliqueux avec ses armes… »

Chalybs est un mot grec qui signifie l'acier et désigne par synecdoque une arme[40]. Fortunat joue sur les mots grâce à la paronomase *Martius / Martinus*. L'adjectif *Martius* signifie « de Mars », mais aussi « guerrier, courageux » chez Virgile, Martial ou Ovide[41]. Le vers est construit en chiasme, puisqu'il juxtapose un adjectif (*Martius*), un nom (*calybs*), un nom (*Martinus*), un adjectif (*belliger*). La coupe penthémimère souligne le rapprochement des deux noms, *Martinus* et *calybs*. Le thème de la *militia* que Fortunat n'a pas racontée est présenté dans une métaphore.

Parvenu au terme de la paraphrase de la *Vita Martini* de Sulpice et donc de son second chant, Fortunat représente le triomphe de Martin au ciel comme une *militia* céleste[42]. La fin d'un chant constitue un moment où le poète prend le plus de liberté par rapport au texte-source. Il transpose au ciel la *militia* qui a été assumée sur la terre et qu'il n'a guère racontée. Il emploie un champ lexical de l'armée avec *acies*, *agmen*, *exercitus*, *turma*, *legiones*, *cohortes*, *miles*. Martin est représenté les armes à la main :

> Soldat enrôlé, citoyen puissant pour les siècles éternels, porte-enseigne, tu portes les armes de la croix, rendues fameuses par tes triomphes[43].

---

36. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 66 : « militis alba clamis plus est quam purpura regis. »

37. *Ibid.*, I, v. 70.

38. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 17, 1-4 ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 573-601 ; FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 450-471.

39. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 458.

40. VIRGILE, *Aen.*, VIII, v. 446 : « uulnificus chalybs » ; SÉNÈQUE, *Thyeste*, v. 364 : « chalybs strictus ».

41. VIRGILE, *Aen.*, XI, v. 661 ; MARTIAL, 5, 21, v. 1 ; OVIDE, *Am.*, 3, 6, v. 33.

42. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 446-451 :

« Inter apostolicas acies sacrosque prophetas
martyriique choros atque agmina fulgida caeli,
rege sub inuicto qua exercitus ille coruscat,
per turmas, proceres, legiones atque cohortes,
milite seu comite et gradibus duce, consule, crescens,
lacteus iste toga, rutilus micat ille corona ».

43. *Ibid.*, II, v. 465-466 :

« uir transcripte potens aeterna in saecula ciuis ;

Paulin de Périgueux, lui aussi, évoque la *militia Christi* de Martin[44], mais sans avoir omis auparavant la *militia* terrestre. Fortunat tire parti de la version poétique de la *Vita Martini* que Paulin a donnée, mais il lui imprime les marques d'une religiosité différente. On pourrait dire qu'il néglige les faits de la vie réelle de son personnage pour se tourner vers « le monde d'en-haut ». Les souvenirs de son existence terrestre importent moins que la représentation d'un idéal spirituel. Il « spiritualise » la figure de Martin.

II. – *INLITTERATUS* OU *DOCTUS*

Saint Martin, à l'instar de son modèle oriental saint Antoine (né vers 250), apparaît à la fois comme un ascète et comme un homme inculte. L'attitude des chrétiens à l'égard de la culture a souvent été faite de méfiance et mêlée de contradictions, et, parce que la foi et le salut sont accessibles aux simples, l'inculture d'un moine n'a pas suscité de critiques[45].

Au Ve et au VIe siècle, Paulin de Périgueux et Fortunat rapportent fidèlement l'ascétisme de Martin[46]. Ils l'interprètent comme une humilité et une simplicité. En revanche, ils semblent plus réservés à l'égard de l'inculture. Pour Sulpice Sévère les qualités oratoires de Martin sont incontestables, bien qu'il n'ait pas étudié : « J'atteste Jésus et notre commune espérance que jamais je n'ai entendu sur les lèvres de personne tant de savoir, tant de talent, une telle excellence et une telle pureté de langue. Et sans doute, quand il s'agit des vertus de Martin, est-ce là un bien mince éloge ! En tout cas, il est extraordinaire qu'à un homme inculte (*inlitteratus*) même cette grâce n'ait point manqué[47]. ». Il fait preuve de subtilité pour plaider devant un public cultivé en faveur d'un ascète connu pour être *inlitteratus*. Il réserve d'ailleurs ce plaidoyer pour la fin de la *Vita Martini*. *Inlitteratus* ne veut pas dire qu'il est dépourvu de toute culture, mais qu'il n'a pas eu d'éducation scolaire[48]. Ce terme évoque aussi la docte ignorance qui est un lieu commun des *Vies* de saints. Grégoire le Grand écrit au sujet de saint Benoît : « Il abandonna l'étude des lettres, laissa la maison et les biens de son père. Désireux de plaire à Dieu seul, il se mit en quête de l'habit pour mener une

---

signifer arma crucis fers nobilitata triumphis ».

44. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 389-410.

45. J.-C. FREDOUILLE, « Rencontre de l'Evangile et de la culture dans l'Antiquité classique », *Les Cahiers protestants*, Lausanne, juin 1984, p. 8-15 ; H. ZEHNACKER, J.-C. FREDOUILLE, *Littérature latine*, Paris, 1993, p. 343-346.

46. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 26, 1-2 ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 421-430 ; FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 407-414.

47. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 25, 7-8 : « Iesum testor spemque communem me ex nullius umquam ore tantum scientiae, tantum ingenii, tantum tam boni et tam puri sermonis audisse. 8. Quamquam in Martini uirtutibus quantula est ista laudatio ! Nisi quod mirum est homini inlitterato ne hanc quidem gratiam defuisse. »

48. L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 63 ; SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, *SC* n° 135, p. 1066-1077 ; J. FONTAINE, « Sulpice Sévère témoin de la communication orale en latin à la fin du IVe s. gallo-romain », *Médiévales*, t. 25, Université Paris VIII, 1993, p. 20-23.

sainte vie. Ainsi il se retira, savamment ignorant et sagement inculte[49] ». La culture, à laquelle le moine renonce, est la culture profane, ou du moins ce qu'elle a de nocif. La lecture de la Bible reste fondamentale, car elle préserve le moine du dessèchement intérieur. Le même idéal vaut aussi pour les évêques. Quand Sidoine Apollinaire fait l'éloge de Simplicius, dont il soutient la candidature pour le trône épiscopal de Bourges, il se fie autant à son naturel qu'à son savoir : « Si nous faisons entrer en ligne de compte sa culture ou son talent, la nature chez lui le dispute à la science[50] ».

Cependant Paulin de Périgueux et Fortunat, loin de présenter Martin comme un personnage inculte, lui attribuent des qualités intellectuelles. Ils ne peuvent conserver le mot *inlitteratus* qui est amétrique, mais le premier poète le remplace, entre autres, par *instructus* ou *doctor bonus*[51], le second propose *de lege disertus* ou *doctus in arte sacra*[52]. Même s'il insiste surtout sur les connaissances doctrinales de Martin, il est cependant évident qu'il transforme son personnage. A l'époque carolingienne, Alcuin renforce ce trait et remanie encore l'éloge des qualités de Martin, pour faire de l'ascète un *doctor sanctus*, brillant comme une étoile par sa doctrine[53]. Cette évolution montre l'importance croissante des qualités intellectuelles d'un saint et de sa formation dans l'hagiographie, de la fin de l'Antiquité jusqu'au Moyen Age[54].

III. – Martin et les puissants

Les relations que Martin a eues avec les puissants de ce monde, comme par exemple l'empereur Maxime[55], sont un point que, du IVe au VIe siècle, les auteurs des *Vitae Martini* ont pu transformer en fonction de l'image qu'ils

---

49. Grégoire le Grand, *Dialogues*, II, *Vie et miracles du vénérable abbé Benoît*, *Prologue*, 1, *SC*, n° 260, p. 126 : « Despectis itaque litterarum studiis, relicta domo rebusque patris, soli Deo placere desiderans, sanctae conuersationis habitum quaesiuit. Recessit igitur scienter nescius et sapienter indoctus ».

50. Sidoine Apollinaire, *Lettres*, VII, 9, 18 : « Si litteras uel ingenium conferamus, certat natura doctrinae ».

51. Paulin de Périgueux, *Vita Martini*, III, v. 416 et 417.

52. Fortunat, *Vita Martini*, II, v. 392 et 401.

53. Alcuin, *De uita sancti Martini Turonensis*, 1, *PL*, 101, col. 657.

54. M. Heinzelmann, « *Studia sanctorum* : éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne », *Mélanges Pierre Riché*, *Haut Moyen Age, culture, éducation et société*, La Garenne-Colombes, 1990, p. 105-138.

55. La scène du banquet chez l'empereur Maxime a été très bien étudiée par M. Roberts dans l'article : « Martin Meets Maximus : The Meaning of a Late Roman Banquet », *REAug*, 41, 1995, p. 91-111. Il montre comment Paulin de Périgueux et Venance Fortunat s'inscrivent dans les traditions littéraires du banquet antique et se réfèrent aux modèles du banquet royal et impérial qui se trouvent dans les panégyriques. Mais plus précisément c'est Paulin qui est attentif au contexte social. Il interprète les relations entre patrons et clients à travers la tradition satirique de la *cena*.

avaient de l'évêque idéal. L'étude de la composition des *Vitae* poétiques a montré que Paulin de Périgueux s'intéressait plus aux questions politiques qu'aux questions théologiques et dogmatiques. Le long développement de Sulpice Sévère sur la persécution des Priscillianistes[56] est considérablement réduit par Paulin. Ce dernier n'expose pas l'hérésie, ni les excès de la persécution ou les concessions de Martin, mais ne retient que l'apparition d'un ange venu consoler Martin, malheureux d'avoir dû s'incliner devant l'empereur Maxime et accepter de communier avec Ithace, responsable de la mort de Priscillien, pour obtenir que l'Eglise d'Espagne ne fût pas persécutée[57]. En revanche, il s'intéresse particulièrement au rôle politique de Martin. Ses relations avec les puissants de son temps et le rôle d'intercesseur qu'il a pu parfois jouer dans des affaires civiles sont mis en relief dans la *Vita Martini* de Paulin. Quant à Fortunat, habitué à fréquenter de grands évêques du VIe siècle, à être leur hôte et à faire leur éloge dans ses vers, il idéalise Martin et le représente comme le modèle céleste que les évêques de son temps doivent imiter.

A. *L'évêque*-patronus

Au Ve et plus encore au VIe siècle, le prestige, la richesse et la puissance qui s'attachent à la fonction épiscopale suscitent l'ambition et l'avidité. Les évêques sont souvent corrompus[58]. Cependant, en ces temps difficiles où la brutalité et la cruauté se déchaînent, comme en témoignent les récits de l'*Historia Francorum* de Grégoire de Tours, le peuple attend de son évêque qu'il intercède auprès des puissants pour défendre les victimes innocentes et il réclame même plus que l'application de la stricte justice. L'évêque idéal du Ve et du VIe siècle est un *patronus*[59]. Le *patronus* joue le rôle d'un protecteur pour ses clients, qui souvent comptent sur lui pour qu'il obtienne leur grâce même lorsqu'ils ont enfreint la loi[60]. En 471, dans une de ses lettres, Sidoine Apollinaire fait le portrait de l'évêque idéal, lorsqu'il soutient la candidature de Simplicius au

---

56. SULPICE SÉVÈRE, *Dial.*, III, 11, 1 à 13, 7.

57. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 709-731.

58. H.-I. MARROU, *L'Eglise de l'Antiquité tardive*, p. 247.

59. Voir J.-C. FREDOUILLE, « Le héros et le saint », *Du héros païen au saint chrétien*, Actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques et des Religions de l'Antiquité (Strasbourg, 1er-2 décembre 1995), Paris, 1997, p. 11-25. Il analyse, à la page 19, comment le titre de *patronus* a été attribué à des saints : « Par un processus de spiritualisation, la piété des fidèles attribue à celui qui sur cette terre fut un saint homme des fonctions et des pouvoirs surnaturels, sublimant ceux qui, dans les institutions de l'Antiquité et, spécialement, de l'Antiquité tardive, étaient dévolus à des personnages – magistrats, fonctionnaires ou autres – dont l'efficacité reposait sur la possession de privilèges divers (fortune, relations, éloquence, etc.). Cette christianisation, dès le IVe siècle, d'un terme institutionnel est, en soi, intéressante, car elle montre comment piété et spiritualité peuvent s'enrichir de structures temporelles et séculières ».

60. L. HARMAND, *Le patronat sur les collectivités publiques*, Paris, 1957, p. 443.

trône épiscopal de Bourges[61]. Celui-ci doit *intercedere...pro corporibus apud terrenum iudicem*. Le rôle de l'évêque dans la cité correspond à plusieurs charges civiles réunies, car « les chrétiens attendaient aussi de l'évêque que, se substituant aux curiales et aux magistrats municipaux devenus de simples agents au service de la machine étatique, il fût le véritable successeur des responsables politiques d'antan : un administrateur et un juge capable de veiller aux destinées temporelles, de plus en plus étroitement liées, de son Eglise et de sa cité, un dignitaire susceptible de se faire entendre des plus hautes autorités, pour en obtenir faveurs et richesses et assurer de son actif patronage la protection de la communauté locale[62] ».

Or, quand on lit la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, on s'aperçoit que Martin n'assume pas exactement le rôle d'un *patronus* au sens propre et technique. Il s'intéresse peu à la vie municipale et ne dispose certainement pas des connaissances juridiques nécessaires au *patronus* pour assister ses clients dans leurs procès ou alléger le poids des charges fiscales.

Sulpice Sévère appelle Martin *patronus* seulement dans la lettre au diacre Aurèle, par laquelle il lui annonce sa mort et fait son panégyrique[63]. Mais c'est au sens de saint « patron ». Ce terme est, à cette époque, réservé aux martyrs, comme chez le poète Prudence[64] et Sulpice l'utilise justement dans le dessein d'étendre à l'ascète gallo-romain la dévotion attachée au culte des martyrs[65]. On réalise l'évolution historique accomplie, lorsque Paulin de Périgueux attribue à Martin dix-huit fois le titre de *patronus*[66], au sens de saint « patron », dans les chants IV, V et VI, où l'intention panégyrique est la plus évidente. Une fois ce mot est employé pour décrire la relation du *cliens* et du *patronus*[67] dont Paulin craint qu'elle n'avilisse le *cliens*, contraint à de basses flatteries pour se concilier la protection d'un maître orgueilleux, alors que le saint patron dispense ses bienfaits avec la gratuité du don. Nous nous intéressons au sens propre et technique du mot *patronus*, afin de voir comment Paulin de Périgueux retravaille l'image de Martin d'après le modèle de l'évêque-*patronus*.

---

61. SIDOINE APOLLINAIRE, *Lettres*, VII, 9, 9.

62. L. PIETRI, *La ville de Tours…*, p. 68.

63. SULPICE SÉVÈRE, *Lettres* 2, 8 : « Praemisi quidem patronum ».

64. PRUDENCE, *Peristephanon*, I, v. 12 : « hic patronos esse mundi, quos precantes ambiant » ; II, v. 579 sv. : « sed per patronos martyras potest medellam consequi » ; VI, v. 145 : « exultare tribus libet patronis » (les trois martyrs Fructueux, Augure, Euloge) ; X, v. 835 : « memento matris, iam patrone ex filio » ; XIII, v. 106 : « instruit hic homines, illinc pia dona dat patronus ».

65. Voir SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, *SC* n° 135, p. 1210-1211.

66. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 458, v. 494, v. 616, v. 659 ; V, v. 1, v. 400, v. 460, v. 481, v. 500, v. 640, v. 648, v. 824, v. 840 ; VI, v. 18, v. 205, v. 292, v. 343, v. 470.

67. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 31.

B. *Les devoirs de l'évêque*

Lorsque Paulin amplifie considérablement l'épisode au cours duquel Martin se rend auprès de l'empereur Maxime[68], il appelle ce dernier *rex* (III, v. 114), comme le faisait Sulpice, afin d'insister sur les origines criminelles de son pouvoir et de mettre en parallèle l'affrontement du saint et de l'usurpateur avec l'affrontement du prophète et du roi dans l'Ancien Testament. Il ajoute de larges passages de sa création et rappelle la tâche qui incombe aux évêques au sein de la cité. Ils doivent, pour soulager les opprimés, être des *patroni*, capables d'intervenir sur le plan juridique. Cela est original par rapport à Sulpice et n'est pas repris par Fortunat. On voit donc le poète Paulin de Périgueux mentionner, dans sa version poétique de la *Vita Martini*, les devoirs des évêques :

> Donc vers ce tyran, de différents endroits vinrent en nombre les pasteurs de Dieu (20), qui avaient pour tâche constante de veiller sur le peuple fidèle du Seigneur et de le nourrir, de délivrer au prix de leur lutte les accusés, de libérer les prisonniers, de redonner un soulagement aux malades, des consolations aux affligés, de demander le retour des exilés dans leur patrie, d'implorer leur pardon (25) et de racheter les biens et la vie des malheureux proscrits[69].

Au Ve siècle et dans les siècles suivants, la production littéraire hagiographique sert à propager des images qui ont une fonction éducative dans une « société encadrée par l'idéologie chrétienne[70] ».

Ensuite Paulin de Périgueux développe le tableau moral, que Sulpice Sévère avait déjà esquissé, des évêques présents à la cour de Maxime, et il oppose ainsi l'évêque idéal et celui qui s'est avili :

> Pendant qu'ils s'efforçaient d'exécuter promptement cette tâche, avec un zèle généreux, la sainte dignité des Pères, peu à peu soumise à l'orgueilleux, en donnant son assentiment en tremblant, commença à s'avilir à l'extrême et se livra aux flatteries que n'avait pas l'habitude de dépenser l'ancienne dignité des évêques, mais l'ignominieuse flagornerie des clients, asservie aux caprices d'un patron enflé d'orgueil[71].

---

68. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 20, 1-7 (40 lignes) ; PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 9-134 (126 vers) ; FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 58-115 (58 vers).

69. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 19-25 :
« hunc igitur regem diuersa ex parte frequentes
pastores adiere dei, quis cura perennis
uel seruare piam domini uel pascere plebem,
certantes laxare reos, dissoluere uinctos,
reddere defessis requiem, solacia maestis,
orare exulibus patriam ueniamque precari,
proscriptis censum miseris uitamque mereri ».

70. M. HEINZELMANN, « *Studia sanctorum* : éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne », *Mélanges Pierre Riché*, *Haut Moyen Age, culture, éducation et société*, La Garenne-Colombes, 1990, p. 106.

71. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 26-31 :
« dumque haec nituntur studio celerare benigno,
paulatim adsensu trepido subiecta tumenti

Puis il compare à leur flagornerie la digne fermeté de Martin.

> Parmi eux, seul Martin, ferme dans son cœur et dans son langage, ne déshonora pas son pieux caractère par la dissimulation, ni ne fit fléchir sous une lâcheté tremblante, sous un déshonneur hideux, son âme humble devant le Christ, mais fière devant les sommités du monde. Et jusque dans ses prières mêmes, il garda sa fermeté. S'il eut alors une demande à adresser à l'orgueilleux tyran, il exprima le vœu de celui qui demande, comme en vertu du droit de celui qui ordonne[72].

A plusieurs reprises, Martin intercède auprès des pouvoirs politiques pour obtenir une indulgence. Il dissuade Avitianus de torturer des prisonniers[73] et réclame plus de clémence pour l'Eglise d'Espagne lors de la persécution des Priscillianistes[74]. Toutefois il ne semble guère avoir assumé tout ce que Paulin réclame aux évêques de son temps. Paulin fait de Martin le modèle exemplaire de l'évêque-*patronus*, capable de défendre les malheureux dans la société civile ici-bas. L'hagiographie a une fonction éducative et édifiante pour la société à laquelle elle s'adresse. Elle montre aux évêques l'exemple à imiter.

C. *L'*intercessio *céleste*

La démarche de Fortunat est différente. Au lieu de projeter sur Martin le portrait de l'évêque terrestre idéal, afin d'instruire et d'édifier ses contemporains, il se sert de Martin pour spiritualiser la royauté mérovingienne et montre que la puissance du saint vient de la place qu'il occupe au paradis en vertu de ses mérites.

Martin ne correspond pas au modèle de l'évêque idéal du VIe siècle, tel que le représente Fortunat d'après les grandes figures qu'il a connues dans l'épiscopat mérovingien. Léonce de Bordeaux[75], Eumère[76] ou Félix de Nantes sont issus de l'aristocratie la plus ancienne et ont exercé des charges civiles avant d'accéder à l'épiscopat. Ce n'est pas le cas de Martin. Le poète Fortunat métamorphose les lacunes de son existence terrestre en vertus célestes. Il transforme l'*intercessio* dont doit se charger un évêque devant les juges humains et que Martin n'a peut-

---

sancta patrum grauitas nimium uilescere coepit,
dedita blanditiis, non quas dependere suerat
prisca sacerdotum grauitas, sed foeda clientum
ambitio, ad nutum tumidi deiecta patroni ».

72. *Ibid.*, III, v. 32-38 :
« inter quos solus constanti corde uel ore
Martinus nullo infecit pia uiscera fuco,
nec trepida obpressit deformi ignauia naeuo
mentem Christo humilem, celsam ad fastigia mundi.
quin et constanter precibus conisus in ipsis,
si qua fuit regem tumidum tum causa rogandi,
optantis uotum expediit quasi iure iubentis ».

73. SULPICE SÉVÈRE, *Dial.*, III, 4, 1-7.

74. *Ibid.*, III, 11, 1 à 13, 7.

75. FORTUNAT, *Carm.*, I, 15, v. 15-18.

76. *Ibid.*, IV, 1, v. 7 (épitaphe d'Eumère, prédécesseur de Félix).

être pas eu les moyens d'assumer en une *intercessio* devant Dieu. Il tient les qualités de Martin pour supérieures aux connaissances juridiques qui lui auraient permis de jouer le rôle d'un *patronus* au sens propre. Il fait de Martin un défenseur de la veuve et de l'orphelin auprès de Dieu :

> Défenseur vigoureux, qui surpassait les plaidoiries du forum, les lois, les avocats en toge, dialecticien remarquable, prédicateur éloquent, qui apaisait en prodiguant ses prières les engagements à comparaître du Seigneur. Avec quelle puissante voix il servit les veuves et les orphelins, lui dont les silences muets eux-mêmes frappent le ciel[77].

Il emploie les termes du vocabulaire juridique : *fora*, *iura*, *togatos*, *uadimonia*. Par ce moyen, il mêle l'*intercessio* temporelle et l'*intercessio* spirituelle. Il passe de la loi divine dans laquelle Martin excelle[78] à la loi des hommes. Il mentionne le droit sacré, alors que *fora iura togatos* évoquent la justice des hommes devant laquelle le *patronus* terrestre intercède. Puis il revient à la justice de Dieu devant laquelle plaide le muet silence de Martin.

Fortunat imagine dans l'autre monde Martin en train d'intercéder auprès de Dieu, comme un évêque doit intercéder ici-bas devant les tribunaux terrestres en faveur des accusés, parce qu'il voit l'homme, accablé par le péché, devant Dieu, comme un accusé devant un juge. Lorsqu'il adresse une demande d'intercession personnelle à Martin, il l'appelle justement *patronus*[79]. Martin est le *patronus* invisible, dont la protection est la réplique céleste du patronage visible et temporel exercé sur terre par l'évêque. Fortunat perçoit l'existence d'un autre monde au-dessus du monde apparemment réel, comme les hommes de l'Antiquité tardive, et écrit dans la *Vita Martini* : « l'œil ne voit pas ce que renferme le sénat au-dessus des astres[80] ». *Senatus* désigne, comme chez Sédulius, l'assemblée vénérable des élus[81], où Martin siège avec le titre de *senator*[82]. Dans le *Peristephanon* de Prudence, c'est Laurent qui est reçu comme consul perpétuel dans la curie éternelle[83].

Fortunat investit Martin des pouvoirs et des fonctions qu'ont les personnages, dont il recherche l'amitié et la protection à la cour des Mérovingiens. Il voit

---

77. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 402-406 :
« adsertor ualidus, superans fora, iura, togatos,
nobilis adstructor, facundus contionator (éd. Quesnel : *concionator*)
qui prece profusa domini uadimonia placans.
Quantum uoce ualens uiduis atque orfanatrofis
cuius et ipsa polum taciturna silentia pulsant ! »

78. *Ibid.*, II, v. 393 : « Quaestio nec latuit caelesti iure peritum ».

79. *Ibid.*, II, v. 483.

80. *Ibid.*, II, v. 457 : « Nec uidet hoc oculus quod habet super astra senatus ».

81. SÉDULIUS, *Epistula ad Macedonium*, 1, *CSEL*, 10, p. 9, 8 : « in caelestis patriae senatu ».

82. FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 523.

83. PRUDENCE, *Peristephanon*, II, v. 553-556 :
« Illic inenarrabili
allectus urbi municeps
aeternae in arce curiae
gestas coronam ciuicam ».

Martin dans le royaume de Dieu, dont l'image lui est fournie par la royauté terrestre. La terre est un reflet du ciel. Les liens entre royauté et spiritualité sont profonds dans les poèmes de Fortunat : « La royauté se révèle comme une réalité pour ainsi dire cosmique et divine et c'est elle, finalement, que célèbre Fortunat à travers les images éphémères de ceux qui l'incarnent temporairement[84] ».

Cette représentation poétique de l'intercession de Martin, qui est un reflet de la fonction épiscopale assumée sur la terre chez Paulin de Périgueux et la visualisation du royaume de Dieu, monde invisible, chez Fortunat, n'est pas une métaphore littéraire imaginée seulement par des poètes, elle correspond aux aspirations de leurs contemporains et à l'évolution de la religiosité. Martin est apparu véritablement comme un *patronus* pour les contemporains de Paulin de Périgueux et de Fortunat, capable d'intervenir dans les *gesta praesentia*. Dans le contexte des invasions, il est aux yeux des Tourangeaux celui qui peut favoriser la victoire des troupes franques au service du général gallo-romain Aegidius contre les Visigots. La victoire d'Aegidius à Arles est attribuée par Paulin de Périgueux à l'intervention secourable de Martin[85]. Au VIe siècle c'est dans le cadre de la *ciuitas* que son patronage est requis. En raison de la place qu'il tient au ciel, Martin apparaît comme un *patronus* céleste, capable de défendre les intérêts de la communauté civile et d'en assurer la cohésion. C'est pourquoi Fortunat l'invoque, lorsque l'immunité fiscale de Tours est menacée[86] et Grégoire de Tours proclame le jour de la fête de Martin, le 4 juillet 580, le nom du nouveau comte qui administrera la *ciuitas* de Tours[87]. Martin devient le « patron des destinées politiques de la Gaule[88] », dans la seconde moitié du VIe siècle, lorsque des liens se tissent entre la cité de Tours et celle de Poitiers. Fortunat contribue à rapprocher les deux cités en raison de son amitié avec l'évêque Grégoire et les moniales du monastère de la Sainte-Croix. Dans un poème adressé à Félix, l'évêque de Nantes, dont il décrit la cathédrale, il évoque un autel qui contenait les reliques d'Hilaire de Poitiers et associe à son nom celui de Martin, pour faire de ces deux saints les *proprios patronos* de la Gaule :

> Le côté droit du temple doit son éclat aux mérites d'Hilaire, le compagnon de Martin et son collègue dans l'épiscopat. La Gaule a partout fait connaître ses saints patrons : ceux qu'ici-bas recouvre la terre, c'est le monde entier qui les possède comme flambeaux. (traduction M. Reydellet)[89].

---

84. M. REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine…*, p. 343.

85. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 121-125.

86. FORTUNAT, *Carm.*, X, 11 : *Versus facti in mensa in uilla sancti Martini ante discriptores*. Voir *supra*, ch. 1, p. 37.

87. GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri decem*, V, 47, p. 257. Voir L. PIETRI, « Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du Ve et du VIe siècle », *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome « La Sapienza », Rome, 27-29 octobre 1988, Ecole française de Rome, 1991, p. 358.

88. *Ibid.*, p. 366.

89. FORTUNAT, *Carm.*, III, 7, v. 51-54 :

« Dextera pars templi meritis praefulget Hilari,

Martin est le protecteur attitré de Childebert II et de Brunehaut, comme Fortunat le souhaite : « Puisse-t-il vous célébrer sous les astres au milieu des troupes angéliques, celui dont vous honorez le jour devant les hommes, qu'il lise vos noms aux patriarches et aux prophètes[90] ».

Dans sa *Vita Martini*, Fortunat contribue à faire de Martin un *patronus* qui préside aux destinées de la Gaule, par l'ampleur qu'il donne au thème de la royauté céleste. Or les pouvoirs réels qu'a pu avoir Martin de son vivant, dans la cité, sont inférieurs à ceux que le poète lui prête au titre d'un patronage céleste. C'est pourquoi, lorsque Fortunat écrit une nouvelle version poétique de l'hagiographie de Sulpice, il atténue l'importance de la narration de l'existence terrestre de Martin au profit d'une écriture qui a pour fonction de représenter des réalités immatérielles. Il n'impose pas une idéologie pour servir les intérêts d'un évêque ou d'une dynastie, mais il donne une expression poétique aux sentiments religieux qui unissent les hommes de son temps.

Le personnage que Fortunat représente n'est plus tout à fait l'homme qui a foulé les chemins de la Gaule au IVe siècle, contesté par ses contemporains et en butte à l'hostilité du clergé. Il est un intercesseur céleste. L'évolution de l'hagiographie martinienne de Sulpice Sévère à Paulin de Périgueux, puis Fortunat, est caractérisée par un déplacement du temporel vers le spirituel, du terrestre vers le céleste, et par un dépassement de la narration vers une vision plus contemplative.

Dans les *Vitae*, qui n'ont pas été composées du vivant de Martin, le personnage du saint possède en lui, à chaque étape de sa vie, dès le commencement, toutes les qualités qu'il n'acquiert qu'au cours d'un cheminement et d'épreuves dans le récit de Sulpice. Il accumule en lui ces qualités. Dans la *Vita Martini* de Paulin de Périgueux, jeune encore, il est déjà le *miles Christi*. Devant la porte d'Amiens, il est déjà le vainqueur *sine sanguine* de Worms. Dans la version de Fortunat, il est très tôt l'intercesseur céleste qu'il ne devient qu'après sa mort. Le poète mérovingien nous présente l'aboutissement d'une eschatologie déjà réalisée, par laquelle Martin participe au Corps mystique du Christ. A travers lui, le croyant communie avec le Christ.

Plus l'auteur est éloigné de l'époque historique à laquelle a vécu Martin, plus la coïncidence entre son idée de la perfection et certains actes du saint sert de principe d'intelligibilité à son œuvre. Les faits qui restent en dehors de ce principe ne sont pas compris ni retenus. A cet égard Paulin de Périgueux et Fortunat travaillent d'une manière tout à fait différente. Le premier reconstitue

---

compare Martino consociante gradum.
Gallia sic proprios dum fudit ubique patronos
quos hic terra tegit, lumina mundus habet ».

90. *Ibid.*, X, 7, v. 33-35 :
« uos intra angelicas turmas canat ille sub astris,
cui uos ante homines fertis honore diem.
nomina uestra legat patriarchis atque prophetis ».

la causalité qui a fait naître les actions de Martin, crée des liens entre l'époque de Martin et la sienne pour rendre intelligible à son public la vie de Martin. Il actualise et humanise la *Vita Martini*. Or il semblerait que Fortunat recrée un autre type de causalité, une autre intelligibilité. Un fait est intelligible, pourvu qu'il coïncide avec l'idéal de perfection que l'auteur s'est constitué grâce à la lecture spirituelle de l'œuvre de Sulpice Sévère. Pour traduire cet idéal, le poète mérovingien transforme le récit par la métaphore.

CHAPITRE VIII

Deux sensibilités religieuses

L'écriture poétique des *Vitae Martini* est une démarche de foi. Comme l'épopée biblique, l'hagiographie est un genre édifiant, qui emprunte des éléments au sermon, à l'exégèse, à la prière. Dans la *Vita Martini* de Paulin de Périgueux retentissent parfois les accents de la prédication. Mais l'œuvre de Paulin est aussi inscrite dans la continuité de l'Évangile, et elle est une actualisation du texte de Sulpice Sévère. Fortunat, pour sa part, met en œuvre une écriture allégorique et métaphorique, pour exprimer l'indicible et faire de la poésie le moyen de rendre sensible l'*intercessio* de Martin, ce « compagnon invisible ». Ce n'est pas parce que Fortunat donne, plus que Paulin de Périgueux, une interprétation véritablement poétique du texte de Sulpice Sévère, qu'on pourrait dire qu'il est moins profondément religieux. Il s'attache, en des temps de violences, à associer la beauté et le raffinement à l'intense émotion liée à la montée du culte de Martin.

I. – Paulin de Périgueux : une *praesentia* toute proche

Près du tombeau des martyrs et des saints, les hommes de l'Antiquité tardive faisaient l'expérience de la présence physique du sacré. La *praesentia* du saint, assurée par le truchement des reliques, était rassurante. L'écriture hagiographique sera un autre moyen de rendre effective cette présence, si l'auteur s'adresse au saint pour le louer ou le prier, s'il s'attache à tisser un lien entre son époque et celle où a vécu le saint, ou s'il l'imagine, entouré d'hommes semblables à ses contemporains.

A. *Les exclamations de la prédication*

La *Vita Martini* de Paulin emprunte parfois la forme de l'éloquence. Les exclamations, les apostrophes et l'usage du style direct en sont les outils. Les

exclamations sont rares chez Sulpice. Il en use occasionnellement : ainsi, pour prendre quelque distance à l'égard de l'opinion de Martin dans la controverse sur le pardon ; celui-ci avait répondu à Satan qu'il pourrait lui-même bénéficier de la miséricorde de Dieu, s'il consentait à se repentir[1]. Sulpice excuse une des positions les plus hardies de son héros. Ailleurs l'exclamation souligne des mérites de Martin[2].

Les exclamations sont au contraire fréquentes chez Paulin. Le chant I comporte ainsi sept phrases exclamatives dans les deux cent trente cinq premiers vers[3]. Par ailleurs, on compte seize fois l'interjection *O*, « Ô » dans les trois mille six cent vingt-deux vers de la *Vita Martini*[4]. Parmi les débuts d'hexamètre qui commencent par *O*, quatre commencent par *O felix*, trois par *O uere pretiosa*, deux par *O uirtus uicina deo*. Le poète veut exprimer l'état d'âme que font naître en lui les actes de Martin. Il prolonge aussi des plaintes qui peuvent faire naître chez le lecteur la pitié ou la réprobation[5]. On peut distinguer trois sortes d'exclamations : la *uituperatio*, l'exclamation de louange[6] et le souhait.

Par exemple, Paulin ajoute à son récit l'énergie de la *uituperatio*, lorsqu'il apostrophe le père de Martin qui a enrôlé de force son fils :

> Que ne ferait pas l'envie ? Un père livre son fils et lui impose les armes. Hélas ! Ton amour paternel a oublié un si grand péril ! Ah ! plutôt, si ton cœur de pierre admet quelque sentiment, grandis par tes titres : car être vaincu vaudrait mieux pour ta gloire[7].

Il s'en prend aussi au diable, qu'il apostrophe pendant quarante-huit vers :

> O rage qui ne cédera jamais, te relèves-tu de nouveau, toi tant de fois écrasée ? Au prix d'efforts tant de fois perdus, tu attaques et attaques encore, ton audace ne place pas de borne, le succès ne conduit pas ton vœu ?[8]

---

1. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 22, 5 : « O quam sancta de Domini pietate praesumptio, in qua etsi auctoritatem praestare non potuit, ostendit affectum ! »

2. *Ibid.*, 25, 6.

3. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 30, v. 45-49, v. 54-55, v. 90-91, v. 106, v. 116-118, v. 231.

4. *Ibid.*, I, v. 45, v. 91, v. 107, v. 117, v. 232 ; II, v. 619, v. 637, v. 677 ; III, v. 133, v. 254, v. 363 ; IV, v. 384 ; V, v. 576, v. 688 ; VI, v. 22, v. 106.

5. *Ibid.*, I, v. 307-316 ; II, v. 641-650, v. 699-702 ; IV, v. 488-496 ; V, v. 637-650, v. 871-873.

6. *Ibid.*, III, v. 411-42 ; IV, v. 664-673 ; V, v. 688-694 ; V, v. 775-779.

7. *Ibid.*, I, v. 29-32 :

« Quid non liuor agat ? prodit pater armaque nato
ingerit. heu tanti pietas oblita pericli !
quin potius, si quem recipit mens saxea sensum,
cresce tuis titulis : mage laus est nam tua uinci. »

8. *Ibid.*, III, v. 363-366 :

« O numquam cessure furor, rursumne resurgis
elisus totiens ? totiens conamina perdens
inruis atque ruis, nec finem audacia ponit
nec uotum successus agit ? »

Il oppose son ardeur à nuire (ne pas céder, se relever, attaquer, l'audace sans borne) à ses échecs (rage tant de fois écrasée, les efforts perdus, un vœu qui n'est pas comblé par le succès) pour montrer l'inconséquence de sa conduite, qui de toute manière ne peut réussir.

En revanche, il s'adresse à l'impératrice, l'épouse de l'empereur Maxime, pour la louer[9]. Il la compare, comme le faisait Sulpice Sévère, à la reine de Saba du *livre des Rois*, venue voir Salomon[10]. Mais l'apostrophe est une originalité par rapport à son modèle[11]. Parfois c'est vers Martin lui-même qu'il se tourne, pour le louer[12] ou l'encourager[13].

Enfin, certaines exclamations sont des souhaits. Trois fois le même schéma se répète : l'auteur raconte un bienfait de Martin, puis conclut le récit en demandant pour lui-même la même grâce que celle qu'a reçue le bénéficiaire de l'épisode. Ainsi la guérison du lépreux culmine sur une louange : « O véritablement précieuse grâce de ta paix[14] ! ». Le complément du nom, « ta paix » correspond au génitif de définition latin et indique en quoi consiste la grâce dont il est question. Puis Paulin demande la guérison de son âme[15]. De même, après la guérison de Paulin de Nole, il demande que Martin éclaire les ténèbres de son cœur[16] et met en parallèle l'obscurité dans laquelle était plongé Paulin de Nole, frappé de cécité, et les ténèbres morales du péché dont notre poète a besoin d'être sauvé. Encore une fois, quand Martin a éloigné un serpent

---

9. *Ibid.*, IV, v. 384-394 :
« O felix, uirtute tua regalibus istas
anteferens gazas opibus, seruire beato
malens quam toto penitus praecellere mundo,
ad famulae nomen referens regnantis honorem.
non tibi sidereis radiantia tempora gemmis
mutauere animum rutilisque rigentia filis
serica contextoque aurum pretiosius ostro.
aequasti merito tantae, regina, fidei
illam, quae similis solii sublimis honore
uenit ab extremis Salomonem agnoscere terris,
in se quod tenuit longe progressa petiuit. »

10. 1 *Rois*, 10, 2.

11. SULPICE SÉVÈRE, *Dial.*, II, 6.

12. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, III, v. 411-420.

13. *Ibid.*, IV, v. 92-95.

14. *Ibid.*, II, v. 637-638 :
« O uere pretiosa tuae dignatio pacis
et medicina… »

15. *Ibid.*, II, v. 641-643 :
« atque utinam nostros similis clementia morbos
tangeret, et miseri maculas depellere cordis
orans tam sancto Martinus uellet ab ore. »

16. *Ibid.*, II, v. 699-700 :
« atque utinam nostri tenebras contingere cordis
tali luce uelit sancti medicina patroni ! »

de la rive, Paulin se compare implicitement à l'animal et réclame que le saint le mette sur la bonne voie et qu'il le détourne du péché[17].

L'objet de la demande est à chaque fois la guérison des péchés, appelés *nostros morbos*, *nostri tenebras...cordis* ou *nostrum...uenenum*. Une seule fois, Paulin souhaite que Martin l'assiste, pour que son œuvre parvienne à la gloire[18], et dans ce cas la formulation est différente. Les trois demandes de guérison des péchés commencent par *atque utinam nostr** et correspondent au schéma métrique : dactyle – spondée – dactyle – spondée – dactyle – spondée. Au vers 641 du chant II, on trouve *similis clementia* et au vers 637 du chant V, *simili uirtute*. Ce vers semble formulaire chez Paulin de Périgueux, mais nous n'en avons pas trouvé d'occurrence ailleurs.

En multipliant les exclamations et les apostrophes, Paulin de Périgueux fait œuvre de catéchète. Il « cherche à faire retentir » la geste martinienne, au sens du verbe grec kathcei`n, qui signifie d'abord faire retentir, puis enseigner, instruire, et a donné catéchèse. Il cherche aussi, de manière plus intérieure, à instruire le lecteur par des allusions bibliques.

B. *Bible et hagiographie : une typologie christique*

L'utilisation de la Bible par Paulin de Périgueux et Fortunat dans leurs *Vitae Martini* soulève deux questions : comment le texte biblique est-il transformé à des fins poétiques et métriques pour être inséré dans l'hexamètre dactylique ; et quelle est la signification des rapprochements possibles entre certains passages bibliques et la *Vita Martini*, tels qu'ils sont suggérés par les citations, les emprunts ou les allusions. Dans la plupart des cas il s'agit de simples réminiscences des Ecritures et non de citations, aussi est-il difficile de savoir si l'auteur lit une *Vetus latina* ou le texte de la *Vulgate*. De plus la mise en forme poétique suppose une liberté qui rend impossible toute citation littérale.

Paulin de Périgueux et Fortunat citent parfois la Bible, parce qu'ils mettent en vers un passage où Sulpice Sévère lui-même la cite. Comme lui, ils suivent une *Vetus latina* en usage dans la liturgie gallo-romaine[19]. Lorsque le premier

---

17. *Ibid.*, V, v. 637-640 :

« atque utinam nostrum simili uirtute uenenum,
quod male transcursae uitauit lubrica uitae,
immergens rapido semper mea crimina saeclo,
conuertat sancti miseratio fida patroni ! »

Certains ont cru pouvoir tirer de ce passage une indication sur la jeunesse dépravée de l'auteur, qui se serait ensuite racheté. Voir HELM, *PW*, 18, 4, col. 2355. A notre avis, il n'y a là aucune indication autobiographique précise.

18. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 871-873 :

« quam precor ut miseri manifeste in corde poetae
semper adesse uelis ut, cum meditatio carmen
finierit, teneat transcripta oratio laudem. »

19. Dom R. WEBER, *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Cité du Vatican, 1953, p. 14.

biographe de Martin raconte l'élection mouvementée du saint à Tours, il cite un verset du *Psaume* 8 :

> *Ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem propter inimicos tuos, ut destruas inimicum et defensorem*[20].
>
> Par la bouche des enfants et des nourrissons, tu t'es rendu gloire à cause de tes ennemis, pour détruire l'ennemi et le défenseur[21].

L'application littérale du thème biblique des amis et des ennemis de Yahvé permet à l'auteur un jeu de mots sur le mot *defensor* et le nom propre *Defensor* que porte le principal opposant à l'élection de Martin, l'évêque Défenseur. Paulin de Périgueux transcrit ainsi ce verset :

> *Ex ore infantum paruoque ex murmure laudem*
> *lactantum teneras fecisti euoluere linguas*
> *exosos propter, peruersum ut destruat ista*
> *prolata a paruis laudatio defensorem*[22].

Il amplifie le texte original et ajoute des détails pathétiques. Il introduit une variation sur *ex ore* qu'il reprend par *paruo ex murmure*, plus émouvant. L'adjectif *paruus* et le nom *murmure* soulignent la faiblesse des amis de Dieu et donc de Martin, qui néanmoins triomphent de leurs ennemis. L'adjectif *teneras* produit le même effet et *paruus* est répété dans le dernier vers sous la forme *paruis*. Fortunat est plus concis, mais, lui aussi, fidèle à Sulpice. De toute façon, la traduction de la *Vulgate* ne permet pas le jeu de mots sur *defensor*, qui y a été remplacé par *ultor*. Fortunat transpose ainsi :

> *Ex ore infantum et lactantum perfice laudem*
> *nunc defensorem qui sic bene destruis*[23].

L'emploi de l'impératif *perfice* donne davantage d'énergie à la formule.

Dans un autre passage, nous pouvons lire aussi deux transcriptions métriques d'un même verset. Sur la route de Milan, Martin rencontre le diable. Sulpice Sévère met dans sa bouche cette réplique, tirée du *Psaume* 117, verset 6 :

> *Dominus mihi adiutor est ; non timebo quid faciat mihi homo*[24].
>
> Le Seigneur est mon soutien, je ne craindrai pas ce que peut me faire l'homme[25].

La réponse au diable est donnée *prophetica uoce*[26]. Comme aussi les solitaires d'Egypte, Martin reprend la tactique du Christ au désert, en s'exprimant seulement par un verset biblique. Antoine s'adresse à Satan, pour sa part, par le verset sept du même psaume[27]. Paulin de Périgueux développe ce verset :

---

20. *Psaume* 8, 3.

21. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 9, 6.

22. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, II, v. 75-78.

23. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 215-216.

24. Le psautier romain et la *Vulgate* donnent le même texte. Voir Dom R. WEBER, *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Cité du Vatican, 1953, p. 289.

25. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 6, 2.

26. *Ibid.* : « prophetica uoce respondens ».

27. ATHANASE, *Vita Antonii*, 6 : « Dominus mihi adiutor est et ego exultabo super inimicos meos ».

Dominus defendit, non nocet hostis :
adiutore deo uirtus aduersa timeri
nulla potest. metuens dominum contemno periclum.
ne timeam, timor ille facit[28].

Il le paraphrase en l'amplifiant, car la forme de l'hexamètre dactylique lui interdit de le citer exactement. Il introduit des variations sur un même motif. *Dominus defendit* (v. 223) est repris par *adiutore deo* (v. 224), et *non nocet hostis* (v. 223) par *contemno periculum* (v. 225). Il joue sur les synonymes *metuo* et *timeo*. Il aime d'ailleurs rapprocher des mots comme *timeam* et *timor* selon la figure étymologique. Sa version poétique épuise le sens en l'exprimant de plusieurs manières jusqu'à la redondance. Au contraire, Fortunat reprend le même verset sous une forme plus concise :

Est meus adiutor dominus, mala nulla uerebor.
ne timeam timidum, timor est deus arma timentum[29].

Il est ainsi plus fidèle au texte des *Psaumes*. Il reprend *est meus adiutor dominus*. Il suit de près Sulpice Sévère, puisqu'on retrouve, avant la citation, l'expression *uoce prophetali*[30], qui imite *prophetica uoce*. Toutefois il semble tirer parti de la version métrique de Paulin de Périgueux. A *mala nulla uerebor* correspond *uirtus aduersa timeri nulla potest*, qui avait chez Paulin une résonance plus biblique. Fortunat retravaille la matière verbale qui lui est fournie par Sulpice et Paulin. Il dépasse par ses jeux précieux la virtuosité de Paulin. Quand celui-ci reprend deux fois le même thème dans *timeam* et *timor*, Fortunat le reprend quatre fois dans le même vers par *timeam*, *timidum*, *timor* et *timentum*.

Ainsi lorsque Paulin de Périgueux et Fortunat mettent en vers une citation biblique qui se trouvait déjà chez Sulpice, le premier fait preuve d'une ampleur propre à la conception qu'il a de la paraphrase et introduit à l'intérieur de la citation des éléments de commentaire et des traits de dramatisation qui font appel à l'émotion du lecteur. Et il ne reste à Fortunat que le parti de raffiner. Il va rechercher une préciosité verbale qui ne nuira pas à l'exactitude du sens. Nous avions relevé les mêmes différences caractéristiques de la poésie de chacun des auteurs, en étudiant la transformation des épisodes du texte-source. La règle générale est qu'une citation biblique héritée de Sulpice Sévère reçoit donc le même traitement poétique que n'importe quel passage composé par cet auteur. En revanche, lorsque Paulin et Fortunat introduisent des allusions à l'Ecriture selon leur propre inspiration, la différence apparaît. Il est manifeste que le premier réfléchit aux fondements théologiques du culte de Martin, tandis que le second recherche des allusions brillantes, susceptibles d'orner ses vers.

En faisant allusion à des passages des Évangiles, Paulin de Périgueux veut rapprocher Martin du Christ. Les parallèles textuels entre la *Vita Martini* de Paulin et les *Euangeliorum libri quattuor* de Juvencus tendent aussi à placer

---

28. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 223-226.

29. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 98-99.

30. *Ibid.*, I, v. 97 : « uoce prophetali ».

Martin à la suite du Christ[31] : l'expression *tanti sublimis gloria facti* (I, v. 25) de Paulin rappelle *sublimia facta*[32] qui désigne les actions du Christ chez Juvencus. Paulin se livre à une méditation spirituelle de la vie de son personnage. Sa lecture du Nouveau Testament l'amène à appliquer à Martin une typologie christique. Les allusions bibliques servent aussi à tirer des leçons des épisodes de la vie de Martin et constituent une réflexion spirituelle. C'est le cas de tels enseignements du Christ (*Matthieu*, 10, 9 sv.) dans l'épisode du partage du manteau[33]. La pêche miraculeuse de l'Évangile (*Luc* 5, 2 sv.) est évoquée dans la scène où le diacre parvient à prendre un poisson pour le repas pascal de Martin[34]. Dans ces deux passages, il ne nomme pas le Christ. Il le désigne soit par *ille*, soit par *ipse*, mais il insiste chaque fois sur ses commandements : *ab ipso…qui iussit* ou *domini praecepta iubentis*. La justification d'une typologie christique appliquée à Martin est clairement expliquée par Paulin de Périgueux, lors de la guérison par Martin d'une hémorroïsse. Cette femme est guérie pour avoir touché le vêtement de Martin, comme la femme de l'Évangile par le vêtement du Christ. Cette guérison doit être attribuée à Dieu, car « il est prouvé qu'on le touche en touchant des membres qui tiennent par un lien sacré à sa tête éternelle[35] ». Le saint est comme le membre d'un corps dont Dieu est la tête. Paulin rappelle la conception mystique de l'Eglise, présente dans la lettre aux *Ephésiens*[36]. Par l'intermédiaire des saints, Dieu peut être atteint. Les saints peuvent intercéder parce que leur prière s'adresse, dans le corps de l'Eglise céleste, à la tête, au Christ médiateur. Aussi bien la biographie de Martin est-elle une « biographie continuée du Christ présent dans les membres les plus parfaits de son Corps mystique : martyrs, mais bientôt aussi pasteurs comme Cyprien et Ambroise, ascètes comme Hilarion et Martin[37] ».

---

31. Voir S. DELÉANI, *Christum sequi. Etude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris, 1979. (Cette étude ne traite pas des poètes, mais déborde largement le cadre de l'œuvre de Cyprien, en montrant, dans le chapitre I, l'universalité du thème *suivre la divinité*).

32. JUVENCUS, *Euangeliorum libri IV*, *Praefatio*, v. 6.

33. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 91-94 :

« o felix, uirtute tua miracula uincens
omnia et excedens domini praecepta iubentis.
ille etenim modico contentos nos iubet esse
nec seruare duas uestes tu diuidis unam ».

34. *Ibid.*, V, v. 688-694 :

« o uere aeternae speculum uirtutibus ! ab ipso
haec tibi dona fluunt, qui quondam retia iussit
ducere nocturno in cassum molimine fessos
discipulos, mittens numerosam in retia praedam,
concludens lectos sancta ad conuiuia pisces,
quos medii abreptos penitus de turbine mundi
ad dominum traheret sanctae doctrina fidei ».

35. *Ibid.*, V, v. 612-615.

36. VULG., *Ephésiens*, 5, 30 : « membra sumus corporis eius ».

37. J. FONTAINE, *SC* n° 133, p. 68.

C. *Actualisation et humanisation de la* Vita Martini

Deux traits nous semblent caractéristiques de la méthode de Paulin de Périgueux, il s'agit de la manière dont il reconstitue autour de son personnage un environnement terrestre en actualisant la *Vita Martini* et en humanisant Martin. Ce parti est totalement étranger à Fortunat qui propose au contraire une représentation intemporelle et céleste des actes de Martin.

1) L'actualisation de la Vita Martini

Paulin veut insérer la *Vita Martini* dans une continuité qui commence, avant la naissance de Martin, avec le Christ. L'apostolicité de Martin est le point de départ de la *Vita Martini* selon Paulin[38]. Il commence, quant à lui, à l'endroit où Sulpice Sévère en est arrivé au terme de sa réflexion[39] : la mission de Martin a un caractère apostolique. Le second point d'ancrage dans le temps est l'actualité. Paulin montre la présence de Martin parmi ses contemporains. Le livre VI, consacré aux miracles posthumes, en est la preuve. Martin est toujours présent, et sa *uirtus* est efficace. Il intervient après sa mort pour porter secours à Aegidius, assiégé dans Arles par les Visigots ariens, et il fait annoncer à Tours par l'intermédiaire d'un possédé la victoire de ce général[40]. Sulpice s'adressait à des lecteurs qui avaient pu connaître Martin, puisque lui-même avait eu l'occasion de le visiter. Paulin écrit pour un public qu'il doit persuader de ce qu'il n'a pas vu. Les miracles du Christ n'avaient pu convertir les Gaulois, parce qu'ils étaient trop loin de la Palestine. Paulin veut alors rapprocher ses contemporains de Martin. Il travaille à combler la distance qui les sépare.

Autour du miracle des fioles d'huile bénies par Martin, dont l'épouse d'Avitianus constate qu'elles ne se vident ni ne se brisent en tombant, il évoque un usage dont le lecteur peut avoir été lui-même témoin. Il ajoute au texte de Sulpice quarante-quatre vers[41] sur la coutume des fidèles de conserver de l'huile bénite dans des lieux saints[42], *sanctis locis*[43]. Il transforme l'expérience

---

38. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 8-10 (*ille* représente le Christ) :
« ille ergo, in totum cui par miseratio mundum,
seuit et in nostris miracula plurima terris,
donans extremis Martini insignia Gallis ».

39. L. PIETRI, *La ville de Tours du IVe au VIe siècle, naissance d'une cité chrétienne*, Rome, 1983, p. 738.

40. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, VI, v. 106-151.

41. *Ibid.*, V, v. 101-145.

42. *Ibid.*, V, v. 106-109 :
« namque ut saepe solent praecauto corde fideles
uas oleo oppletum seruandae ad uota salutis
uel iustis offerre uiris uel condere sanctis
religione locis… »

43. Sur l'emploi de *sanctus* et de *sanctificare* (PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 105), voir J. -C. FREDOUILLE, « Les écrivains et le sacré à Rome », Actes du XIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé (Bordeaux, 17-21 août 1988), Paris, 1989, p. 106 sq. Les

singulière qu'a observée l'épouse d'Avitianus en un fait plus général : la coutume des fidèles au Ve siècle. De plus, il met en parallèle cet usage des habitants de la région de Tours avec la pratique des fidèles de Palestine. Il inscrit ainsi Tours dans une géographie du miracle[44]. Il évoque sans les nommer, par une périphrase, chacun des lieux, qui marquent une étape dans la vie du Christ : d'abord Bethléem, où « le Verbe est venu dans un berceau vénérable[45]», puis le Calvaire, où « scindant la durée du jour qu'elle touchait, la nuit, dans son horreur pour le crime fatal d'une race inhumaine, se répandit et fit entrer les ténèbres[46]», puis le Sépulcre, où « le roc se brisa, où les cavités heureuses, réjouies d'avoir touché Dieu, au mépris de la loi du sépulcre, s'ouvrirent devant un corps qui allait bientôt ressusciter[47]», enfin le jardin des Oliviers, dont « le sol bienheureux reçut les derniers pas du Christ parti désormais rejoindre les cieux réjouis[48]».

La comparaison entre Tours et les lieux saints de Palestine est justifiée de la manière suivante : ceux qui ne peuvent faire le voyage pour déposer des fioles d'huile bénite près du tombeau du Christ, les déposent près du tombeau de Martin. Martin est un médiateur plus proche que le Christ, et Tours devient un substitut de la Palestine, trop lointaine pour le commun des fidèles tourangeaux. Paulin rapproche Tours de Jérusalem, l'Occident de l'Orient. Il poursuit l'entreprise commencée par Sulpice Sévère, qui a donné à la littérature hagiographique un ascète d'Occident, tout comme Athanase a fourni le modèle de l'ascète oriental dans sa *Vie d'Antoine*. Tours fait ainsi partie des *sancti religione loci*[49]. Il situe la ville de Tours dans une géographie sacrée et les miracles de Martin, dans un temporalité sacrée qui échappe à la finitude et perdure dans l'éternité. A l'intérieur de l'unité organique que forment les épisodes de la *Vita Martini,* Paulin introduit des éléments narratifs de la vie du Christ, « *Verbum uenisse…nox inseruit…concaua saxi patuerunt* », et tout aussi bien la coutume de ses contemporains, *saepe solent fideles*. Le plan unifié de sa

---

chrétiens de langue latine ont préféré *sanctus* à *sacer*. L'œuvre de Cyprien, au milieu du IIIe siècle, montre que l'eau baptismale, l'huile d'onction, le pain et le vin de l'eucharistie ne sont pas alors « consacrés » (*consecrari*), mais « sanctifiés » (*sanctificari*). (Voir article cité, p. 112, note 77).

44. L. PIETRI, *La ville de Tours du IVe au VIe siècle, naissance d'une cité chrétienne*, Rome, 1983, p. 740.

45. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, V, v. 111 : « aut quibus in cunas Verbum uenisse beatas ».

46. *Ibid*., V, v. 113-115 :
« aut ubi contiguae praecidens tempora lucis
horrescens dirae scelus exitiabile gentis
inseruit subitas nox interfusa tenebras ».

47. *Ibid*., V, v. 116-118 :
« aut ubi disrupti felicia concaua saxi
attactu gauisa dei sine lege sepulchri
mox surrecturis patuerunt subdita membris ».

48. *Ibid*., V, v. 119-120 :
« aut hinc iam reducis gauisa ad sidera Christi
postrema excepit felix uestigia tellus ».

49. *Ibid*., V, v. 108-109.

mémoire embrasse la succession des faits, pour relier le temps du Christ, le temps de Martin, le temps de ses contemporains. Chaque « histoire » tire son sens des deux autres registres. La *Vita Martini* a une signification seulement parce qu'elle se situe entre la vie du Christ et la pratique religieuse du Ve siècle.

Paulin de Périgueux témoigne au demeurant de la place grandissante des femmes dans la cité chrétienne à la fin du IVe et au cours du Ve siècle grâce au développement du culte des saints. P. Brown a montré que par ce biais deux catégories mises à l'écart par la cité classique avaient pu être réintégrées dans la communauté urbaine sous le patronage de l'évêque : les femmes et les pauvres[50]. Sulpice Sévère avait décrit l'attitude pieuse de l'épouse de l'empereur Maxime qui « servit Martin comme Marthe et l'écouta comme Marie[51] » ; c'était au cours d'un repas auquel le saint avait accepté de se rendre. Paulin met en vers la scène et lui donne une portée plus générale, en ajoutant six vers sur l'égalité des hommes et des femmes devant la grâce[52]. Il finit même par énumérer l'ensemble des catégories sociales qui sont admises à partager la foi chrétienne :

> *nec distat merito fidei gens, sexus et aetas,*
> *uir mulier, seruus liber, peregrinus et heres*[53].

Ce passage nous semble un signe supplémentaire de la volonté de Paulin d'actualiser la *Vita Martini* de Sulpice en faisant allusion aux conduites religieuses de son temps.

Paulin de Périgueux substitue à un mode de répétition, qui est celui des miracles, que le récit de Sulpice a regroupés par le biais des thèmes, la répétition de l'expérience vécue, de la coutume religieuse. Il actualise la *Vita Martini*, en évoquant l'affluence des pèlerins, qui viennent régulièrement à Tours visiter Martin : *… te saepe frequentes / inuisunt populi*[54]. Paulin établit donc explicitement un lien entre les miracles opérés par la *uirtus* de Martin de son vivant et la foi vécue et pratiquée par ses contemporains. L'ajout d'un sixième chant consacré aux miracles posthumes de Martin montre le travail d'actualisation de l'œuvre de Sulpice Sévère tel qu'il est accompli par Paulin de Périgueux. Non seulement le poète veut prouver que, même après sa mort, la *uirtus* de Martin est toujours efficace, mais aussi nous apporter un témoignage sur son époque. Des pèlerinages ont lieu au temps de Pâques, près de la cellule de Martin à Marmoutier.

A l'intérieur de la *Vita Martini*, les allusions à la foi vécue par les contemporains de Paulin dépassent largement le simple intérêt historique. Ces références au temps présent sont le moyen d'édifier et de convaincre le lecteur. Dans l'hagiographie, le narrateur n'est pas tenu de faire coïncider le temps des jours et des mois avec le temps de la narration. Il ne date pas les épisodes comme le ferait un historien. Mais parce que le dessein poursuivi est l'édification morale, l'œuvre ne peut être efficace que si le monde qu'évoque le texte et le monde que connaît le lecteur sont rapprochés. Les références au cadre

---

50. P. BROWN, *Le culte des saints*, Paris, 1984, p. 59-67.

51. SULPICE SÉVÈRE, *Dial.*, II, 7, 5.

52. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, IV, v. 413-418.

53. *Ibid.*, IV, v. 416-417.

54. *Ibid.*, V, v. 866-867.

de la vie actuelle servent ce rapprochement. Le miracle accompli par Martin prend une valeur de témoignage, seulement si le lecteur peut se figurer ce qui entoure ce miracle. Pour que le lecteur comprenne que le passé que raconte l'hagiographe exerce une action sur le présent, l'auteur établit un lien explicite entre passé et présent. Il rend actuels et vivants les actes du saint. Il actualise sa *praesentia*.

2) L'humanisation de la Vita Martini

Dès ses premiers vers, Paulin de Périgueux justifie l'envoi de Martin par le Christ, d'un point de vue psychologique. Le Christ a accompli des miracles dans des régions trop éloignées de la Gaule pour que les Gaulois fussent convertis. La première raison est la faiblesse de leur intelligence[55]. Mais cette première raison n'est pas suffisante. Paulin généralise l'explication, par deux vers, dont la ponctuation adoptée par M. Petschenig – les parenthèses – traduit bien la fonction. Cet ajout se détache du propos : « car ce qu'on a appris touche par des mots, ce qui est présent par les réalités : certes on se laisse persuader de ce qu'on n'a pas vu, mais seules les choses vues ont valeur de preuve[56] ». Cette vérité générale, renforcée par l'antithèse *uerbis* / *rebus* est représentative de la démarche profondément romaine de Paulin. Il établit un lien entre les miracles de Martin, que son public n'a pas vus, et ce que celui-ci connaît. Par des ajouts nombreux, souvent brefs – un ou deux vers –, Paulin restitue le processus psychologique qui a fait naître l'action de Martin ou son environnement humain.

Il décompose les gestes de Martin et se représente la succession des pensées qui les déterminent. Il rend plus humain le personnage du saint. Dans l'épisode du partage du manteau, il imagine le débat intérieur, qui pourrait retarder l'action de Martin. Au contraire, Sulpice traduit la rapidité, avec laquelle Martin a compris la situation[57], puis son geste[58]. *Arrepto ferro* rappelle le geste brusque d'Enée, effrayé par les monstres des Enfers[59]. Pour Sulpice Sévère comme pour Virgile, ni le saint, ni le héros épique n'hésite devant l'action. Paulin, quant à lui, réfléchit au délai qui sépare une décision de sa réalisation :

> Le saint resta, l'esprit troublé, ne sachant que faire : car l'intention était là, le moyen manquait. S'il le couvrait, il devait se mettre à nu. Et même ainsi le temps seulement d'une hésitation ne retarda pas une action illustre[60].

---

55. *Ibid.*, I, v. 4-5 :
« … et fragili dubitabant credere sensu
quidquid ab externis uulgasset nuntius oris ».

56. *Ibid.*, I, v. 6-7 :
« (nam uerbis conperta mouent, praesentia rebus :
suadentur non uisa quidem, sed uisa probantur) ».

57. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 3, 1 : « intellexit uir Deo plenus sibi illum, aliis misericordiam non praestantibus, reseruari ».

58. *Ibid.*, 3, 2 : « Arrepto itaque ferro quo accinctus erat, mediam diuidit partemque eius pauperi tribuit, reliqua rursus induitur ».

59. VIRGILE, *Aen.*, VI, v. 290.

60. PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Vita Martini*, I, v. 69-72 :

Il reconstitue l'enchaînement des pensées et des sentiments, qui précèdent et déterminent un geste, et montre qu'il ressent les choses de l'intérieur. On trouve parfois des ajouts de ce type dans l'*Heptateuque* du poète Cyprianus, appelé souvent Cyprianus Gallus (premier quart du Ve siècle). Dans la paraphrase poétique de la *Genèse*, Jacob, en train de rêver, voit « sans peur » l'échelle du ciel[61]. Dans l'*Exode*, Dieu se désigne lui-même comme médecin et le poète ajoute *qui pectora curo*[62]. Paulin de Périgueux ou Cyprianus méditent le sens du texte original et en donnent une interprétation réaliste.

Paulin de Périgueux est sensible à tout ce qui permet de reconstituer un environnement, comme la présence de badauds. Il développe le tissu humain que Sulpice a su constituer pour donner vie à son récit par la présence de personnages secondaires. Il imagine la psychologie de ces personnages. Lorsque, à Paris, Martin guérit un lépreux en lui donnant un baiser, Sulpice mentionne simplement la présence de foules considérables, qui l'accompagnent[63]. Or Paulin imagine l'attitude des gens bien portants, qui méprisent injustement un homme malade[64].

Il rappelle la joie des parents à entendre les premiers balbutiements de leurs enfants, avant de rapporter comment Martin a guéri une enfant muette[65]. Il restitue la dimension humaine d'une action. Les premiers balbutiements que les parents attentifs devinent sur les lèvres de leur enfant émeuvent le lecteur. Il sera ainsi davantage touché par la douleur des parents d'une fille muette.

P. Ricœur écrit, dans *Le Temps raconté,* pour expliquer comment des archives, un document ou toute trace du passé peuvent prendre une valeur pour un être humain : « Si l'on veut se laisser conduire par la trace, il faut être capable de ce dessaisissement, de cette abnégation, qui font que le souci de soi-même s'efface devant la trace de l'autre. Mais il faut toujours pouvoir faire le trajet inverse : si la signifiance de la trace s'appuie sur des supputations qui s'inscrivent dans le temps vulgaire comme la trace elle-même s'inscrit dans l'espace du géomètre, cette signifiance ne s'épuise pas dans les relations du

---

« substitit incertus confuso pectore sanctus
quid faceret : nam uotum aderat, substantia derat.
si tegeret, nudandus erat. nec sic quoque clarum
suspendit saltim cunctantis uel mora factum ».

61. CYPRIANUS, *Heptateuque*, *Genèse*, v. 916.

62. *Exode*, 15, 26 ; CYPRIANUS, *Heptateuque*, *Exode*, v. 570.

63. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 18, 3.

64. PAULIN DE PÉRIGUEUX , *Vita Martini*, II, v. 624-626.

65. *Ibid.*, V, v. 25-33 :

« heu quotiens doluere aliis indulta potentis
dona dei periisse sibi, cum saepe uiderent
uixdum reptantes in uerba erumpere paruos
nominaque e teneris praefracta exire labellis,
cum murmur dubium pietas praegressa notaret,
incertam agnoscens affectu interprete uocem,
excipiens quasi dicta sonos rapiensque loquenda.
haec, quae post primas aliis sunt praestita cunas,
aemula bis senis pietas defleuerat annis ».

temps successif[66]. ». Paulin invite son lecteur à faire ce « trajet inverse », à se recentrer sur lui-même, sur ce qu'il connaît et qui lui est familier, pour qu'il puisse retrouver le sens d'un acte de Martin ou d'un geste comme la « signifiance de la trace ». Il inscrit les miracles de Martin dans un cadre familier, dans un « temps vulgaire ».

L'actualisation et l'humanisation de la *Vita Martini* vont dans le même sens. Paulin de Périgueux veut convaincre et émouvoir son lecteur (ou auditeur), en comblant la distance qui le sépare de faits aussi exemplaires. Le caractère exceptionnel de la conduite de Martin ne peut prendre une signification que si le lecteur peut restituer son geste dans un cadre familier. Le texte de Paulin de Périgueux suscite chez le lecteur des représentations intérieures des scènes de la *Vita Martini*. La méditation qu'il provoque peut être rapprochée de la démarche que recommande un manuel destiné aux jeunes filles, imprimé à Venise en 1494, intitulé *Zardino de oration* (*Le Jardin des prières*). Ce livre explique la nécessité des représentations intérieures et leur place dans le processus de la prière :

> Pour mieux graver l'histoire de la Passion dans ton esprit, et en mémoriser plus facilement chaque action, il est utile et nécessaire d'en fixer les lieux et les personnages dans ton esprit : une ville précise par exemple, qui sera la ville de Jérusalem – en pensant à une ville que tu connais bien… Et tu dois aussi évoquer dans ton esprit certaines personnes, des gens que tu connais bien, pour te représenter les personnages de la Passion[67].

Avant même les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, des peintres du quattrocento, comme Masaccio ou Bellini, devaient tenir compte des représentations intérieures des scènes de l'histoire sainte que le public avait acquises par cette méditation et ne représenter que des personnages suffisamment génériques, pour que le spectateur pût superposer les détails personnels qu'il avait imaginés. La poésie laisse libre l'imagination du lecteur, mais le poète la stimule. L'écriture de la *Vita Martini* par Paulin de Périgueux nous semble particulièrement propice pour susciter des représentations intérieures des scènes évoquées, car elle est le résultat d'un exercice spirituel, au cours duquel l'auteur médite chacune des scènes et en fixe chaque étape, pour en tirer un enseignement moral.

II. – Venance Fortunat : une médiation invisible

Pour Fortunat la présence de Martin est sans doute moins proche et moins humaine. Il est le médiateur céleste.

---

66. P. Ricœur, *Temps et récit*, t. 3, *Le Temps raconté*, Paris, 1985, p. 182.

67. *Zardino de oration*, Venise, 1494, p. X. II v°-X. IIIr°, ch. XVI, « chome meditare la vita di Christo ». Passage cité et traduit par M. Baxandall, *L'Œil du Quattrocento*, 1972, trad. fr., Paris, 1985, p. 73.

A. *Un* poeta doctus *chrétien*

Fortunat n'est pas, comme Paulin, soucieux d'édifier et d'instruire son lecteur par des emprunts bibliques, malgré la richesse de sa culture religieuse. En effet sa poésie hymnique s'inspire des *Psaumes*. Son hymne *Vexilla regis* contient une citation explicite du *Psaume* 95, 10[68]. En tant que poète lyrique chrétien, il trouve un modèle dans la personne de David[69]. Dans le *Carmen* consacré à la virginité[70], il prend appui sur la pensée de saint Paul, mais il utilise surtout son érudition biblique pour orner sa poésie. Ainsi tire-t-il de l'Ancien Testament les noms d'une trentaine de personnages dont il dresse une sorte de catalogue, pour faire la preuve de sa virtuosité poétique. Il se livre à des jeux précieux et se présente comme un *poeta doctus*, en utilisant la Bible comme certains poètes païens avaient recours à la mythologie antique[71]. Il n'est donc pas surprenant qu'on ne rencontre pas dans la *Vita Martini* de Fortunat une typologie christique, comme celle que Paulin de Périgueux a appliquée à Martin, ou une méditation spirituelle, fondée sur la lecture de la Bible. Il préférera tirer de l'Ancien Testament une comparaison hyperbolique. Lorsqu'il évoque la guérison de la fille d'Arborius, la sueur provoquée par la lettre, que Martin applique sur la poitrine de la jeune fille, est comparée à la nuée par laquelle Dieu guide son peuple, conduit par Moïse, à travers le désert dans l'*Exode*[72]. Il traite le récit de la guérison d'une hémorroïsse sous la forme d'une amplification poétique de vingt et un vers[73], où on voit la malheureuse, « sur le point d'être submergée par ses propres flots », sans port où trouver refuge, ni planche de salut. Il n'est question que de déluge et de torrents de sang. Il a recours à une thématique du naufrage, alors que Paulin utilisait le même épisode pour rappeler que les saints formaient une élite privilégiée dans une eschatologie de l'Eglise.

B. *Une écriture allégorique et métaphorique*

Dans la *Vita Martini* de Fortunat, le recours aux images crée une distance par rapport au réel, car le rapprochement qui est à l'œuvre dans les métaphores s'opère souvent d'un être vivant vers un objet inanimé. C'est souvent au

---

68. FORTUNAT, *Carm.*, II, 6, v. 13-16 : « Inpleta sunt quae concinit/ Dauid fideli carmine/ dicendo nationibus :/ regnauit a ligno Deus » ; VETUS LATINA, *Psaume* 95, 10 : « Dominus regnauit a ligno » ; Dom R. WEBER, *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Cité du Vatican, 1953, p. 237 ; W. MEYER, *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*, Berlin, 1901, p. 76 ; J. L. CHARLET, « L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie », *Le monde latin antique et la Bible*, *BTT 2*, Paris, 1985, p. 630, n. 21.

69. FORTUNAT, *Carm.*, VII, 8, v. 27. Voir J. FONTAINE, « Le poète latin chrétien nouveau psalmiste », *Etudes sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, 1980, p. 131-144.

70. FORTUNAT, *Carm.*, VIII, 3.

71. J. L. CHARLET, « L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie », *Le monde latin antique et la Bible, BTT 2*, Paris, 1985, p. 622.

72. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 28 ; *Exode*, 13, 21.

73. FORTUNAT, *Vita Martini*, IV, v. 251-271.

personnage de Martin lui-même que se substitue une force abstraite ou un objet. Il est appelé *arra salutis,* un « gage de salut », ou comparé à une arche, *arca*, qui lutte contre l'arche de la mort.

L'arrivée de Martin auprès du corps d'un catéchumène, qu'il va ressusciter, est célébrée comme le retour de la « piété », le retour d'un « gage de salut » :

> *Iungitur inde sacro catechumenus ore docendus,*
> *atque absente uiro rapuit graue funus amicum.*
> *en subito Martinus adest qui defuit absens.*
> *ecce redit pietas, redit et simul arra salutis*[74].
>
> Puis un catéchumène se joint à lui pour recevoir les leçons de sa sainte parole, et pendant l'absence de Martin, une mort implacable s'empara de son ami. Soudain voici que Martin est présent, lui qui a fait défaut durant son absence. Voici que revient la piété, et que revient en même temps un gage de salut.

L'expression *arra salutis* est employée plusieurs fois par Fortunat, notamment pour évoquer les instruments de la Passion du Christ qui sont des gages de salut[75]. *Arra* a été emprunté à l'argot des marchands par Plaute et Térence, puis est devenu courant dans la langue des jurisconsultes et de l'Eglise, à côté du terme classique *pignus*.

Lors de la résurrection de l'esclave de Lupicinus, Fortunat raconte comment Martin s'allonge sur le corps du défunt, afin de lui redonner la vie, et met en parallèle *arca sacri* et *arca sepulchri* :

> *Incubuit super exanimis pallentia membra,*
> *et premit arca sacri hunc ne premat arca sepulchri*[76].
>
> Il s'allongea sur les membres livides du cadavre, et l'arche du saint l'étreint pour que l'arche du sépulcre ne l'étreigne pas.

Sacri est employé comme génitif de définition. *Arca sacri* signifie : l'arche que constitue le corps du saint qui étreint le défunt[77]. Fortunat exprime sous une forme paradoxale la puissance de Martin de rendre la mort réversible, en se faisant lui-même arche. Il oppose et à la fois rapproche *arca sacri* et *arca sepulchri* par la rime interne.

Ailleurs Martin est un arbre qui protège[78] ou le miel qui adoucit les insultes de Brice, comparées à l'absinthe[79]. Le personnage sert à illustrer de manière

---

74. *Ibid.*, I, v. 159-162.

75. *Ibid.*, I, v. 67 : « prima haec uirtutum fuit arra et pignus amoris » ; II, v. 206 : « funeris ordo sui [Christi] nostrae fuit arra salutis » ; *Carm.*, VIII, 4, v. 35 : « has quaecumque piis manibus susceperis arras ».

76. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 184-185.

77. Sur les sens métaphoriques de *arca* chez Fortunat voir S. BLOMGREN, *Studia Fortunatiana*, Uppsala, 1933, p. 158, n. 2. *Arca* désigne « cœur » au vers 34 du *Prologus* adressé à Radegonde et Agnès (*Vie de saint Martin*, *CUF*, p. 5), mais ce mot ne signifie pas ici le cœur, car c'est de tout son corps que Martin enserre le défunt. Nous préférons donc garder le mot « arche », au sens où l'étreinte de son corps constitue une arche. S. Quesnel ménage les deux sens en traduisant : « il s'allongea sur le corps livide du défunt, l'enserra sur l'arche sacrée de son cœur, pour l'empêcher d'être enserré par l'arche du tombeau ».

78. FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 353 : « sub arboris umbra ».

concrète ce qu'est le salut, la protection ou la douceur. La structure du récit de Fortunat n'est pas celle d'une allégorie, comme la *Psychomachie* de Prudence. Néanmoins les métaphores utilisées présentent des analogies avec l'allégorie, car un personnage illustre une idée abstraite. Ces métaphores visent une certaine forme d'édification. Le texte de Fortunat déroule une épopée qu'on pourrait appeler « à double fond[80] », à l'intérieur de laquelle se joue une action en premier plan et une autre en arrière-plan, l'une entre des personnages réels, l'autre entre des forces abstraites. Dans la scène du partage du manteau, une action se joue, au premier plan, entre Martin et un pauvre devant la porte d'Amiens. Une autre action a lieu, au second plan, entre des abstractions : l'échange de la froidure et de la chaleur, c'est-à-dire le partage[81]. Le personnage humain devient diaphane, pour laisser place à des idées abstraites, alors que le personnage de Paulin de Périgueux acquérait une véritable épaisseur humaine.

A la fin du chant II, Martin apparaît au milieu des apôtres, des prophètes et des martyrs :

> Celui-ci a la blancheur du lait sous sa toge, celui-là brille avec l'éclat de l'or sous sa couronne[82].

Au chant IV, il est l'homme vêtu de neige :

> Homme lumineux tu resplendis toi-même de la lueur de Dieu,
> homme de neige par ton vêtement, d'or par ton diadème admirable[83].

L'adjectif *niueus* se trouve chez différents poètes pour désigner la blancheur du corps de jeunes gens ou de jeunes filles, ou même des cygnes[84]. Le blanc symbolise la pureté : « Brillant confesseur, toi qui surpasses la blancheur des lis[85] ». Ces images visuelles ont une double ascendance : la lettre de Sulpice Sévère au diacre Aurèle et la mosaïque de Ravenne, déjà mentionnée dans le premier chapitre. Sulpice décrit en effet Martin tel qu'il lui est apparu peu avant l'annonce de sa mort : « soudain il me semble voir le saint évêque Martin,

---

79. *Ibid.*, IV, v. 546 : « Dirus erat grauiter qui melli absinthia miscet ».

80. R. HERZOG, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike, Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, t. 1, Munich, 1975, p. 138. Il applique cette expression à l'épopée biblique.

81. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 59-62 :
> « Frigoris iste capit partem, capit ille teporis.
> Inter utrosque inopes partitur feruor et algor
> et noua mercandi fit nundina frigus et aestus
> unaque paupertas satis est diuisa duobus ».

82. *Ibid.*, II, v. 451 :
> « lacteus iste toga, rutilus micat ille corona ».

83. *Ibid.*, IV, v. 592-593 :
> « ac fulgore Dei uir fulgidus ipse coruscas,
> tegmine uir niueus, miro diademate fuluus ».

84. CATULLE, 64, v. 364 : « niueos…uirginis artus » ; VIRGILE, *Aen.*, VII, v. 699 : « niuei cycni » ; PROPERCE, II, 13, v. 53 : « niueum…Adonem » ; OVIDE, *Art d'aimer*, III, v. 309 : « Hoc uos praecipue, niueae, decet » ; JUVÉNAL, 10, v. 45 : « niueos ad frena Quirites » ; VALERIUS FLACCUS, I, v. 219 : « niueos artus ».

85. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 462 : « fulgide confessor, candentia lilia uincens ».

revêtu d'une toge à la blancheur éclatante, le visage de flamme, les yeux étincelants comme des astres, la chevelure toute brillante[86] ». Dans la basilique Saint-Apollinaire-le-Neuf, à Ravenne, l'ancienne basilique Saint-Martin-au-Ciel-d'Or, on peut voir Martin vêtu d'une tunique blanche sous un pallium de pourpre[87]. Sur le mur nord, une procession de vingt-deux femmes martyres s'avancent en direction de l'est, portant la couronne du martyre. Elles rejoignent les mages qui forment la tête de la procession et qui s'avancent vers la Vierge et l'Enfant, entourés d'anges. Le point de départ de leur procession est le port de Ravenne, figuré par des remparts et trois vaisseaux. Sur le mur sud, une procession de vingt-cinq hommes martyrs, conduits par Martin, viennent du palais de Théodoric et de la cité de Ravenne, situés à l'ouest, et vont vers l'est. L'artiste n'a guère cherché à différencier les saints et les saintes. La signification de cette mosaïque est symbolique. On n'y trouve aucun élément narratif. Elle représente la progression de la cité terrestre vers la cité céleste. Chaque personnage y incarne le sacrifice chrétien dans sa valeur symbolique. Martin est placé entre les martyrs et les anges. Il porte entre les mains une couronne, comme les martyrs, mais il est revêtu d'un manteau de pourpre, comme le Christ, car il est le médiateur entre le monde humain et le monde divin.

De même que l'artiste de la mosaïque de Ravenne, Fortunat s'attache à représenter Martin tel qu'il ne peut apparaître qu'une fois réuni à Dieu, dans une parousie glorieuse, baigné d'une lumière divine, parce qu'il est pour lui le *mediator* céleste.

C. *Martin* mediator

Dans le Nouveau Testament[88] et chez les auteurs chrétiens, le *mediator* qui réconcilie Dieu et les hommes est d'abord le Christ[89]. Paulin de Nole donne une définition précise de cette *mediatio Christi* : *nobis Christus est, mediator dei et hominum, inter diuina et humana nos temperans et ad regnum suum regali uia*

---

86. SULPICE SÉVÈRE, *Lettres* 2, 3, *SC* 133, p. 324 : « cum repente sanctum Martinum episcopum uidere mihi uideor, praetextum toga candida, uultu igneo, stellantibus oculis, crine purpureo ».

87. J. ELSNER, *Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*, Cambridge, 1995, p. 221-245.

88. 1 *Tim.*, 2, 5.

89. PRUDENCE, *Apotheosis*, v. 173-174 :

« Nemo Patrem nouit, nisi Filius et cui monstrat
Filius, et nostri mediator et omnipotentis ».

Cathemerinon, XI, v. 13-16 :

« Emerge, dulcis pusio,
quem mater edit castitas,
parens et expers coniugis,
mediator et duplex genus ! »

ducens[90]. Cependant le saint, par sa proximité avec les hommes dont il a partagé l'existence terrestre et les faiblesses, peut ménager pour le croyant l'intimité de la « compagnie du Christ[91] ». Paulin de Nole a su ressentir et exprimer l'intimité de sa relation avec saint Félix : « Maintenant laisse-moi parler de toi…Moi, que le Christ t'a confié, à toi son cher ami, pour être tien depuis mes premières années sur terre[92] ». Le saint offre le visage rassurant de celui qui précède dans la mort celui qu'il protège. Sulpice écrit : *praemisi patronum*[93]. Martin est qualifié pour être, au même titre que les martyrs, un médiateur entre Dieu et les hommes, parce qu'il est le « possesseur du ciel sur la terre », *caeli possessor in aruis*[94]. Sulpice Sévère écrivait à la fin de la *Vita Martini* : « toujours égal à lui-même, le visage rayonnant d'une joie pour ainsi dire céleste, il avait l'air étranger à la nature humaine[95] ».

Fortunat réclame la médiation de Martin, parce qu'il est justement à la fois céleste et humain : *inter me ac dominum mediator adesto benigne*[96]. Il se représente la relation entre Dieu et les hommes comme celle d'un juge avec un coupable, parce que l'homme est condamné par le péché originel. Plus loin il remplace *me* par *reum* : *inter et ipse deum atque reum mediator adesto*[97]. L'impératif ou le subjonctif de *adsum* est fréquent dans les oraisons[98]. Ces deux vers sont des formules de prière, de sorte que le récit de la *Vita Martini*, à la fin du chant II, et celui des *Dialogues*, à la fin du chant IV, s'achèvent sur une prière.

La nouveauté de Fortunat par rapport à l'œuvre de Sulpice Sévère réside en ce qu'il représente Martin comme un médiateur, dès la fin de son second chant, au milieu même de son récit, alors que Sulpice n'attribuait à Martin cette fonction de médiation qu'à la fin de sa seconde lettre, celle qu'il adresse au diacre Aurèle et qui tient lieu d'oraison funèbre du saint. Les yeux tournés vers le monde céleste, le poète Fortunat projette sur le héros vivant de la *Vita Martini* et des *Dialogues* la vision eschatologique que Sulpice ne lui accordait qu'après la mort.

Paulin de Périgueux cherche à retrouver en Martin l'être humain, pour fournir au lecteur les moyens de méditer des scènes de la vie d'un saint en fonction de ce qui lui est connu et familier. Pour cela, il fait preuve de finesse psychologique et de sensibilité. Il veut avec obstination, dans le monde du Ve siècle, assurer son lecteur de la présence toute proche et miséricordieuse de

---

90. PAULIN DE NOLE, *Lettres*, 12, 4.

91. *Ibid.*, 5, 4.

92. PAULIN DE NOLE, *Carm.*, 21, v. 355-357.

93. SULPICE SÉVÈRE, *Lettres*, 2, 8.

94. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 398.

95. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 27, 1 : « unus idemque fuit semper : caelestem quodammodo laetitiam uultu praeferens, extra naturam hominis uidebatur ».

96. FORTUNAT, *Vita Martini*, II, v. 480.

97. *Ibid.*, IV, v. 604.

98. A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954, p. 59, *s.v.* « adsum ».

Martin, qui fut, lui aussi, un être humain, pour l'aider à supporter les difficultés du temps présent.

Fortunat ne recherche pas l'édification de la postérité. Il représente un personnage plus céleste qu'humain et qui est le destinataire de louanges et de prières. Il métamorphose les actes de son existence humaine en une représentation spirituelle. La métaphore joue un grand rôle pour accomplir ce dépassement de la narration par la poésie. Sa *Vita Martini* s'achève sur une vision picturale de l'univers céleste, où Martin a pris place au terme de sa vie terrestre. A la vision fait suite une prière de contemplation.

CONCLUSION

Au moment où l'hagiographie, qui est au sens large « tout document inspiré par le culte des saints et destiné à le promouvoir[1] », prend principalement la forme de la *Vie de saint* et se prépare à connaître un succès croissant pendant tout le Moyen Age, Paulin de Périgueux et Fortunat annexent ce genre particulier de biographie à la poésie. Ils n'empruntent pas la même voie que Prudence, avec son *Peristephanon*, ou Paulin de Nole, avec les *Natalicia*. Ils transforment la biographie historique de Sulpice Sévère en l'enrichissant parfois d'autres genres, comme le sermon, le panégyrique ou la prière. La composition des deux *Vitae Martini* versifiées va donc au-delà de la paraphrase rhétorique. Lorsqu'un rhéteur recommande l'amplification, nous ne pouvons assimiler à cette technique le développement de Paulin de Périgueux qui met en parallèle la pêche miraculeuse de l'Évangile et celle qu'annonce Martin au jour de Pâques, même s'il amplifie en effet par ce moyen le récit de Sulpice. Lorsque Fortunat achève son chant II et son chant IV par une louange et une prière d'intercession, nous ne pouvons voir dans ces passages auxquels le poète a donné un raffinement particulier la simple ornementation d'un discours. Le trait qui vise à inscrire un acte de Martin dans une histoire du salut et conclut un épisode surpasse la *sententia*. La rhétorique nous a donc fourni un cadre d'analyse souvent pertinent, nécessaire, mais nullement suffisant. Il resterait à étudier de plus près le rapport entre la *Vita Martini* poétique et les formes de la prédication, entre cette hagiographie poétique et l'hymne ou la prière.

La lecture des trois versions successives de la *Vita Martini* par Sulpice Sévère, Paulin de Périgueux et Fortunat montre bien qu'une œuvre continue s'accomplit à travers trois siècles. Chaque auteur prend appui sur le précédent et commence son œuvre où l'autre s'était arrêté au terme de sa méditation. Sulpice Sévère fait l'apologie d'un personnage contesté et l'activité déployée par Martin au cours de son existence terrestre apparaît comme le prélude aux manifestations efficaces de sa *uirtus* posthume.

Dans le contexte de la politique novatrice de Perpetuus, à Tours, Paulin de Périgueux fait un travail d'explicitation de la *Vita Martini* et des *Dialogues* de Sulpice, en même temps que des commandes sont passées à des artistes qui doivent célébrer Martin. Il actualise la présence de Martin et sa *uirtus* pour

---

[1]. H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1955[4], réimpr. 1973, p. 2.

montrer qu'elle est à l'œuvre parmi ses contemporains. Il lui faut d'abord suggérer que la grâce unifie les actes de Martin, car l'actualité de sa présence découle de cette unité. Le caractère successif du récit de Sulpice Sévère ne suffit plus désormais pour enchaîner les épisodes. Paulin ajoute des transitions. Il médite chaque détail d'une scène et souligne les analogies de la vie de Martin avec celle du Christ. S'il participe encore à la polémique contre les païens, c'est pour opposer la Vérité aux mythes. Toutefois l'*Enéide* nourrit son imagination. Certes il n'a plus à défendre Martin, comme devait le faire Sulpice Sévère, mais il rapporte cependant fidèlement les étapes de son cheminement depuis le premier désir de Dieu jusqu'au baptême.

Fortunat, quant à lui, connaît la *Vita Martini* de Paulin de Périgueux et définit ses choix en prenant ses distances. Il assimile et dépasse par nécessité l'interprétation de son devancier. Parce que deux siècles le séparent de Martin, le cheminement spirituel de ce converti importe moins. Martin incarne immédiatement la douceur devant la brutalité. Il est le protecteur des faibles devant les puissants. Il n'a plus guère besoin d'être comparé au Christ, comme s'il s'agissait de démontrer que l'alliance de Dieu et de son peuple est ininterrompue. Ni les enchaînements d'un récit, ni l'ampleur des commentaires moraux ne peuvent servir l'image de Martin aux yeux d'un homme du VIe siècle. En fait Fortunat adapte à la poésie l'esthétique de l'orfèvrerie cloisonnée. Chaque épisode est donc isolé. Les éléments du récit sont elliptiques comme des *tituli*. L'action devient alors un pur geste et la pointe finale concentre le sens de la scène. Le vers est travaillé comme un élément autonome où peut être serti chaque groupe de mots d'une énumération ou d'une antithèse. Le récit dramatique de Sulpice Sévère est immobilisé par la métaphore et l'image visuelle. La métaphore contribue à transformer le récit bien plus que l'omission de certains passages. Le poète étend une lumière céleste sur l'existence terrestre de Martin, afin de placer les hommes de son temps sous un patronage intemporel, car il sait que la sainteté est capable d'unir des individus dans une cohésion morale et sociale.

Ces deux lectures de la *Vita Martini* correspondent donc à des desseins poétiques cohérents et délibérés, qui préexistent à la paraphrase, et se signalent par deux esthétiques différentes. Les métaphores que Paulin de Périgueux a développées pour exprimer l'originalité de son projet indiquent d'une manière imagée ses intentions. Il mêle l'eau trouble (*turbida pocula*) de sa paraphrase à l'eau vive et fraîche (*frigus*) de l'œuvre de Sulpice ; il étend le taillis (*frutectum*) de son commentaire, quand la voie qui mène à l'œuvre originale est ardue. Il rend actuelle cette œuvre de Sulpice Sévère et en donne une version plus « tourangelle », pour l'édification du lecteur paresseux qui risque d'être lassé par la lecture d'un récit ancien. Il rapproche deux univers : celui des contemporains de Martin qui ont pu le côtoyer et être témoins de ses actes, et celui de son public. Il met au service de ce dessein une esthétique qui privilégie l'ampleur de la *copia uerborum*, les variations synonymiques et les ajouts personnels, pour déployer sous les yeux du lecteur, au risque de le lasser, la totalité du sens d'une œuvre qui célèbre la *uirtus* toujours agissante de Martin. Il ressort de la *Vita Martini* poétique de Paulin de Périgueux une finesse et une sensibilité humaine émouvantes, qui font oublier l'ampleur d'une paraphrase saturée d'ajouts.

Et la réussite poétique de Fortunat est alors manifeste. Il accomplit la tâche qu'il s'est proposée : il se fait orfèvre ou tisserand. Ni actualisation, ni version

« tourangelle », ni humanisation. Le poète exprime une vision céleste et spiritualisée du personnage de Martin à travers des métaphores qui suppléent les lacunes de la narration.

Les poèmes de Paulin de Périgueux et de Fortunat sont la cristallisation poétique des aspirations d'une conscience religieuse. Ils ne sont pas un phénomène isolé. Les liens de Paulin avec Perpetuus et ceux de Fortunat avec Grégoire de Tours suggèrent qu'il existe une relation entre leurs œuvres littéraires et la foi telle qu'elle était prêchée en leur temps et pratiquée par les fidèles. Le mouvement spirituel qui donne naissance à cette littérature hagiographique est centré sur le Christ. Paulin de Périgueux évoque le Christ dès le début de son premier chant, et Fortunat, dans son premier vers, applique au Christ l'épithète *altithronus* que Juvencus n'appliquait qu'au Père[2].

La théologie de la sainteté se fonde sur la représentation du Christ. La spiritualité du saint et son pouvoir d'intercession procèdent de la réflexion christologique. Le développement du culte des saints doit beaucoup à la « représentation populaire du Christ[3] ». Athanase, lorsqu'il compose la *Vita Antonii* et donne un modèle aux hagiographes à venir, fait dire à Antoine comment le Christ a assumé la nature humaine : le « Verbe de Dieu n'a pas erré, mais, tout en restant le même, pour sauver les hommes et leur faire du bien, il a pris un corps d'homme, afin qu'en participant au genre humain, il fît participer les hommes à la nature divine et spirituelle[4] ». Or s'il insiste sur l'humanité d'Antoine, c'est parce que le saint peut ainsi devenir un intercesseur : il partage les faiblesses des hommes, de même que le Christ rachète leurs péchés, parce qu'il participe à leur nature. Mais les saints ont aussi part à la divinité, qu'ils reçoivent par adoption et non par nature. Ils réalisent une « eschatologie anticipée[5] ». Ils participent à la substance divine en anticipant la résurrection qui devrait n'avoir lieu qu'à la fin des temps. Antoine et donc Martin peuvent faire de leur vie une *imitatio Christi* en raison de leur proximité avec la divinité et avec les hommes. Ils sont des médiateurs entre Dieu et les hommes, parce qu'ils vivent dans la « compagnie du Christ ».

Parmi les artistes, qui ont reproduit en quelques images simples les thèmes majeurs de la christologie, certains ont représenté le Christ comme un maître humain, à l'allure d'un philosophe, portant la barbe, puis comme un héros au visage juvénile ; d'autres, plus tard, ont imaginé un Christ majestueux, trônant au-dessus du ciel, médiateur, transcendant et unique[6]. Les premiers n'ont pas vraiment cherché à suggérer par des valeurs plastiques que ce personnage était

---

2. JUVENCUS, *Euangeliorum libri IV*, *Praefatio*, v. 24 : « Iudex, altithroni genitoris gloria, Christus » ; II, v. 62 : « patris altithroni nomen sublime » ; III, v. 409 : « altithroni uultum genitoris sidera supra ».

3. A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. 1, *De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, trad. française, Paris, 1973, p. 82-96.

4. ATHANASE, *Vie d'Antoine*, *SC* n° 400, 74, 4.

5. Ch. PIETRI, « L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens : du témoin à l'intercesseur », *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Ecole française de Rome, 1991, p. 22.

6. Voir F. GERKE, *La fin de l'art antique et les débuts de l'art chrétien*, Paris, 1973, sur le Christ philosophe : p. 48-49 ; sur le Christ héros, p. 80 ; sur le Christ en majesté, p. 79.

plus qu'un être ordinaire et qu'il était le Dieu fait homme. L'expression de la réalité supra-humaine du Christ ne survient qu'aux Ve et VIe siècles. L'évocation de la transcendance du Verbe incarné a d'abord été timide[7], et elle a emprunté son expression à l'iconographie des empereurs. Ainsi un thème de l'art impérial permet-il de représenter le *Dominus legem dat*, à la manière de l'investiture d'un fonctionnaire[8].

Un artiste, confronté à la difficulté de représenter un être à la fois humain et supra-humain, hésite entre une image qui fait oublier la part d'humanité et celle qui oublie le divin. Paulin de Périgueux et Fortunat sont face à ce choix. Il ressort de la lecture de leurs deux *Vitae Martini* que les deux poètes, habités par des sensibilités différentes en raison de leur époque et de leur milieu, ont donné de Martin, l'un une représentation plus humaine, l'autre une représentation plus céleste. Paulin de Périgueux est plus proche de ceux qui ont donné des interprétations réalistes des scènes bibliques, dans l'iconographie chrétienne antique, et qui ont illustré l'Ancien Testament ou l'histoire évangélique comme les scènes historiques d'une histoire réellement vécue par des hommes, pour marquer une opposition avec les mythes du culte païen. Nous songeons à la guérison de l'hémorroïsse, sur une peinture murale de l'église des Saints-Pierre-et-Marcel à Rome de la fin du IIIe siècle[9], où le Christ apparaît comme un homme très simple, ou à certaines scènes du sarcophage de Junius Bassus, autour de 359, qui évoquent l'entrée dans Jérusalem ou l'arrestation du Christ[10]. Paulin met en relief l'humanité fragile de Martin, en lui attribuant une psychologie humaine et en rétablissant le contexte terrestre de son existence, et les scènes qu'il évoque prennent une portée édifiante.

L'esthétique de Fortunat, quant à elle, évoque certaines mosaïques du VIe siècle, et particulièrement celles de Ravenne, marquées par des influences byzantines et orientales. Ses descriptions sont parfois empreintes de détails presque fantastiques : ainsi ces chiens qui avancent comme des crabes[11] ou les parois d'une cellule qui deviennent transparentes comme une étoffe[12]. Cette atmosphère fantastique est présente dans des scènes de l'Ancien Testament du chœur de Saint-Vital, où l'on voit des arbres aux nervures violettes et des nuages pourpres. Les évocations du triomphe de Martin au ciel, tel que se le représente Fortunat, sont baignées d'une atmosphère surnaturelle, comme les figures impériales de Justinien et de Théodora : leurs yeux semblent agrandis par une vision céleste et elles se découpent sur un fond d'or, comme suspendues dans un espace immatériel.

---

7. H. I. MARROU, *Décadence romaine ou antiquité tardive ? IIIe-VIe siècle*, Paris, 1977, p. 84-90, chapitre intitulé « L'expression de la Transcendance ».

8. Le sarcophage, dit du Christ docteur remettant la loi à Pierre, illustre cette adaptation d'un thème impérial vers 400. Réalisé en marbre de Carrare, il se trouve au musée lapidaire d'art chrétien d'Arles. Voir illustration dans *Naissance des arts chrétiens*, Paris, 1991, p. 279.

9. A. GRABAR, *Le premier art chrétien*, coll. Univers des Formes, Paris, 1966, p. 58 (illustration).

10. *Ibid.*, p. 238, p. 248 (illustrations).

11. FORTUNAT, *Vita Martini*, III, v. 359 : « et rediere canes quasi per uestigia cancri ».

12. *Ibid.*, IV, v. 498 : « Martini ante oculos paries quasi lintea lucet ».

Lorsque Fortunat détache de son environnement humain le geste de Martin en train de partager son manteau pour le pauvre de la porte d'Amiens, la transfiguration de cet épisode rappelle la mutation qui s'est produite de l'art antique vers l'art byzantin. Cette évolution est déjà amorcée à Sainte-Pudentienne (vers 405) dans des scènes qui sont des compositions, ne correspondant pas à des épisodes historiques précis, et où est représenté le Cosmocrator entouré du collège des Apôtres[13], ou encore le Fils de Dieu, debout, tenant la croix comme un signe de victoire. Le cadre naturaliste a complètement disparu dans la grande scène qui décore l'abside des Saints-Cosme-et-Damien. Le geste du Christ s'y détache sur une perspective de ciel dont la profondeur évoque l'infini des demeures célestes[14]. Le Christ est au-dessus des flots vermillon du fleuve du paradis. Les deux martyrs sont conduits par Pierre et Paul et ils apportent leurs couronnes au Christ.

En décrivant l'attitude ferme et hiératique de Martin dans ses combats avec le démon ou avec les païens[15], Fortunat concilie réalité et irréalité comme l'ont fait les mosaïstes de Ravenne. Il donne une image spirituelle de la figure de Martin, en même temps qu'il la prive de relief, pour exalter un idéal religieux marqué par un faste précieux. Il insiste sur sa nature céleste, afin de thésauriser un capital spirituel sur lequel il puisse fonder sa demande d'intercession. Tourné vers ce que « l'œil ne voit pas au-dessus des astres », il regarde l'éternité.

---

13. Ch. PIETRI, *Roma christiana*, Rome, 1976, p. 1578 et 1586.

14. N. DUVAL (éd.), *Naissance des arts chrétiens*, Paris, 1991, p. 249 (illustration). Voir aussi *DACL*, t. III, col. 2350-2367, *s.v.* « Côme et Damien ».

15. FORTUNAT, *Vita Martini*, I, v. 263 : « Vir tamen intrepidus perstat » (défi du pin abattu) ; I, v. 344 : « Dum uice diuersa stat inops, ruit ille superbus » (les assassins déjoués).

PARALLÈLES TEXTUELS

Pour étudier la méthode de travail et d'écriture de Paulin de Périgueux et de Venance Fortunat, nous avons comparé les expressions employées par l'un et l'autre dans chaque épisode de la vie de Martin[1]. Nous avons ainsi pu constater que les similitudes rencontrées ne pouvaient être justifiées seulement par les contraintes de la langue et de la métrique. Par exemple, Paulin raconte en ces termes la rencontre de Martin avec le diable dans la plaine milanaise (*Vita Martini*, I, 216-217) :

> humanam speciem mentito *corpore fingens*
> obuius *aduerso sese obtulit, ausus ab ipso…*

Fortunat procède de la manière suivante (*Vita Martini*, I, 90-91) :

> obuius *occurrit uetus et temerarius hostis,*
> mentitus speciem humanae *sub imagine formae*.

La fréquence des parallèles textuels montre donc bien que Fortunat a eu une connaissance précise du texte de Paulin.

Livres I et II de Paulin

Paulin, I, 2 :	*Christus,* euangelici reserans *mysteria regni*
Fortunat, I, 11 :	*multa* euangelici reserante *uolumine libri*
Paulin, I, 132 :	*ut coepit* teneris *felix Martinus* in annis
Fortunat, I, 50 :	*qui puer* in teneris *uix pubescentibus* annis
Paulin, I, 140-41 :	*interea effractis inrupto limite* claustris Gallica *rura* ferus *populari coeperat* hostis
Fortunat, I, 68-69 :	*post* fera *barbaries peteret cum* Gallica claustra *ac prope Vangionum premeret loca feruidus* hostis
Paulin, I, 155 :	*his igitur dictis saeuas flammatur* in iras
Fortunat, I, 71 :	*hinc sibi Caesareas fremuit Iulianus* in iras

---

[1]. M. Petschenig signale, dans son édition, quelques parallèles textuels. Nous avons complété sa liste, notamment pour le chant I ; en revanche, nous n'avons pas retenu les rapprochements entre Paulin, II, 589 et Fortunat, I, 453, ni entre Paulin, IV, 310 et Fortunat, III, 218, car le premier est insignifiant et le second semble erroné.

Paulin, I, 175 :	innumeras uicit sine *caedis uulnere gentes*
Fortunat, I, 77 :	innumerasque *acies solus* sine *sanguine* uicit
Paulin, I, 204 :	*instantes gladios* manibus post terga reuinctis
Fortunat, I, 79 :	uinctis post tergum manibus *deductus ab uno*[2]
Paulin, I, 216-217 :	humanam speciem mentito *corpore fingens* obuius *aduerso sese obtulit, ausus ab ipso*
Fortunat, I, 90-91 :	obuius *occurrit uetus et temerarius hostis,* mentitus speciem humanae *sub imagine formae*[3]
Paulin, I, 240 :	*uirus, ab insano* quod fuderat Arrius ore
Fortunat, I, 108 :	*dogmaque sacrilego* quod fuderat Arrius ore
Paulin, I, 329 :	tum super *exanimum sese proiecit amicum*
Fortunat, I, 167 :	tum super *algentis corpus prosternitur ardens*[4]
Paulin, I, 368 :	*nam* dum *contiguum* Lupicini praeterit agrum
Fortunat, I, 179 :	Lupicini *demum celerans* dum praeterit agrum[5]
Paulin, II, 283 :	*adgredimur nostram* propere succidere pinum
Fortunat, I, 250 :	*iussit et adclinem* propius succidere pinum
Paulin, II, 296 :	ictibus *adsiduis crebrisque* bipennibus *instant*
Fortunat, I, 258 :	*interea rapidis sonat* icta bipennibus *arbor*[6]
Paulin, II, 351 :	*qua* globus igne *domum nimio densissimus urguet*
Fortunat, I, 283 :	*obuius ipse uolat qua tum* globus igneus *ibat*
Paulin, II, 358 :	*non flammae urguentur flabris, sed* flamina flammis
Fortunat, I, 292 :	*quas armare solent, fugiebant* flamina flammas
Paulin, II, 486 :	quondam Treuericis *in* moenibus *innuba uirgo*
Fortunat, I, 366 :	*qui* quondam *ingrediens* Treuerorum moenia *mitis*
Paulin, II, 514 :	adstant *pro* foribus *populi : miracula Christi*
Fortunat, I, 420 :	*turba* adstante foris, *faceret quid pastor ouili*
Paulin, II, 575 :	*nam* forte ingrediens *uicini* limina *tecti*
Fortunat,I, 451 :	forte *domum* ingrediens *in* limine *substitit ipso*
Paulin, II, 586-587 :	*diffugiunt trepidi* nec quisquam *obsistere contra* audet…
Fortunat, I, 455 :	*terga dabant socii* nec quisquam *ire obuius* audet

Livre III de Paulin

Paulin, III, 105 :	*haec* radiant gemmis, *haec extant uascula signis*
Fortunat, II, 90 :	*totaque permixtis* radiant *uelamina* gemmis

---

2. VIRGILE., *Aen.*, II, v. 57 : “ Ecce *manus* iuuenem interea *post terga* reuinctum ”.

3. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 6, 1 : “ diabolus in itinere, humana specie adsumpta, se ei obuium tulit ”.

4. De même on trouve *paulatim* et *erigitur* en début de vers chez les deux auteurs. PAULIN, I, 338 : *paulatim* I, 343 : *erigitur*. FORTUNAT, I, 174 : *paulatim* I, 175 : *erigitur*.

5. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 8, 1 : “ *dum agrum Lupicini* cuiusdam, honorati secundum saeculum uiri, *praeteriret* ”.

6. VIRGILE, *Aen.*, II, v. 627 : “ cum ferro accisam *crebrisque bipennibus* instant ”.

Paulin, III, 171 :	protinus *accitos proceres iubet ocius* omnes
Fortunat, II, 149 :	protinus *his dictis fratres simul aduocat* omnes
Paulin, III, 196 :	*mollia tartareo transfoderat* inguina cornu
Fortunat, II, 159 :	*quod sua laxato taurus foret* inguina cornu
Paulin, III, 209 :	nunc Iouis *incestam* faciem *Martisque furorem*
Fortunat, II, 164 :	nunc Iouis *in* faciem, *nunc se mentitus Anubem*
Paulin, III, 269 :	*adsciscens* plures *iusta ad* consortia fratres
Fortunat, II, 226 :	*ac sua com*plures *peterent* consortia fratres
Paulin, III, 279 :	post sese angelicis *solitus iactare loquellis*
Fortunat, II, 230 :	post *ait ad* sese *quod caelitus* angelus *iret*
Paulin, III, 287 :	*nuntius adsidue* caelesti *a* sede *referret*
Fortunat, III, 52 :	*despectus tunica,* caelesti *in* sede *senator*
Paulin, III, 319 :	*comminus insignem* candore *et murice* uestem
Fortunat, II, 25 :	*palpat mollitiem* uestis candore *niuali*
Paulin, III, 321-2 :	*mollia dum* tenuis *percurrunt* stamina *telae* *nec tamen agnosci poterat, quo* uellere *ductus*
Fortunat, II, 259-60 :	*serica confingunt* tenuato stamina *filo* *nec contacta manu discerni* uellera *possunt*
Paulin, III, 340 :	*nuntiat acceptum spargens* aurora ruborem
Fortunat, II, 264 :	*iam spumabat equis* Aurorae *auriga* rubores
Paulin, III, 364 :	elisus totiens ? totiens *conamina perdens*
Fortunat, II, 279 :	*perfidus et* totiens elisus *nec sibi credens*
Paulin, III, 374 :	*et quamuis ostro radians* gemmis*que* coruscans
Fortunat, II, 290 :	*ordine* gemmarum *numerosa luce* coruscus
Paulin, III, 409 :	*consilii rursus* tenues dilapsus *in auras*
Fortunat, II, 345 :	*pestifer aerius* tenuata *per aethera* lapsus

Livre IV de Paulin

Paulin, IV, 205-6 :	interea *expleto satiati corda furore* ad redam rediere *uiri pernicius inde*
Fortunat, III, 134-5 :	interea ad raedam redeunt *grassante querella* *dum* satiat *uindicta famem lymphatilis irae*
Paulin, IV, 258 :	*innumeri passim coeunt, et* sexus *et* aetas
Fortunat, IV, 467 :	sexus *et* aetatis *numerosa caterua meorum*
Paulin, IV, 326 :	*quem postquam* solio *subito rex uidit* ab alto
Fortunat, III, 227 :	*atque adstante pio* solio *neque surgit* ab alto
Paulin, IV, 377 :	*et quas obsequio congaudens* coxerat escas
Fortunat, III, 258 :	*laeta modesta suis palmis quas* coxerat escas
Paulin, IV, 447 :	*ut uero aspecto benedicti* stramine lecti
Fortunat, III, 276 :	*diuisere sui ueneranda* stramina lecti
Paulin, IV, 533 :	*idem detractis de*tonso uellere *lanis*
Fortunat, III, 369 :	*qui cum nuper ouem uidisset* uellere tonsam

Livre V de Paulin

Paulin, V, 326 :	*ergo ubi peruentum est obstructa ad* limina diri
Fortunat, IV, 115 :	*sternitur ante fores per* limina dira *benignus*
Paulin, V, 504-5 :	aspiciens *uidet horrentis tetrique cruentam* daemonis…
Fortunat, IV, 196 :	aspicit *instantem huic saeui* daemonis *umbram*
Paulin, V, 507 :	quam procul *ut flatu benedicti contigit* oris
Fortunat, IV, 198 :	quam procul *intendens sanctus flatu* oris *abegit*
Paulin, V, 577 :	*iam pronos celso* siccauit *in aere* nimbos
Fortunat, IV, 185 :	*tempestate graues* siccarunt *nubila* nimbos
Paulin, V, 629 :	*obstrictum uirtute dei uel* nomine Christi
Fortunat, IV, 276 :	*quem sacer inspiciens ait haec :* in nomine Christi
Paulin, V, 668 :	*iam tibi captiuam concludent* retia praedam
Fortunat, IV, 291 :	*nec potuisse aliquam uel* retia *ducere* praedam

Livre VI de Paulin

Paulin, VI, 35 :	agmina conueniunt, *numerosas milia causas*
Fortunat, IV, 103 :	agmina conueniunt *et longa catena reorum*

Certains passages ne comportent qu'un mot commun, mais ce mot ne se trouvait pas dans la version en prose de Sulpice Sévère. Parfois, en effet, pour des raisons métriques ou poétiques, le vocabulaire de Fortunat est plus proche de celui de Paulin que de celui de Sulpice.

Paulin, I, 63 :	*cum subito horrentis* glaciali *frigore brumae*
Fortunat, I, 52 :	*cum undas tristis hiems freno* glaciale *ligasset*
Paulin, I, 89-90 :	*obtegit et tradens aliquem de ueste* teporem *iam leuiore habitu* recipit de frigore partem
Fortunat, I, 59 :	frigoris *iste* capit partem, *capit ille* teporis
Paulin, I, 211 :	*sed tamen* ambo *uiam scite docuere sequendam*
Fortunat, I, 87 :	ambo *ualent, dum nemo cadit : sic uicit uterque*
Paulin, I, 227 :	*…pulsa ex oculis euanuit* umbra
Fortunat, I, 103 :	*… sic* umbra *fugit quem Christus obumbrat*
Paulin, I, 234-235 :	*… genetrix* generanda *beato* *ante utero peperit, per quem nunc orta lauacro est.*
Fortunat, I, 107 :	*et meliore sinu* generant *sua uiscera matrem*
Paulin, I, 296 :	*construit hic* cellam *fessis solacia membris*
Fortunat, I, 147 :	*constituit* cellam *sub uertice Mediolani*[7]

---

7. SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*, 6, 4 : " Mediolani sibi *monasterium* statuit ". Fortunat emploie, comme Paulin, *cellam*, car la forme *monasterium* est amétrique.

Paulin, III, 376 :	*insimulans uerum falso* diademate *regem*
Fortunat, II, 289 :	*tectus bratteolis, uacuo* diademate *pulcher*
Paulin, IV, 129 :	*cum iam liuentes uirus* distenderet *artus*
Fortunat, III, 98 :	*membraque percussi* distenderet *ira ueneni*
Paulin, V, 623 :	*flectebat uario* sinuamina *lubrica motu*
Fortunat, IV, 278 :	*quae procul in fluuium* sinuamina *lenta reflexit*

BIBLIOGRAPHIE

Abréviations utilisées dans la bibliographie

1) Editions, collections, dictionnaires, encyclopédies

BTT	Bible de tous les temps
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
CUF	Collection des Universités de France
MGH, AA	Monumenta Germaniae Historica, Auctores Antiquissimi
MGH, SRM	Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum
PW	PAULY-WISSOWA-KROLL, Realencyclopädie der Klassischen Altertumswissenschaft
RLAC	Reallexicon für Antike und Christentum
SC	Sources Chrétiennes

2) Périodiques

Les sigles employés sont ceux de l'Année Philologique.

ÉDITIONS

Les auteurs de l'Antiquité classique ne figurent pas dans cette liste.

ACHILLE TATIUS, *Roman de Leucippé et Clitophon*, éd. et trad. de J.-Ph. Garnaud, *CUF*, Paris, 1991.

ARATOR, *De actibus Apostolorum*, éd. P. McKinlay, *CSEL*, t. 72, Vienne, 1951.

ATHANASE, *Vie d'Antoine*, éd. et trad. de G. J. M. Bartelink, *SC* n° 400, Paris, 1994.

AVIT, *De spiritalis historiae gestis*, éd. R. Peiper, *MGH*, *AA*, t. 6, 2, Berlin, 1883, p. 201-294.

CLAUDIEN, *Carmina*, éd. Th. Birt, *MGH*, *AA*, t. 10, Berlin, 1892, rééd. 1961.

– *Le rapt de Proserpine*, éd. et trad. de J.-L. Charlet, *CUF*, Paris, 1991.

CLAUDIUS MARIUS VICTORIUS, *Alethia*, éd. C. Schenkl, *CSEL*, t. 16, pars 1, Vienne, 1888, p. 359-482.

CORIPPE, *Panégyrique de Justin II*, éd. et trad. de S. Antès, *CUF*, Paris, 1981.

CYPRIANUS GALLUS, *Heptateuchos*, éd. R. Peiper, *CSEL*, t. 23, Vienne, 1881, p. 1-208.

DAMASE, *Epigrammata*, éd. A. Ferrua, Rome, 1942.

DRACONTIUS, *Carmina*, éd. F. Vollmer, *MGH*, *AA*, t. XIV, Berlin, 1905, rééd. 1961, p. 21-228.

– *Œuvres*, t. I (*Louanges de Dieu* I-II), éd. et trad. de Cl. Moussy et C. Camus, *CUF*, Paris, 1985.

– *Œuvres*, t. II (*Louanges de Dieu* III et *Réparation*), éd. et trad. de Cl. Moussy, *CUF*, Paris, 1988.

– *Œuvres*, t. III (*La tragédie d'Oreste* et *Poèmes profanes* I-V), éd. et trad. de J. Bouquet, *CUF*, Paris, 1995.

– *Œuvres*, t. IV (*Poèmes profanes* VI-X et *Fragments*), éd. et trad. de E. Wolff, *CUF*, Paris, 1996.

GRÉGOIRE DE TOURS, *Historiarum libri decem*, éd. B. Krush et W. Levison, *MGH, SRM*, t. 1, pars 1, Hanovre, 1951, rééd. 1965.

– *De uirtutibus sancti Martini*, éd. B. Krusch, *MGH, SRM,* t. 1, pars 2, Hanovre, 1885, rééd. 1969, p. 135-211.

ISIDORE DE SÉVILLE, *De uiris illustribus*, éd. C. Codoñer Merino, Salamanque, 1964.

JUVENCUS, *Euangeliorum libri quattuor*, éd. Huemer, *CSEL*, t. 24, Vienne, 1891, réimpr. 1968.

PAULIN DE NOLE, *Epistulae*, éd. Hartel, *CSEL*, t. 29, Vienne, 1894.

– *Carmina*, éd. Hartel, *CSEL*, t. 30, Vienne, 1894.

– *Letters*, trad. anglaise avec notes de P. G. Walsh, Londres-Westminster, 1967.

– *Poems*, trad. anglaise avec notes de P. G. Walsh, New York, 1975.

PAULIN DE PELLA, *Poème d'action de grâces et prière*, éd. et trad. de C. Moussy, *SC* n° 209, Paris, 1974.

BENEDICTI PAULINI PETROCORII, *de Vita B. Martini libri sex…*, Lipsiae, apud Iohann. Fuhrmannum et Matthaeum Ritterum, 1681, in-8°.

PAULIN DE PÉRIGUEUX, *Œuvres*, éd. et trad. de E.-F. Corpet, Paris, 1849, p. 5-230.

– *Carmina*, éd. M. Petschenig, *CSEL*, t. 16, pars 1, Vienne, 1888.

PRUDENCE, t. I, *Livre d'heures*, t. II, *Apothéosis* et *Hamartigénie*, t. III, *Psychomachie* et *Contre Symmaque*, éd. et trad. de M. Lavarenne, *CUF*, Paris, 1955 (t. I), 1961 (t. II), 1963 (t. III et IV).

SÉDULIUS, *Opera omnia,* éd. Huemer, *CSEL,* t. 10, Vienne, 1885, réimpr. 1967.

SIDOINE APOLLINAIRE, *Opera*, éd. et notes de J. Sirmond, Paris, 1614, in-8°.

– *Poèmes* (t. I) et *Lettres* (t. II et III), éd. et trad. de A. Loyen, *CUF*, Paris, 1960 et 1970.

SULPICE SÉVÈRE, *Libri qui supersunt,* éd. C. Halm, *CSEL,* t. 1, Vienne, 1886.

– *Vie de saint Martin,* introduction, texte, traduction et commentaire de J. Fontaine, 3 vol., *SC* n° 133, 134, 135, Paris, 1967-1969.

SYMMAQUE, *Epistularum lib. X*, éd. et notes de Fr. Juret, Paris, 1604, in-4°.

– *Lettres*, t. I, II et III, éd. et trad. de J.-P.Callu, *CUF*, Paris, 1972, 1982 et 1995.

VENANCE FORTUNAT, *Vie de saint Martin*, éd. et trad. de E.-F. Corpet, Paris, 1849, p. 233-367.

– *Opera poetica,* éd. F. Leo, *MGH, AA*, t. 4, pars 1, Berlin, 1881, réimpr. 1961.

– *Opera pedestria,* éd. B. Krusch, *MGH, AA,* t. 4, pars 2, Berlin, 1885, réimpr. 1961.

– *Vita di San Martino di Tours*, introduction et traduction de S. Tamburri, Naples, 1991.

– *Poèmes*, livres I à IV, éd. et trad. de M. Reydellet, *CUF*, Paris, 1994.

– *Vie de saint Martin*, éd. et trad. de S. Quesnel, *CUF*, Paris, 1996.

ÉTUDES

AIGRAIN Raymond, *L'hagiographie*, Paris, 1953.

AMAT Jacqueline, *Songes et visions, l'Au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris, 1985.

ANDRÉ Jacques, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris, 1949.

ARMISEN-MARCHETTI Mireille, *Sapientiae facies : étude sur les images de Sénèque,* Paris, 1989.

AUERBACH Erich, *Mimésis, la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, trad. française par Cornélius Heim, Paris, 1968 (1ère éd., Berne, 1946).

– *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trad. anglaise par Ralph Manheim, New York, 1965 (1ère éd., Berne, 1958).

AXELSON Bertil, *Unpoetische Wörter : ein Beitrag zur Kenntnis der lateinischen Dichtersprache*, Lund, 1945.

BABUT Daniel, " Sur la notion d'" imitation " dans les doctrines esthétiques de la Grèce classique ", *REG*, t. 98, 1985, p. 72-92.

BABUT Edmond-Charles, *Saint Martin de Tours,* Paris, s.d. (1912).

BAILEY D. R. Shackleton, " Echoes of Propertius ", *Mn*, V, 1952, p. 307-333.

BANNIARD Michel, *Genèse culturelle de l'Europe, Ve-VIIIe siècle,* Paris, 1989.

BARNES Timothy D., " The Military Career of Martin of Tours ", *AB*, t. 114, 1996, fasc. 1-2, p. 25-32.

BARONIUS Caesar, *Annales ecclesiastici*, Venise, t. 5, 1708, ad annum 402, § LII-LIV, p. 134-135.

BARTHES Roland, *S/Z*, Paris, 1970.

BIARNE Jacques, " Martin et l'érémitisme insulaire aux IVe et Ve s. ", *Bulletin de l'Association pour l'Antiquité tardive*, n° 5, 1996, p. 30-32.

BILLAULT Alain, " Approche du problème de l'"Εκφρασις dans les romans grecs ", *BAGB*, 1979, 2, p. 199-204.

– *La création romanesque dans la littérature grecque à l'époque impériale*, Paris, 1991.

BLOCH Renée, art. " Midrash ", *Dictionnaire de la Bible*, supp. vol. 5, Paris, 1957, p. 1263-1281.

BLOMGREN Sven, *Studia Fortunatiana*, Uppsala, 1933.

– " De Venantio Fortunato Vergilii aliorumque poetarum priorum imitatore ", *Eranos*, 1944, p. 81-88.

– " De Papinii Statii apud Venantium Fortunatum uestigiis ", *Eranos*, 1950, p. 57-65.

– " De Venantio Fortunato Lucani Claudianique imitatore ", *Eranos*, 1950, p. 150-156.

– " Fortunatus cum elogiis collatus. De cognatione, quae est inter carmina Venantii Fortunati et poesin epigraphicam Christianam. ", *Eranos*, 1973, p. 95-111.

– " Ad Aratorem et Fortunatum adnotationes ", *Eranos*, 1974, p. 143-155.

– " De locis Ouidii a Venantio Fortunato expressis ", *Eranos*, 1981, fasc. 1, p. 82-85.

BOYER Régis, " An Attempt to define the Typology of Medieval Hagiography ", *Hagiography and Medieval Literature*, A Symposium, Odense, 1981, p. 27-36.

BRÉGUET Esther, " Le thème "*alius...ego*" chez les poètes latins ", *REL*, t. 40, 1962, p. 128-136.

BRENNAN Brian, " The Career of Venantius Fortunatus ", *Traditio*, t. 41, 1985, p. 49-78.

– " Venantius Fortunatus : Byzantine Agent ? ", *Byzantion*, t. 65, fasc. 1, 1995, p. 7-16.

BROOKE Martin, " *Interpretatio christiana* : Imitation and Polemic in Late Antique Epic ", *Homo Viator, Classical Essays for John Bramble*, éd. par Michael Whitby, Bristol, 1987, p. 285-295.

BROWN Peter, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. française par Aline Rousselle, Paris, 1983.

– *Le culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. française par Aline Rousselle, Paris, 1984.

– *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. française par Aline Rousselle, Paris, 1982.

– *La toge et la mitre, Le monde de l'Antiquité tardive*, trad. française par Christine Monnatte, Paris, 1995.

BRUNHOELZL Franz, *Histoire de la littérature latine du Moyen Age*, vol. 1, l'époque mérovingienne, trad. française par Henri Rochais, Turnhout, 1990.

BUREAU Bruno, " Les Evangiles de Juvencus, épopée fondatrice de la Rome chrétienne ? ", *Connaissance des Pères de l'Eglise,* mars 1991, n° 41, p. 23-26.

– *Lettre et sens mystique dans l'*Historia apostolica *d'Arator*, *Exégèse et épopée*, Paris, 1997.

CAMPANALE Maria I., " *Orandi modulus*. Semantica delle strutture non narrative della *Vita Martini* di Paolino di Périgueux ", *InvLuc*, 11, 1989, p. 73-136.

CHADWICK Nora K., *Poetry and Letters in Early Christian Gaul,* Londres, s.d. (1955).

CHARLET Jean-Louis, " Prudence lecteur de Paulin de Nole : à propos du 23e quatrain du Dittochaeon ", *REAug,* t. 21, 1975, p. 55-62.

– *L'influence d'Ausone sur la poésie de Prudence*, Aix - Paris, 1980.

– *La création poétique dans le* Cathemerinon *de Prudence*, Paris, 1982.

– " L'inspiration et la forme bibliques dans la poésie ", *Le monde latin antique et la Bible, BTT 2*, Paris, 1985, p. 613-643.

– " Un exemple de la lecture d'Ovide par Claudien : l'Epithalame pour les Noces d'Honorius et Marie ", *Aetates Ovidianae*, Naples, 1995, p. 121-131.

CHASE Alston Hurd, " The Metrical Lives of Saint Martin of Tours by Paulinus and Fortunatus and the Prose Life by Sulpicius Severus ", *HSCPh*, t. 43, 1932, p. 51-76.

CHÂTILLON Fr., " Paulin de Périgueux, auteur de la *Vita Martini* et Sidoine Apollinaire, panégyriste des empereurs ", *RMAL,* t. 23, 1976, p. 5-12.

CICCARESE Maria Pia, " *Vita Martini 7* : tra miracolo e visione dell'aldilà ", *L'agiografia latina nei secoli IV-VII*, *Augustinianum*, vol. 24, Rome, août 1984, p. 227-233.

CIZEK Alexander, *Imitatio et tractatio : die literarisch-rhetorischen Grundlagen der Nachahmung in Antike und Mittelalter*, Tübingen, 1994.

CLERICI E., " Due poeti : Emilio Blossio Draconzio e Venanzio Fortunato ", *RIL*, 107, 1973, p. 108-150.

COMPAGNON Antoine, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, 1979.

CORDIER André, *Etudes sur le vocabulaire épique dans l'*Enéide, Paris, 1939.

COSME Christiane, *L'œuvre hagiographique en prose d'Alcuin, abbé de Tours : édition critique, traduction et commentaire*, thèse de doctorat, Paris III, 1992, 2 vol.

COURCELLE Pierre, " Histoire du cliché virgilien des cent bouches (*Georg*., II, 42-44 ; *Aen*., VI, 625-627) ", *REL*, t. 33, 1955, p. 231-240.

– " Les Pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens ", *AHMA*, t. 30, 1955, p. 5-74.

– *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964[3].

– *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'*Enéide, t. 1 et 2, Paris, 1984.

CURTIUS Ernst Robert, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. française par Jean Bréjoux, 1956, rééd. 1986, Paris, 2 tomes (1ère éd., 1948).

DAM Raymond Van, " Paulinus of Périgueux and Perpetuus of Tours ", *Francia,* t. 14, 1986, p. 567-573.

– *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, 1993.

DELARUE Fernand, " La *sententia* chez Quintilien ", *Formes brèves, de la* gnwvmh *à la pointe : métamorphoses de la sententia*, La Licorne, Poitiers, 1979, 3, p. 97-124.

DELÉANI Simone, *Christum sequi, étude d'un thème dans l'œuvre de saint Cyprien*, Paris, 1979.

DELEHAYE Hippolyte, " Saint Martin et Sulpice Sévère ", *AB*, t. 38, 1920, p. 5-136.

– *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, rééd. 1966.

– *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles, 1934.

– *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1955[4], réimpr. 1973.

DEPROOST Paul-Augustin, " Les fonctions apostoliques du sacré dans le poème d'Arator ", *BAGB*, 1989, 4, p. 376-393.

– *L'apôtre Pierre dans une épopée du VIe siècle : l'*Historia apostolica *d'Arator*, Paris, 1990.

DEREMETZ Alain, *Le miroir des muses : poétiques de la réflexivité à Rome*, Villeneuve d'Ascq, 1995.

DION Jeanne, *Les passions dans l'œuvre de Virgile : Poétique et philosophie*, Nancy, 1993.

DOLBEAU François, " Les hagiographes au travail : collecte et traitement des documents écrits (IXe-XIIe siècles) ", *Manuscrits hagiographiques et travail des hagiographes*, études réunies et présentées par Martin Heinzelmann, Sigmaringen, 1992, p. 49-76.

DREVON J. M., *De Paulini Petricorii uita et scriptis*, Agen, 1889.

DREXLER Hans, *Hexameterstudien*, Salamanque, 1953.

DU CANGE Charles, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Paris, 1733.

DUCKWORTH G. E., *Vergil and Classical Hexameter Poetry : a Study in Metrical Variety*, Ann Arbor, 1969.

DURAND Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1969, rééd. 1984.

DUVAL Noël, *et alii*, *Naissance des arts chrétiens*, *Atlas des monuments paléochrétiens de la France*, Paris, 1991.

ÉLIADE Mircea, *Images et symboles*, Paris, 1952.

ELSNER Jas, *Art and the Roman Viewer*, *The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*, Cambridge, 1995.

FESTUGIÈRE André Jean, *La sainteté*, Paris, 1942.

FONTAINE Jacques, " Le sens et la valeur des images dans les *Confessions* ", *Augustinus magister*, I, Paris, 1954, p. 117-126.

– " Vérité et fiction dans la chronologie de la *Vita Martini* ", *Studia Anselmiana*, t. 46, Rome, 1961 (Saint Martin et son temps), p. 189-236.

– " Sulpice Sévère a-t-il travesti S. Martin de Tours en martyr militaire ? ", *AB*, t. 81, 1963, p. 31-58.

– " Une clé littéraire de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère : la typologie prophétique ", *Mélanges Mohrmann*, Utrecht-Anvers, 1963, p. 84-95.

– " Isidore de Séville, auteur " ascétique " : les énigmes des *Synonyma* ", *StudMed*, 6, 1965 p. 163-195.

– *Aspects et problèmes de la prose d'art au IIIe siècle*, Turin, 1968.

– " Hilaire et Martin ", *Hilaire de Poitiers évêque et docteur*, Paris, 1968, p. 59-86.

– " L'apport d'Hilaire de Poitiers à une théorie chrétienne de l'esthétique du style ", *Hilaire et son temps*, Actes du colloque de Poitiers 29 sept. – 3 oct. 1968, Paris, 1969, p. 287-305.

– " Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat ", *RHEF*, t. 62, 1975, p. 113-140.

– " Unité et diversité du mélange des genres et des tons chez quelques écrivains latins de la fin du IVe siècle : Ausone, Ambroise, Ammien ", *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Fondation Hardt, Entretiens 23, Vandœuvres, 1977, p. 425-482.

– *Etudes sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris, 1980.

– *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris, 1981.

– " Un cliché de la spiritualité antique tardive : *stetit immobilis* ", *Romanitas – Christianitas : Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit*, Johannes Straub zum 70 Geburstag am 18 Oktober 1982 gewidmet, Berlin et New-York, 1982, p. 528-552.

– " Sulpice Sévère témoin de la communication orale en latin à la fin du IVe s. gallo-romain ", *Médiévales*, t. 25, Université Paris VIII, 1993, p. 17-32.

– " Critica y conversión de la cultura antigua en las *Confesiones* de san Agustín ", *Augustinus*, 39, Madrid, 1994, p. 205-218.

– " Les courants spirituels dans l'Aquitaine des IVe et Ve siècles ", *Connaissance des Pères de l'Eglise*, n° 54, Juin 94, p. 16-20.

FREDOUILLE Jean-Claude, " Rencontre de l'Evangile et de la culture dans l'Antiquité classique ", *Les Cahiers protestants*, juin 1984, n° 3, p. 8-15.

– " Les écrivains et le sacré à Rome ", Actes du XIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé (Bordeaux, 17-21 août 1988), Paris, 1989, p. 85-115.

– " Les *Confessions* d'Augustin, autobiographie au présent ", *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, Actes du 2e colloque de l'équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique (Paris, ENS, 14-16 juin 90), Paris, 1993, p. 167-178.

– " *Latin chrétien* ou *latin tardif* ? ", *RecAug*, vol. 29, 1996, p. 5-23.

– " Le héros et le saint ", *Du héros païen au saint chrétien*, Actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétoriques et des Religions de l'Antiquité (Strasbourg, 1er-2 décembre 1995), Paris, 1997, p. 11-25.

FUCHS Catherine, *La paraphrase*, Paris, 1982.

GAIFFIER Baudouin de, " S. Venance Fortunat, évêque de Poitiers. Les témoignages de son culte ", *AB,* t. 70, 1952, p. 262-284.

GAMBER Stanislas, *Le livre de la Genèse dans la poésie latine au Ve siècle*, Paris, 1899.

GENETTE Gérard, *Figures III*, Paris, 1972.

– *Palimpsestes, la littérature au second degré*, Paris, 1982.

GERKE Friedrich, *La fin de l'art antique et les débuts de l'art chrétien*, Paris, 1973.

GEORGE Judith W., " Variations on Themes of Consolation in the Poetry of Venantius Fortunatus ", *Eranos*, t. 86, Uppsala, 1988, p. 53-66.

– *Venantius Fortunatus, A Poet in Merovingian Gaul*, Oxford, 1992.

GLAUCHE Günter, *Schullektüre im Mittelalter, Entstehung und Wandlungen des Lektürekanons bis 1200 nach den Quellen dargestellt*, Munich, 1970.

GODMAN Peter, " The Anglo-latin *Opus geminatum*, from Aldhelm to Alcuin ", *MAev*, t. 50, 1981, p. 215-229.

– *Poets and Emperors : Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, 1987.

GOULON Alain, " Les citations des poètes latins dans l'œuvre de Lactance ", *Lactance et son temps*, Actes du IVe colloque d'études historiques et patristiques, éd. J. Fontaine et M. Perrin, Paris, 1978, p. 107-156.

GRABAR André, *Le premier art chrétien*, coll. Univers des Formes, Paris, 1966.

GREEN R.P.H., *The Poetry of Paulinus of Nola. A Study of his Latinity*, Bruxelles, 1971.

GRIFFE Emile, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, 3 vol., Paris, 1964-1966.

GRILLMEIER Aloys, *Le Christ dans la tradition chrétienne*, t. 1, *De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, trad. française, Paris, 1973.

GRILLO Antonino, " La presenza di Virgilio in Sedulio poeta parafrastico ", *Présence de Virgile*, Actes du colloque des 9, 11 et 12 décembre 1976, Paris, 1978, p. 185-194.

GRÜNBERG Elisabeth, *Studien zur Vita S. Martini des Paulinus von Petricordia*, dissertation, Vienne, 1990.

GUINARD Paul, *Greco*, collection Albert Skira, Genève, Paris, New York, 1956.

GUITTON Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin,* Paris, 1959[3] (1ère éd. 1933).

HAGENDAHL Harald, *Latin Fathers and the Classics : A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers*, Göteborg, 1958.

– *Augustine and the Latin Classics*, Acta universitatis gothoburgensis, Stockholm, Göteborg, Uppsala, Almqvist et Wiksell, 1967.

HAMON Philippe, " Pour un statut sémiologique du personnage ", *Poétique du récit*, Roland Barthes et alii, Paris, 1977.

HECK Eberhard, " *Vestrum est - poeta noster* : Von der Geringschätzung Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik ", *MH*, vol. 47, 1990, fasc. 2, p. 102-120.

HEINZELMANN Martin, " Gallische Prosopographie 260-527 ", *Francia*, vol. 10, 1982, p. 531-718.

– " *Studia sanctorum* : éducation, milieux d'instruction et valeurs éducatives dans l'hagiographie en Gaule jusqu'à la fin de l'époque mérovingienne ", *Haut Moyen Age, culture, éducation et société*, *Mélanges P. Riché*, La Garenne-Colombes, 1990, p. 105-138.

– *Gregor von Tours (538-594) : " Zehn Bücher Geschichte ", Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert*, Darmstadt, 1994.

HELM R., art. " Paulinus von Petricordia (Périgueux) ", *s. v. Paulinus n° 11, PW*, 18, 4, 1949, col. 2355-2359.

HERZOG Reinhart, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike, Formgeschichte einer erbaulichen Gattung*, t. 1, Munich, 1975.

– " Probleme der heidnisch-christlichen Gattungskontinuität am Beispiel des Paulinus von Nola ", *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident*, Fondation Hardt, Entretiens 23, Vandœuvres, 1977, p. 273-423.

– " La meditazione poetica. Una forma retorico-teologica tra tarda antichità e barocco ", *La poesia tardoantica. Tra retorica, teologia e politica*. Atti del V Corso della Scuola superiore di archeologia e civiltà medievali presso il Centro di cultura scientifica E. Majorana, Erice (Trapani) 6-12 décembre 1981, Messine, 1984, p. 75-102.

HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA FRANCE, par les Bénédictins de Saint-Maur, Paris, 1733-1763, rééd. 1865-1898, t. 2, p. 469-473 (Paulin de Périgueux), t. 3, p. 464-491 (Venance Fortunat).

HOLTZ Louis, " La survie de Virgile dans le Haut Moyen Age ", *Présence de Virgile*, Actes du colloque des 9, 11 et 12 décembre 1976, Paris, 1978, p. 209-222.

HUBER Anton, *Die poetische Bearbeitung der Vita S. Martini des Sulpicius Severus durch Paulinus von Périgueux*, Phil. Diss., Kempten, 1901.

HUDSON-WILLIAMS A., " Vergil and the Christian Latin Poets ", *V. S. Lectures* n° 79, *PVS* 6, 1966-67, p. 11-21.

JANES Dominic, *God and Gold in Late Antiquity*, Cambridge, 1998.

JANSON Tore, *Latin Prose Prefaces : Studies in Literary Conventions*, Stockholm, 1964.

JUNOD-AMMERBAUER Helena, *Studien zur Vita Sancti Martini des Venantius Fortunatus*, dissertation, Vienne, 1966.

– " Le poète chrétien selon Paulin de Nole, l'adaptation des thèmes classiques dans les *Natalicia* ", *REAug*, t. 21, 1975, p. 13-54.

KARTSCHOKE D., *Bibeldichtung, Studien zur Geschichte der epischen Bibelparaphrase von Juvencus bis Otfrid von Weissenburg*, Munich, 1975.

KOEBNER Richard, *Venantius Fortunatus, seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merowingerreiches,* Leipzig, 1915.

KOHLWES Kl., *Christliche Dichtung und stilistische Form bei Paulinus von Nola*, Bonn, 1979.

KÜHLMANN Wilhelm, *Katalog und Erzählung, Studien zu Konstanz und Wandel einer literarischen Form in der antiken Epik*, Fribourg-en-Brisgau, 1973.

LABRIOLLE Pierre de, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3e éd. revue et augmentée par G. Bardy, Paris, 1947, t. 2, p. 566-574 (Sulpice Sévère), p. 756-761 (Venance Fortunat).

LAUSBERG Heinrich, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft,* 2 vol., Munich, 1960 (2e éd.).

Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, IIIe-XIIIe siècles, colloques internationaux du Centre national de la recherche scientifique, n° 604, Paris [ENS] 9-12 mars 1981 (Actes publiés sous la dir. de Jean-Marie Leroux), Paris, 1984.

Le texte et ses représentations, Etudes de littérature ancienne, 3, PENS, Paris, 1987.

LOEFSTEDT Einar, *Syntactica. Studien und Beiträge zur historischen Syntax des Lateins*, Lund, t. 1, 1928, t. 2, 1956.

– *Late latin,* Oslo, 1959.

LONGPRÉ André, " L'étude de l'hexamètre de Venantius Fortunatus ", *CEA*, V, 1976, p. 45-58.

LOYEN André, *Sidoine Apollinaire et l'esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l'Empire*, Paris, 1943.

LUONGO G., *Lo specchio dell'agiografo. S. Felice nei carmi XV e XVI di Paolino di Nola*, Naples, 1992.

MADELÉNAT Daniel, *L'épopée,* Paris, 1986.

MALSBARY Gerald Henry, *The Epic Hagiography of Paulinus of Périgueux,* thèse, Université de Toronto, 1987, exemplaire dactylographié.

– " Vergilian Elements of Christian Poetic Language : the Adaptations of Vergil's *Aeneid* 2, 6 by Paulinus of Nola, Paulinus of Pella and Paulinus of Périgueux ", *Eulogia*, *Mélanges A.A.R. Bastiaensen*, Instrumenta Patristica 24, La Haye, 1991, p. 175-182.

MANDOUZE André, " De l'unicité d'une notion à un pluralisme de fonctions ", *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome " La Sapienza ", Rome, 27-29 octobre 1988, Ecole française de Rome, 1991, p. 81-89.

MANITIUS Max, " Zu spätlateinischen Dichtern ", *Z.Ö.G.*, 37, 1886, p. 99, p. 250-254, p. 400-406.

– " Poetae christiani minores, *CSEL* 16, 1 ", compte rendu dans *Wochenschrift für klassische Philologie*, 1888, t. 37, col. 1133-1138.

– *Geschichte der christlich-lateinischen Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts,* Stuttgart, 1891, p. 226-232 (Paulin de Périgueux), p. 438-470 (Venance Fortunat).

– *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, ersten Band, von Justinian bis zur Mitte des zehnten Jahrhunderts, Munich, 1911, réimpr. 1959, p. 170-181 (Venance Fortunat).

MARROU Henri-Irénée, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958[4].

– *Décadence romaine ou antiquité tardive ? IIIe - VIe siècle*, Paris, 1977.

– *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, t. 2, *Le monde romain*, Paris, 1981[7] (1ère éd. 1948).

– *L'Eglise de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris, 1985 (extrait de *Nouvelle histoire de l'Eglise*, Paris, 1963).

MARTINDALE John Robert, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2, a.d. 395-527, Cambridge, 1980.

MESLIN Michel, *Le merveilleux, l'imaginaire et les croyances en Occident*, Paris, 1982.

MEYER W., " Zur Geschichte des griechischen und lateinischen Hexameters ", *S.B.A.W.*, 1884, p. 1076-1078.

– *Der Gelegenheitsdichter Venantius Fortunatus*, *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, neue Folge, IV, 5, Berlin, 1901.

MICHEL Alain, " A propos de Nisus et Euryale : un lieu commun philosophique chez Virgile ", *REL*, 37, 1959, p. 39-40.

MOHRMANN Christine, " La langue et le style de la poésie latine chrétienne ", *REL*, 25, 1947, p. 280-297 (= *Etudes sur le latin des chrétiens*, I, Rome, 1961, p. 151-168).

MORA-LEBRUN Francine, *L'*Enéide *médiévale et la chanson de geste*, Paris, 1994.

MORICCA Umberto, " Obseruatorum in aliquot Orientii et Pauli Petricordiensis carminum locos specimen ", *Didaskaleion*, II, 1927, p. 31-33.

– " Venanzio Fortunato ", *Didaskaleion*, III, 1927, p. 55-115.

MOUSSY Claude, " L'imitation de Stace chez Dracontius ", *ICS*, 14, 1 et 2, 1989, p. 425-433.

NAZZARO A. V., " Intertestualità biblico-cristiana e classica in scritti poetici di Venanzio Fortunato ", *Venanzio Fortunato tra Italia e Francia,* Atti del Convegno internazionale di studi, Valdobbiadene 17 mai – Trévise 18-19 mai 1990, Trévise, 1993, p. 99-135.

NEUBOURG L. DE, *La base métrique de la localisation des mots dans l'hexamètre latin*, Bruxelles, 1986.

NORBERG Dag, *Introduction à l'étude de la versification latine médiévale*, Stockholm, 1958.

NORDEN Eduard, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, 2 vol., Leipzig, Teubner, 1918-1923[4] (1ère éd. 1898), réimpr. 1958.

OTIS Brooks, *Vergil, a Study in Civilized Poetry*, Oxford, 1963.

– *Ovid as an Epic Poet*, Cambridge, 1966.

PERNOT Laurent, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, t. 1 et 2, Paris, 1993.

PIETRI Charles, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 2 vol., Rome, 1976.

– " L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens : du témoin à l'intercesseur ", *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome " La Sapienza ", Rome, 27-29 octobre 1988, Ecole française de Rome, 1991, p. 15-36.

PIETRI Luce, *La ville de Tours du IVe au VIe siècle*, Ecole française de Rome, 1983.

– " Une nouvelle édition de la sylloge martinienne de Tours ", *Francia*, vol. 12, 1984, p. 621-631.

– " Culte des saints et religiosité politique dans la Gaule du Ve et du VIe siècle ", *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome avec le concours de l'Université de Rome " La Sapienza ", Rome, 27-29 octobre 1988, Ecole française de Rome, 1991, p. 353-369.

PITA José Manuel Andrade, *Le Greco*, Paris, 1983.

POINSOTTE Jean-Michel, " Aspects de la survie d'Horace dans la poésie latine chrétienne (IIIe-Ve siècles) ", *ACD*, 21, Debrecen, 1993, p. 141-162.

POULIN Joseph-Claude, *L'idéal de sainteté dans l'Aquitaine carolingienne, d'après les sources hagiographiques (750-950)*, Laval (Québec), 1975.

QUASTEN Johannes, *Initiation aux Pères de l'Eglise,* sous la direction de A. Di Berardino, trad. fr. de J. P. Bagot, vol. 4, *Les Pères latins,* Paris, 1986.

QUESNEL Solange, *Présentation, édition, traduction et commentaire de la* Vita Martini *de Venance Fortunat, livre I*, doctorat de 3e cycle, Lille III, 1976, exemplaire dactylographié.

– " La *Vita Martini* de Fortunat : une conception de la *retractatio* poétique ", *Au Miroir de la Culture Antique, Mélanges Marache*, Université Rennes II, 1992, p. 393-407.

RABY F.J.E., *A History of Christian Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, 2e éd., Oxford, 1953, p. 82 (Paulin de Périgueux) et p. 86 à 95 (Venance Fortunat).

RAPISARDA Agata, " Sopra alcune lezioni della Vita Martini di Paolo di Petricordia ", *Athenaeum*, 1921, p. 124-127.

RÉAU Louis, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 3, *Iconographie des saints*, Paris, 1958.

REYDELLET Marc, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Ecole française de Rome, 1981.

– " Venance Fortunat et l'esthétique du style ", *Haut Moyen Age : culture, éducation et société*, *Mélanges P. Riché,* La Garenne-Colombes, 1990, p. 69-77.

– " *Cor* et *lingua* d'Aulu-Gelle à Venance Fortunat ", *Au Miroir de la Culture Antique, Mélanges R. Marache*, Université Rennes II, 1992, p. 409-416.

– " La conversion des juifs de Clermont en 576 ", *De Tertullien aux Mozarabes*, *Mélanges J. Fontaine*, Paris, 1992, t. 1, p. 371-379.

RICHÉ Pierre, *Education et culture dans l'Occident barbare, VIe-VIIIe s.*, Paris, 1973[3].

– *Les écoles et l'enseignement dans l'Occident chrétien de la fin du Ve siècle au milieu du XI^e^siècle*, Paris, 1979.

RICŒUR Paul, *Temps et récit*, t. III, *Le temps raconté*, Paris, 1985.

ROBBINS F. E., *The Hexaemeral Literature, a Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago, 1912.

ROBERTS Michael, *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity,* Liverpool, 1985.

– *The Jeweled Style, Poetry and Poetics in Late Antiquity*, Ithaca et Londres, 1989.

– " St Martin and the Leper : Narrative Variation in the Martin Poems of Venantius Fortunatus ", *Journ. Med. Latin*, 4, 1994, p. 82-100.

– " Martin Meets Maximus : The Meaning of a Late Roman Banquet ", *REAug*, 41, 1995, p. 91-111.

ROGER Maurice, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, 1ère éd., Paris, 1905, rééd. Hildesheim, 1968.

ROUSSELLE Aline, " Du sanctuaire au thaumaturge : la guérison en Gaule au IVe siècle ", *Annales E.S.C.*, 1976, p. 1085-1107.

– *Croire et guérir, la foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1990.

SABBAH Guy, " De la rhétorique à la communication politique : les Panégyriques latins ", *BAGB*, 1984, p. 363-388.

SCHANZ Martin, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, Vierter Teil, Zweiter Band, par M. Schanz, G. Hosius et G. Krueger, Munich, 1920, réimpr. 1959, p. 376-378 (Paulin de Périgueux).

SCHEID John, SVENBRO Jesper, *Le métier de Zeus, mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, 1994.

SCHICHO J., *C. Vettius Aquilinus Juvencus*, *Untersuchungen zur poetischen Kunst des ersten christlichen Epikers*, Diss., Graz, 1987.

SCHOEKEL Alonso, art. " Poésie hébraïque ", *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, t. 8, Paris, 1972, col. 47-90.

SPITZMULLER Henry, *Poésie latine chrétienne du Moyen Age, IIIe-XVe siècle,* Paris, 1971.

SPRINGER Carl P.E., *The Gospel as Epic in Late Antiquity, the Paschale Carmen of Sedulius*, Leyde, 1988.

STANCLIFFE Clare, *St. Martin and his Hagiographer, History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford, 1983.

STEIN Ernest, *Histoire du Bas-Empire*, éd. française par Jean-Rémy Palanque, t. 1, *De l'Etat romain à l'Etat byzantin (284-476)*, Paris, 1959.

TARDI D., *Fortunat, étude sur un dernier représentant de la poésie latine dans la Gaule mérovingienne*, Paris, 1927.

TESTARD Maurice, " Juvencus et le sacré dans les *Euangeliorum libri IV* ", *BAGB*, 1990, 1, p. 3-31.

THIERRY Augustin, *Récits des temps mérovingiens*, Paris, Furne et Cie, t. 2, 1864[8].

THOMAS Joël, *Structures de l'imaginaire dans l'Enéide*, Paris, 1981.

– *L'imaginaire de l'espace et du temps chez les Latins*, Perpignan, 1988.

– " De l'ordalie à l'initiation : le voyage d'Enée ", *Latomus*, t. 48, fasc. 1, 1989, p. 36-44.

THOMAS Paul, " Obseruationes ad scriptores latinos ", *Mn*, III, 49, 1921, p. 70 " Ad Paulinum Petricordiensem ".

THILL Andrée, *Alter ab illo. Recherches sur l'imitation dans la poésie personnelle à l'époque augustéenne*, Paris, 1979.

THRAEDE Klaus, art. " Epos ", *RLAC*, 5, Stuttgart, 1962, col. 997-1043.

TORDEUR Pol, *Recherches sur l'hexamètre latin d'Ennius à Sidoine Apollinaire (fréquence et localisation des types de mots)*, Bruxelles, 1985.

UYTFANGHE Marc Van, “ La controverse biblique et patristique autour du miracle et ses répercussions sur l’hagiographie dans l’Antiquité tardive et le haut Moyen Age latin ”, *Hagiographie, cultures et sociétés IVe-XIIe siècles*, Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979), Paris, 1981, p. 205-233.

– “ L’empreinte biblique sur la plus ancienne hagiographie occidentale ”, *Le monde latin antique et la Bible, BTT 2*, Paris, 1985, p. 565-610.

– “ Le culte des saints et l’hagiographie face à l’Ecriture : les avatars d’une relation ambiguë ”, *Santi e demoni nell’alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Atti della XXXVI Settimana di studio sull’alto medioevo, Spolète 7-13 avril 1988, Spolète, 1989, p. 155-202.

– “ L’essor du culte des saints et la question de l’eschatologie ”, *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Actes du colloque organisé par l’Ecole française de Rome avec le concours de l’Université de Rome “ La Sapienza ”, Rome, 27-29 octobre 1988, Ecole française de Rome, 1991, p. 91-107.

– “ L’hagiographie : un “ genre ” chrétien ou antique tardif ? ”, *AB*, 111, 1993, p. 135-188.

Venanzio Fortunato, tra Italia e Francia, Atti del Convegno Internazionale, Valdobbiadene 17 mai-Trévise 18-19 mai 1990, Trévise, 1993.

VERMEULEN E., *Aspecten van de poetische techniek van Paulinus van Périgueux, bestudeerd in zijn de Vita S. Martini, libri I-III*, dissertation, Louvain, 1966, exemplaire dactylographié.

WEBER Dom Robert, *Le Psautier romain et les autres anciens psautiers latins*, Cité du Vatican, 1953.

WEIDMANN Clemens, “ Zu den Quellen des Paulinus von Petricordia ”, *WS*, 104, 1991, p. 169-182.

WEYMAN Carl, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Munich, 1926, p. 140-141 (Paulin de Périgueux) et 166-168 (Venance Fortunat).

WILKINSON Lancelot Patrick, *Golden Latin Artistry*, Cambridge, 1963.

WILLIAMS Gordon, *Change and Decline*, *Roman Literature in the Early Empire*, Berkeley, 1978.

WILLIS J. A., “ Venantius Fortunatus Iuuenalis lector ”, *Mn*, t. 41, 1988, p. 122-123.

WITKE Charles, *Numen Litterarum. The Old and the New in Latin Poetry from Constantine to Gregory the Great*, Leyde, 1971.

WOPKENS Thomas, *Adversaria critica*, éd. Frotscher, vol. 2, Leipzig, 1835.

ZARINI Vincent, “ La préface de la *Johannide* de Corippe ”, *REAug*, 32, 1986, p. 74-91.

ZEEGERS-VANDER VORST Nicole, *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle*, Louvain, 1972.

INDEX

I. – AUTEURS ET TEXTES ANCIENS ET MÉDIÉVAUX

Le nombre entre parenthèses renvoie à la page, que le passage visé figure dans le texte ou en note. L'index ne tient pas compte, pour la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, celle de Paulin de Périgueux et celle de Venance Fortunat, des tableaux synoptiques des pages 90 à 110, ni de la liste des passages parallèles (pages 247-251).

ACHILLE TATIUS, *Roman de Leucippé et Clitophon*, I, 15, 2-8 (134).

ALCUIN (10) (71) ; *Epist.*, 243, 7 (180) ; *De uita sancti Martini Turonensis*, 1 (212).

ALDHELM (71).

AMBROISE (117) (227) ; *De Nabuthae*, VI, 28 (193) ; *De uirginitate*, I, 1, 2 (41) ; *In psalm.*, 118 (209) ; *Serm.*, 22, 42, 1 (209).

AMMIEN MARCELLIN (207).

APOLLINAIRE DE LAODICÉE (fils) (112).

APULÉE, *Métamorphoses*, IV, 4, 1 (191) ; IV, 10, 1 (191) ; IV, 19, 3 (191) ; V, 6, 1 (191) ; V, 7, 4 (191) ; IX, 7, 2 (191).

ARATOR (61) (66) (164) (193) ; *De actibus Apostolorum* (82-84) (124) ; I, 37 (141).

ARCHILOQUE (187).

ARISTOTE, *Poétique*, 9, 1451b (158).

ATHANASE (229) ; *Vita Antonii*, 1 (203) ; 6 (225) ; 74, 4 (243).

AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, V, 23, 235 (194) ; V, 26, 239 (168) ; IX, 4, 98 (176) ; XV, 22, 107 (43) ; *Confessions* (208) ; I, 13, 20 (161) ; I, 13, 21 (170) ; I, 17, 27 (76) ; III, 6, 11 (170) ; X, 8, 12 (161) ; *De doctrina christiana*, 4, 25, 55 (123) (135) ; *Sermons*, 186, 1, 1 (137).

AUSONE (52) (171) ; *Cento nuptialis* (190) ; 3, 491 (151) ; 287, 7 (205) ; 416, 1 (25) ; *Moselle*, 259-266 (134-135).

AVIT, *De spiritalis historiae gestis* (83-84) ; I, 193-257 (133) ; IV, 429-492 (133) ; IV, 520-521 (138) ; V, 424 (141) ; V, 526-703 (133).

BÈDE LE VÉNÉRABLE, *De orthographia* (192).

CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, VII, 7, 3 (193).

CATULLE (163) ; 3, 18 (165) ; 17, 13 (135) ; 46, 7 (165) ; 64, 68 (165) ; 64, 331 (165) ; 64, 364 (236) ; 66, 23 (165).

CICÉRON (69) (71) (170) ; *Atticus*, 2, 20, 3 (25) ; 6, 8, 1 (44) ; *Brutus*, 12, 47 (74) ; 307 (78) ; 325 (133) ; *De diuinatione*, I, 31, 66 (52) ; *De inuentione*, I, 16, 22 (44) ; *De natura deorum*, 2, 120 (60) ; *De oratore*, I, 16, 70 (82) ; I, 34, 154 (72) (75) ; III, 26, 104 (81) ; *De republica*, VI, 24, 26 (78) ; *Orator* I, 1 (40)(44) ; *Verrines*, IV, 48, 106 (133) ; 49, 108 (135).

Ciris (162).

CLAUDIEN (124) (163) ; *Carm. min.*, 25 (*Epithalamium Palladio et Celerinae*), 27 (168) ; *Carm. min.*, 53 (*Gigantomachie*), 1 (180) ; *Cons. Stil.*, III, 299 (168) ; *III cons. Hon.* (VII), 96 (168) ; *III cons. Hon.* (VII), 97 (168) ; *III cons. Hon.* (VII), 143 (168) ; 183 (168) ; *IV cons. Hon.* (VIII), 118 (168) ; *Contre Eutrope*, I, 304 (69) ; I, 405 (168) ; II, *Praefatio*, 1 (168) ; *Contre Rufin*, II, 44 (168) ; *De bello pollentino siue gothico* (XXVI), 506 (168) ; *Epithalamium de nuptiis Honorii Augusti* (X), 111 (165) ; *Rapt de Proserpine*, I, 175 (157) ; I, 177 (166) ; I, 185 (168-169) ; I, 220 (168) ; I, 258 (168) ; II, 86 (168).

CLAUDIUS MARIUS VICTORIUS (84) ; *Alethia*, I, 223-251 (133) ; II, 455-481 (133) ; III, 273-274 (138).

CORIPPE, *Johannide*, *Préface*, 13-14 (43) ; *Panégyrique de Justin II* (189).

CYPRIANUS GALLUS, *Heptateuque* (84) : *Genèse*, 50-63 (133) ; 243-249 (133) ; 916 (232) ; 922 (141) ; *Exode*, 485-500 (133) ; 570 (232).

CYPRIEN (227) (229).

DAMASE, *Epigrammata*, *Carmen* 59, *Elogium S. Felicis*, 1 (129).

DRACONTIUS (84) (164) ; *De laudibus Dei*, I, 180-205 (133) ; II, 160 (167) ; II, 369-407 (133) ; II, 590-593 (167) ; II, 794-818 (133) ; *Romulea*, VIII, 385-393 (167) ; X, 105 (167) ; *Tragédie d'Oreste*, 41 (167) ; 820 (167).

ELFRIDE D'YORK (10).

ENNODE (193) ; *Opusc. III*, *Vie d'Epiphane* (24).

ENNIUS (72) (161).

EPICURE (78).

ESOPE, *Fables* (76).

EVAGRE D'ANTIOCHE (203).

FAUSTE DE RIEZ (16).

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *De uita sua*, 270-273 (18).

GRÉGOIRE DE TOURS (39) (41) (112) (182-183) ; *De uirtutibus sancti Iuliani*, 18 (193) ; *De uirtutibus sancti Martini*, I, 2 (14) (19) (110) (112) ; I, 31 (193) ; *Historiarum libri decem* (213) ; *Préface* (35) ; II, 15 (22) ; III, 10 (144) ; IV, 46 (193) ; V, 11 (158) ; V, 47 (218) ; VI, 36 (193) ; VIII, 22 (193) ; IX, 30 (37) ; X, 31 (19) (36) ; *In gloria confessorum* (86) ; *Vita Leobardi*, *Préambule*, (207).

GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélies sur Ezéchiel*, II, 3 (67) ; *Dialogues*, II, *Vie et miracles du vénérable abbé Benoît*, *Prologue*, 1 (151) (212).

GUIBERT DE GEMBLOUX (10) (120) ; *Lettres* 14 (15).

HÉSIODE (51).

HILAIRE (90-91) (118-120) (126) (145-146) (180-181) (218) ; *De trinitate*, 3, 32 (206) ; *Hymnes*, I, 71 (64) ; *In psalm.*, 1, 16 (209) ; *Sur Matthieu*, 29, 2 (152).

HILARIUS (193).

HOMÈRE (51) (54) (56) (76) (112) (168) (170) ; *Iliade*, II, 211-212 (52) ; II, 488-490 (48) (193).

HORACE (163-165) ; *Art poétique*, 14-18 (133) ; 15-18 (66) ; 17 (65) ; 343-344 (57) ; *Epîtres*, I, 19, 44 (59) ; I, 20 (62) ; *Odes*, I, 1, 19-24 (60) ; I, 7, 1-14 (52) ; III, 1, 2-4 (42) ; IV, 15, 3-4 (64) ; *Satires*, I, 5, 51-54 (51) ; II, 3, 11 (187).

Inscriptiones graecae, XIV, 2000 (51).

Inscriptiones latinae selectae, 1, 2949 (168).

ISIDORE DE SÉVILLE, *De differentiis uerborum*, 498 (192) ; *De uiris illustribus*, II, 1-2 (129) ; *Etymologies*, II, 21, 16 (192).

JÉRÔME, *De uiris illustribus*, 84 (85) ; *Ezéchiel*, 12 (44) ; *Lettres*, 7, 1 (25) ; 53 (190) ; 70 (57) (86) ; 81, 1, 3 (77) ; 133, 3, 7 (59) ; *Praefatio in libros Samuel et Malachim* (68) ; *Vita Pauli*, 4 (193).

JUVÉNAL (163) (165) ; 3, 61 (166) ; 3, 316 (167) ; 10, 45 (236) ; 10, 252 (69).

JUVENCUS, *Euangeliorum libri quattuor* (56) (82-85) (107) (112) (124) (163) (173) (201) (226) ; *Préface*, 6 (227) ; 9-10 (54) (70) ; 10 (58) ; 19 (64) ; 24 (243) ; 25-26 (43) ; 25-27 (54) ; II, 62 (243) ; II, 739-740 (128) ; III, 409 (243) ; IV, 644 (154-155) ; IV, 802-805 (86).

LACTANCE (187) (193) ; *Institutions divines*, I, 5, 11 (201) ; I, 11, 34 (170) ; V, 1, 10 (59).

LIVIUS ANDRONICUS (161).

LUCAIN (107) (163) ; *Pharsale*, I, 18 (156) ; V, 436-438 (156).

LUCRÈCE, I, 25 (64) ; 69 (45) ; 276 (45) ; 936-947 (58) ; III, 3-4 (78) ; III, 1032 (45) ; IV, 543 (45) ; V, 55-56 (78).

MACROBE *Somnium Scipionis*, 1, 15, 19 (157).

MARTIAL, *Epigrammes*, I, 4, 8 (48) ; V, 21, 1 (210) ; V, 34, 5-6 (131) ; VIII, 3, 21-22 (61) ; XI, 3, 8 (61).

MÉNANDRE (187).

NONNOS DE PANOPOLIS (82).

ORENS D'AUCH, *Commonitorium* (82-84) ; II, 417-418 (15).

OROSE (193) ; 7, 35, 18 (168).

OVIDE (105) (107) (154) (193) ; *Amours* (162) ; III, 6, 33 (210) ; *Art d'aimer* (162) ; I, 181-190 (151) ; I, 770 (65) ; II, 704-705 (51) ; III, 309 (236) ; III, 748 (65) ; *Fastes* (162) ; *Héroïdes* (162) ; 20, 244 (25) ; *Métamorphoses* (124) (162) (165) ; I, 315 (166) ; I, 138 (166) ; I, 674 (198) ; IV, 34 (69) ; IV, 245 (166) ; V, 7 (166) ; VI, 54 (69) ; VI, 203 (45) ; VII, 847 (135) ; VIII, 478 (141) ; IX, 582 (166) ; IX, 583 (155) ; X, 465 (141) ; XI, 330 (45) ; XIV, 537 (45) ; XV, 342-345 (166) ; *Pontiques* (162) ; *Remèdes à l'amour* (162) ; *Tristes* (162) ; I, 1 (62) ; I, 2, 25 (45) ; III, 13 (156) ; III, 14, 37 (187) ; III, 203 (156) ; V, 7, 57-58 (30).

PAUL DIACRE, *De gestis Langobardorum*, II, 13 (30).

PAULIN DE NOLE (14-16) (34) (49) (52) (56-57) (89) (94) (96) (134) (163) (193) (223) ; *Lettres*, 4, 2 (209) ; 5, 4 (238) ; 12, 4 (238) ; 22, 3 (174) ; 29, 1 (69) ; 29, 14 (26) ; 42, 5 (50) ; *Poèmes* : 6, 14-16 (43) ; 6, 18-19 (58) ; 10, 19-26 (52) ; 10, 42-46 (53) ; 10, 174-177 (144) ; 11, 38-39 (171) ; 15, 32-33 (50) ; 15, 36-38 (41) ; 15, 45-46 (55) ; 15, 284 (152) ; 16, 295 (154) ; 18, 46-48 (63) ; 18, 260 (180) ; 21, 34-35 (194) ; 21, 355-357 (238) ; 27, 192-193 (63) ; 27, 222 (191) ; 27, 241-242 (50) ; *Natalicia* (47) (123) (241).

PAULIN DE PELLA, *Eucharisticos*, 303 (194) ; 306-309 (194).

PAULIN DE PÉRIGUEUX :

Vita Martini :

Prologue (21-23) (26-28) (41) (45) (78) (81) (123) ;

Livre I : 1-10 (122) ; 4-7 (231) ; 8 (124) ; 8-10 (228) ; 9-10 (16) ; 10 (131) ; 10-12 (204) ; 12 (205) ; 13-15 (83) (131) (206) ; 16 (137) ; 18 (209) ; 23 (131) ; 25 (131) ; 29-32 (222) ; 30 (222) ; 35 (208) ; 39-42 (209) ; 44 (137) ; 45-49 (222) ; 54-55 (222) ; 61-99 (148-159) ; 63 (155) (166) ; 69-72 (232) ; 75 (166) ; 90-91 (222) ; 91-94 (227) ; 92-93 (154) ; 104 (191) ; 106-107 (222) ; 116-118 (222) ; 126 (131) ;

127 (191) ; 135 (137) ; 140 (125) ; 148 (124) ; 151 (189) ; 155 (124) ; 168-169 (173) ; 179 (124) ; 179-180 (175) ; 179-190 (118) ; 191-192 (126) ; 198 (124) ; 198-199 (126) ; 204 (175) (195) ; 213 (124) (177) ; 214 (173) ; 217 (175) ; 223-226 (226) ; 226-227 (179) (189-190) ; 228-237 (119) ; 231 (222) ; 232-235 (137) (222) ; 249 (124) ; 251-252 (181) (189) ; 265 (129) ; 269 (166) ; 278 (191) ; 285 (125) ; 294 (124) ; 298-306 (52) ; 298-316 (53) (170) ; 307-316 (222) ; 313 (124) ; 315-316 (48) ; 319 (131) ; 322-324 (132) ; 325-330 (180) (189-190) ; 329 (181) (189) ; 329-336 (132) ; 337 (191) ; 364 (17) ; 368-372 (130) ; 378-379 (174) (188) ; 380 (189) ;

Livre II : 5 (196) ; 6 (44) (47) ; 12-14 (64) ; 20 (187) ; 20-22 (176) ; 75-78 (225) ; 79 (195) ; 84-155 (169) ; 94-111 (133) ; 97 (175) ; 118 (192) ; 145 (165) ; 146-147 (128) ; 156-161 (80) ; 162 (179) ; 163 (193) ; 201 (199) ; 204 (191) ; 209 (193) ; 224-227 (127) ; 227-228 (128) ; 250 (136) ; 250-255 (128) ; 260 (199) ; 290 (191) ; 296 (195) ; 296-297 (175) (190) ; 378-380 (180) ; 379 (189) ; 402 (189) ; 407 (189-190) ; 408 (166) (190) ; 416 (166) ; 429-430 (128) ; 442 (188) ; 458 (209) ; 472 (165) ; 479 (137) ; 512 (209) ; 539-544 (128) ; 548 (209) ; 551-552 (174) (188) ; 556 (209) ; 573-601 (210) ; 617-618 (47) ; 619 (222) ; 619-636 (139) ; 624-626 (232) ; 633 (179) ; 637 (222) ; 637-638 (223) ; 641-643 (223-224) ; 641-650 (222) ; 645 (17) ; 657 (168) ; 660 (165) ; 673 (25) ; 677 (222) ; 699-702 (15) (49) (222-223) ;

Livre III : 1-3 (44) ; 1-8 (47) ; 6-8 (57) ; 9-134 (116) (215) ; 10 (209) ; 19-25 (215) ; 24 (189) (191) ; 26-31 (215) ; 31 (209) (214) ; 32-38 (216) ; 40 (209) ; 81 (188) ; 90-113 (133) ; 109 (187) ; 133 (222) ; 137 (179) ; 144-151 (128) ; 157 (188) ; 164 (175) ; 234-236 (194) ; 254 (222) ; 260-265 (128) ; 261 (45) ; 267 (130) ; 363 (222) ; 363-366 (222) ; 363-410 (116) ; 389-410 (211) ; 409 (188) ; 411-420 (223) ; 411-442 (222) ; 416-417 (212) ; 421-430 (211) ; 441 (168) ;

Livre IV : 1 (77) ; 1-4 (25) (42) ; 1-20 (47) ; 7-8 (45) (79) (86) ; 9-13 (59) ; 14-20 (60) ; 88 (195) ; 88-89 (178) (188) ; 92-95 (223) ; 100 (165) ; 108 (209) ; 148-149 (128) ; 216-217 (189) ; 235 (209) ; 237 (191) ; 245-253 (53) ; 246 (53) ; 248-253 (170) ; 252-253 (54) ; 292-297 (128) ; 300 (209) ; 322 (191) ; 345-346 (47) ; 357 (165) ; 374 (209) ; 384 (222) ; 384-394 (223) ; 413-418 (230) ; 424 (129) ; 458 (214) ; 464-465 (128) ; 488 (44) ; 488-489 (45) ; 488-496 (47) (222) ; 491-492 (45) ; 494 (214) ; 506 (166) ; 540-541 (128) ; 554-579 (133-134) ; 580-581 (48) ; 594-596 (128) ; 616 (214) ; 624 (166) ; 640-663 (119) ; 659 (214) ; 664-673 (222) ;

Livre V : 1 (214) ; 1-5 (47) ; 1-17 (47) ; 1-18 (128) ; 2 (45) ; 2-3 (45) ; 8 (193) ; 25-33 (232) ; 77-80 (137) ; 83 (191) ; 101-103 (128) ; 101-151 (228) ; 108-120 (229) ; 195-213 (42) ; 201-203 (23) ; 205 (129) ; 253-257 (128) ; 257-294 (133) ; 329 (188) ; 331 (193) ; 398-400 (47) ; 400 (214) ; 433-435 (128) ; 436-458 (133) ; 452 (165) ; 460 (214) ; 462 (189) (191) ; 475 (168) ; 480-487 (47) ; 481 (214) ; 481-482 (45) ; 484 (78) ; 486-487 (46) ; 488-489 (45) ; 492 (129) ; 500 (214) ; 526-529 (125) ; 530 (129) ; 533 (129) ; 534-544 (133) ; 547 (129) ; 557 (168) ; 566-581 (133) ; 576 (168) (222) ; 612-615 (227) ; 619-625 (133) ; 637-650 (128) (222) (224) ; 640 (214) ; 648 (214) ; 660 (129) ; 668 (135) ; 678-683 (134-136) ; 682 (165) ; 688 (222) ; 688-694 (135) (222) (227) ; 695-698 (130) ; 709-731 (213) ; 736-740 (128) ; 740-771 (133) ; 775-779 (222) ; 787-798 (128) ; 793-795 (48) ; 800-821 (133) ; 824 (214) ; 840 (214) ; 871-873 (77) (222) (224) ;

Livre VI : 1 (45) ; 1-4 (27) ; 5 (168) ; 18 (214) ; 22 (222) ; 24 (28) ; 28 (27) ; 106 (222) ; 106-151 (20) ; 111-114 (20) ; 119 (191) ; 121-123 (21) ; 121-125 (218) ; 145-146 (21) ; 147-149 (173-174) ; 205 (214) ; 218-264 (20) ; 258 (189) ; 292 (214) ; 301 (27) ; 337 (193) ; 337-350 (48) (53) (170) ; 343 (214) ; 455 (191) ; 470 (214) ; 486 (165) ; 500-501 (61) ; 501 (45) ; 506 (27) ;

Carmina Minora :

Prologue (17) (20) (22-23) (25) (41) ;

De orantibus (19) ;

De uisitatione nepotuli sui (19) ; 11 (45) ; 20 (20) ; 32 (25) ; 38 (27) ;

PÉLAGE (193).

PERSE (163).

PÉTRARQUE, *Eclogae*, 10, 311-326 (84).

PÉTRONE (163-164) (193) ; *Satiricon*, 118, 3 (161) ; 119, 20 (151).

PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonios de Tyane* (77-78).

PLATON (170) (187) ; *Ion* 530b (52) ; *Lois* 659e (59) ; *Phédon*, 60d-e (76) ; *Phèdre*, 267a (74).

PLAUTE (235).

PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, 33, 6 (192) ; 33, 48 (192) ; 33, 72 (192).

PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 4, 16, 3 (25) ; 7, 9, 2-6 (74-75) ; 7, 9, 5 (77) (80) ; 7, 9, 9 (76).

PROBA (84) ; *Cento* (190) ; 82 (173).

PROPERCE (163) (165) ; I, 8, 5 (45) ; II, 10, 23-24 (47) (63) ; II, 13, 53 (236) ; II, 18, 9 (135) ; II, 34, 10 (166) ; IV, 6, 22 (166).

PROSPER D'AQUITAINE (164).

PRUDENCE (89) (163) ; *Apothéose*, 55-67 (178) ; 173-174 (237) ; 477 (45) ; 596 (67) ; *Cathemerinon*, II, 76 (165) ; III, 196 (191) ; IV, 46 (199) ; IV, 57 (198) ; VII, 116-117 (165) ; IX, 7 (64) ; XI, 13-16 (237) ; *Contre Symmaque*, I, 595-596 (25) ; I, 656-657 (46) ; II, 301 (154) ; *Hamartigenia*, 257 (193) ; *Peristephanon* (83-84) (241) ; I, 12 (214) ; II, 553-560 (217) ; II, 579 sv. (214) ; III, 24-25 (151) ; V, 233-234 (176) (187) ; VI, 145 (214) ; X, 835 (214) ; XI, 165 (166) ; XIII, 106 (214) ; *Psychomachie* (153) (236) ; 1 (180) ; 32-33 (174) ; 384 (137) ; 820 (165).

PSEUDO-CALPURNIUS, *Eloge de Pison*, 219-221 (192).

QUINTILIEN, *Institution oratoire* (71) (72) ; *Proœmium* 4 (55) ; I, 4, 18 (77) ; I, 9, 2 (73) (80) (83) ; III, 1, 4 (59) ; IV, 1, 8 (44) ; IV, 2, 54 (128) ; IV, 3, 12 (133) ; V, 14, 30 (46) ; VIII, 5, 2 (140) ; VIII, 5, 6 (77) ; IX, 2, 10 (192) ; IX, 3, 25 (192) ; X, 1, 4 (73) ; X, 1, 27 (187) ; X, 1, 28 (57) ; X, 1, 48 (56) ; X, 5, 2 (75) ; X, 5, 4 (73-75) (77) (80-81) ; X, 5, 5 (73) ; X, 5, 7 (73) (80) ; X, 5, 8-11 (74) ; X, 5, 11 (80) ; XII, 10, 17 (113) ; XII, 10, 48 (140).

RABAN MAUR (71).

RICHER (10).

Rhétorique à Hérennius, I, 4, 7 (128).

SÉDULIUS (163) ; *Opus Paschale*, II (193) ; *Paschale Carmen* (73) (83-85) (112) (124-125) (134) (162) : *Lettre à Macédonius* (58) (85) (123) (217) ; I, 159 (138) ; I, 191 (138) ; I, 279 (189) ; II, 40 (137) ; II, 220 (125) ; II, 262 (138) ; II, 297 (189) ; III, 23 (125) ; III, 46 (125) ; III, 70 (125) ; III, 103 (125) ; III, 188 (138) ; III, 198 (138) ; IV, 39 (138) ; IV, 124 (138) ; IV, 149 (189) ; IV, 250 (138) ; IV, 290 (141) ; V, 82 (138) ; V, 138 (138) ; V, 182 (125) ; V, 232 (125) ; V, 251 (138) ; V, 408 (187).

SÉNÈQUE, *Consolation à Polybe*, 11, 5 (76) ; *Quaestiones naturales*, I, *Préface*, 6 (58) ; VI, 14, 1 (166) ; VI, 18, 4-5 (170) ; *Thyeste*, 364 (210).

SIDOINE APOLLINAIRE (16) (21) (163) (166) ; *Lettres* I, 1 (40) ; I, 7, 5 (25) ; II, 9, 5 (78) ; IV, 18, 4 (20) ; IV, 18, 5 (22) ; VII, 9 (21) ; VII, 9, 9 (214) ; VII, 9, 18 (212) ; VIII, 3, 1 (77) ; VIII, 11 (18) ; IX, 11, 6 (78) ; IX, 16, 2 (78) ; *Poèmes*, 5, 207-210 (146) ; 213-221 (169) ; 22, 6 (133) ; 24, 1-4 (62).

SILIUS ITALICUS 1, 262 (135) ; X, 116-117 (165) ; 16, 677 (151).

SIRICE, *Epist.*, 5, 2, 3 (207) ; 6, 1, 3 (207).

SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, V, 18 (112).

STACE (163) ; *Achilléide*, I, 161 (167) ; II, 7 (167) ; *Silves*, II, I, 48 (167) ; II, 7, 51 (42) ; V, 3, 159-161 (76) ; *Thébaïde*, I, 21

(151) (167) ; I, 209 (167) ; I, 309-310 (198) ; II, 670 (165) ; IV, 235 (154) ; V, 438 (154) ; VI, 541 (154) ; VII, 424 (167) ; IX, 492 (167) ; XI, 44 (167).

SUÉTONE, *Vita Vergili*, 23 (71).

SULPICE SÉVÈRE :

Chronique (103) ; II, 7, 6 (115) ; II, 28, 2 (115) ; II, 33, 3 (115) ;

Dialogues : I, 23, 4 (26) ; II, 1 (36) ; II, 1-2 (67) ; II, 2 (178) (195) ; II, 4, 1-3 (115) ; II, 6 (223) ; II, 7, 5 (230) ; II, 8, 1-5 (115) ; II, 8, 7 (129) ; II, 9, 5 (117) ; II, 12, 1-11 (119) ; II, 12, 11 (117) ; II, 13, 1-8 (117) ; II, 14, 1-4 (114) (117) ; III, 4, 1-7 (216) ; III, 5, 1-7 (115) ; III, 8, 5 (129) ; III, 11-13 (81) (213) (216) ; III, 13, 7 (115) ; III, 14, 2 (129) ; III, 14, 7-9 (117) ; III, 15, 4 (207) ; III, 15-16 (116) ;

Vita Martini :

Lettre de dédicace 5 (31) ; 6 (48) ;

1, 3-5 (169) ; 1, 7 (63) (124) ; 1, 8 (80) ; 1, 9 (121) (129) ; 2, 1 (118) (124) (204-205) ; 2, 2 (83) (208) ; 2, 3-8 (118) ; 2, 4 (208) ; 2, 5 (208-209) ; 2, 7 (142) ; 3 (67) ; 3, 1 (131) (208) ; 3, 1-2 (148) (150-159) ; 3, 2 (125) (231) ; 3, 3 (124) ; 3, 5 (131) ; 3, 5-6 (118) ; 4 (118) (207) ; 4, 1 (125) ; 4, 3 (208) ; 4, 6 (124) ; 4, 9 (153) ; 5, 1 (131) ; 5, 1-3 (118) ; 5, 3 (126) ; 5, 4 (195) ; 6, 1 (124) ; 6, 2 (225) ; 6, 3 (119) (136) ; 6, 5 (129) (131) ; 7, 1 (131) ; 7, 3 (132) ; 8, 1 (130-131) ; 8, 25 (29) ; 9, 1 (129) ; 9, 6 (195) (225) ; 10, 8 (69) ; 12 (136) ; 17, 1 (131) ; 17, 1-4 (210) ; 17, 5 (131) ; 18, 1 (125) ; 18, 3 (139) (232) ; 19, 3 (34) ; 20, 1-7 (215) ; 21, 1 (126) ; 21, 2 (131) ; 22, 5 (222) ; 23, 1 (130) ; 23, 8 (125) ; 24, 1-3 (114) ; 24, 4-8 (115) ; 25, 1, 5 (115) ; 25, 6 (222) ; 25, 7-8 (211) ; 26, 1-2 (211) ; 27, 1 (238) ;

Lettres, 1 (80) ; 2, 3 (237) ; 2, 8 (214) (238) ; 2, 19 (25).

SYMMAQUE (15).

TACITE (193) ; *Vie d'Agricola*, III, 3 (45).

TÉRENCE (235).

TERTULLIEN (188) (193) ; *Apologétique*, 7, 8 (201) ; *De exhortatione castitatis*, 13, 3 (184) ; *Praescr.*, 39, 3 (190).

TITE-LIVE, 4, 20, 2 (45) ; 4, 53, 11 (45).

ULPIEN, *Digeste*, 32, 52, 4 (24).

VARRON, *De lingua latina*, V, 113 (69).

VALERIUS FLACCUS, *Argonautica*, I, 219 (236) ; II, 409 (154) ; III, 118 (154).

VENANCE FORTUNAT :

De uirtutibus Hilarii, 2 (63) ;

Poèmes :

Préface (33) (54) (156) ; I, 5 (36) ; I, 5, 13-14 (178) ;

I, 15 (32) ; I, 15, 15-18 (216) ; I, 16 (32) ; I, 19, 13 (156) ; II, 2, 1 (64) ; II, 6, 13-16 (234) ; II, 7, 38 (142) ; III, 4-10 (32) ; III, 7, 51-54 (219) ; III, 11-12 (33) ; III, 13 (33) ; III, 22, 1-2 (41) ; III, 24-73 (37) ; III, 25, 1 (41) ; IV, 1, 7 (216) ; V, 1, 6 (170-171) ; V, 3 (32) (36) ; V, 5 (41) (158) ; VI, 1 (31) ; VI, 1a, 5-6 (170) ; VI, 5 (31) (183) ; VI, 5, 170 (182) ; VI, 9-10 (32) ; VII, 1-4 (32) ; VII, 5, 15-16 (46) ; VII, 7, 35-36 (170) ; VII, 7-9 (32) ; VII, 8, 25-26 (170-171) ; VII, 8, 27 (234) ; VII, 8, 30 (54) ; VII, 8, 58 (47) ; VII, 10, 9 (30) ; VII, 11-12 (32) ; VII, 12, 27 (170) ; VII, 12, 113-114 (66) ; VIII, 1, 5-6 (170) ; VIII, 3 (234) ; VIII, 4, 35 (235) ; VIII, 6 (31) ; VIII, 18, 7 (36) ; VIII, 20 (31) ; VIII, 21 (31) ; IX, 9 (33) ; X, 6 (37) ; X, 6, 27 (182) ; X, 7 (37) (205) ; X, 7, 33-35 (219) ; X, 9 (156) ; X, 11 (37) (218) ; XI, 4, 3 (31) ; XI, 14 et 15 (31) ;

Vita Germani, I, 1 (205) ;

Vita Hilarii, III, 6 (205) ; IX, 33 (119) ;

Vita Martini :

Lettre à Grégoire, 1 (31) (46) (49) ; 2 (87) ; 3 (42) (46) (66) (80) ; 4 (62) ;

Préface à Agnès et Radegonde, 1 (46) ; 11 (167) ; 12 (167) ; 25 (46) ; 26 (46) ; 30 (41) ; 31 (54) ; 34 (235) ; 35-36 (55) ; 39-40 (55) ;

Livre I : 1-13 (120) (205) ; 7 (191) ; 14-25 (83) ; 20 (14) (42) ; 23-24 (66) ; 26 (30) (166) ; 26-35 (29) ; 29-35 (30) ; 40-44 (29) ; 42-44 (62) (64) ; 45 (205) ; 45-49 (44) (63) (124) (204) ; 50 (167) ; 50-62 (150-159) ; 59-62 (236) ; 66 (210) ; 67 (235) ; 70 (210) ; 75-77 (139) ; 75-82 (127) ; 78 (125) ; 79 (175) (195) ; 84 (140-141) ; 88 (125) ; 89 (185) ; 97-99 (226) ; 104 (125) ; 104-107 (140-141) (206) ; 123-145 (120) ; 126-129 (145) ; 134 (143) ; 134-138 (70) ; 149 (125) ; 159-162 (235) ; 169-176 (144) ; 176 (141) ; 179-181 (139) ; 184-185 (235) ; 204 (130) ; 209 (125) ; 215-216 (225) ; 223 (124) ; 235-236 (128) ; 258 (125) ; 258-259 (186) (195) ; 263 (245) ; 271 (125) ; 279 (141) ; 280 (125) ; 289-290 (147) ; 306 (168) (184) ; 311 (168) ; 314 (184) ; 344 (245) ; 348 (185) ; 421 (125) ; 429 (130) ; 448 (141) ; 450-471 (210) ; 458 (210) ; 472 (125) ; 485-486 (186) ; 487-500 (139) ; 490-492 (145) ;

Livre II : 5 (167) ; 6 (55) ; 28 (234) ; 58 (65) ; 58-115 (215) ; 72-79 (146) ; 87 sv. (184) ; 89 (168-169) ; 90 (70) (143) ; 125 (198) ; 152 (191) ; 156 (191) ; 162 (186) ; 163-165 (167) ; 180 (196) ; 206 (235) ; 240 (182) ; 244-246 (185) ; 246 (184) ; 265 (168) ; 289 (167) ; 308 (167) ; 347 (184) ; 392 (212) ; 393 (217) ; 398 (238) ; 401 (212) ; 402-406 (217) ; 407-414 (211) ; 408 (184) (199) ; 432-467 (38) ; 446-451 (210) ; 451 (236) ; 457 (217) ; 462 (237) ; 465-466 (210) ; 468-471 (42) (80) ; 469 (14) ; 476 (49) ; 480 (238) ; 483 (217) ;

Livre III : 1-23 (65) ; 4 (167) ; 10 (79) ; 17-18 (79) ; 24-73 (36) ; 55 (195) ; 55-57 (178) ; 227-228 (199) ; 257 (184) ; 324-325 (117) ; 329 (168) ; 339 (186) ; 344 (168) ; 353 (236) ; 359 (147) (244) ; 364 (193) (200) ; 379-387 (147) ; 399 (176) (186) ; 415-429 (117) ; 424 (183) ; 438 (167) ; 462-474 (70) (143) ; 475-478 (144) ; 511-516 (70) (143) ; 523 (217) ;

Livre IV : 1-17 (65) ; 2 (168) ; 7 (166) ; 11 (168) ; 16 (168) ; 19-25 (69) ; 26 (63) ; 98 (177) ; 152 (182) ; 192 (168) ; 231 (196) ; 251-271 (234) ; 275 (167) ; 280 (167) ; 303-304 (136) ; 305-330 (70) (143) ; 331-386 (81) ; 371 (185) ; 394-396 (142) ; 415 (131) ; 446 (198) ; 489 (81) ; 489-519 (117) ; 498 (244) ; 498-499 (147) ; 520-571 (116) ; 521 (81) ; 543 (143) ; 546 (59) (236) ; 574 (167) ; 592-593 (236) ; 604 (238) ; 617-618 (49) ; 622-628 (67) ; 630-680 (33) ; 630-702 (29) ; 634 (42) ; 636-637 (36) ; 654 (167) ; 658-660 (29) ; 661-662 (30) ; 668-670 (30) ; 671 (33) ; 689-693 (34) ; 693 (167) ; 702 (62) ;

Vita Paterni, 6 (63).

VIRGILE (51) (54) (58) (71) (76) (107) (113) (125) (161) (168) :

Bucoliques (162) (182) ; V, 39 (189) ;

Enéide (61) (71) (104) (119) (154) (162) (169-201) (242) :

Livre I : 8 (51) ; 53-54 (170) ; 76 (191) ; 81 (134) ; 124 (45) ; 216 (187) ; 348 (197) ; 430 (185) ; 509 (191) ; 597 (180) (189) ; 637 sv. (182) ; 639 (184) ; 701 (184) ; 725 (184) ;

Livre II : 5 (195) ; 6 (193-194) ; 57 (175) ; 81 (191) ; 244-246 (197) ; 253 (190) ; 330 (191) ; 369 (193) ; 549 (206) ; 626-629 (186) (190) (195) ; 679-686 (195) ; 682-686 (177) ; 774 (189-190) ;

Livre III : 19-48 (179) ; 22 (179) ; 57 (192) ; 144 (189) (191) ; 170 (179) ; 203-204 (198) ; 285 (156) ; 312-313 (189-190) ; 313-314 (180) ; 575 (166) ; 594 (154) ; 619-620 (188) ; 677 (189) ;

Livre IV : 6 (173) ; 12 (191) ; 28-29 (184) ; 68-71 (185) ; 71 (197) ; 94 (196) ; 160 (45) ; 174 (201) ; 197 (188) ; 271 (184) (199) ; 278 (184) ; 295 (185) ; 296 sv. (182) ; 300 (182) ; 304 (184) ; 369 (184) ; 373 (199) ; 449 (176) (187) ; 527 (182) ; 556-570 (182) ; 569 (184) ; 584 (173) ; 619 (199) ;

Livre V : 84 (196) ; 85 (189) ; 210-212 (175) ; 251 (67) ; 368 (191) ; 553 (190) ; 734 (65) ; 835-836 (185) (197) ;

Livre VI : 33 (190) ; 56 (180) ; 202 (198) ; 260 (153) (177) ; 282 (92) (199) ; 290 (231) ; 405 (193) (200) ; 450-476 (183) ; 493 (190) ; 543 (189) ; 625-627 (48)

(193) ; 638 (65) (185) ; 682 (191) ; 699 (180) (190) ; 710 (191) ; 847-853 (52) ;

Livre VII : 10 (196) ; 30 (65) ; 41 (51) ; 148-149 (173) ; 338 (186) ; 351 (67) ; 447 (190) ; 451 (174) (188) ; 507-508 (189) ; 514 (175) ; 674-675 (188) ; 699 (236) ;

Livre VIII : 187 (193) ; 223 (173) ; 230 (174) ; 233 (175) ; 259-261 (174) (188) ; 446 (210) ; 530 (179) ; 541-543 (199) ; 611 (197) ;

Livre IX : 64 (174) ; 242 (189) ; 392-393 (180) (189) ; 444 (180) (189-190) ; 658 (179) (190) ; 750-751 (153) ; 764 (175-190) ;

Livre X : 265 (183) ; 270 (188) ; 298-299 (189-190) ; 307 (48) ; 448 (189) ; 552 (175) ; 770 (189) ;

Livre XI : 595 (188) ; 661 (210) ; 716 (196) ;

Livre XII : 4-8 (186) ; 398 (186) ; 398-400 (176) ; 462 (195) ; 729 (188) ; 755 (186) ;

Géorgiques (162) (182) ; II, 41 (64) ; II, 42-44 (48) (193) ; II, 77 (60) ; II, 376 (156) ; III, 10-12 (41) ; III, 41 (40) ; III, 442 (155) ; IV, 117 (64).

II. – TEXTES BIBLIQUES

BIBLE (70) (82) (86) (159) (167) (212) (224) :

ANCIEN TESTAMENT (234) :

Daniel, 3, 67 (158) ;

Deutéronome, 3, 1 (152) ;

Ecclésiaste, 2, 23 (153) ;

Ecclésiastique, 33, 14 (142) ;

Exode, 4, 14 (152) ; 7, 15 (152) ; 13, 21 (234) ; 15, 26 (232) ; 25, 3-5 (68) ; 35, 5-7 (68) ; 35, 19-23 (68) ;

Ezéchiel, 27, 12 (157) ; 27, 17 (157) ; 27, 19 (157) ; 46, 11 (157) ;

Genèse (178) ; 3, 16 (153) ; 8, 22 (158) ; 32, 17 (152) ;

Isaïe, 41, 17 (152) ; 52, 14 (151) ;

Job, 5, 16 (152) ; 29, 12 (152) ;

Nombres, 22, 28 (41) ;

Psaumes (87) (143) ; 8, 3 (225) ; 34, 10 (152) ; 69, 6 (152) ; 95, 10 (234) ; 117, 6 (225) ; 119, 32 (58) ;

1 Rois, 10, 2 (223) ; 10, 5 (152) ;

1 Samuel, 2, 4-10 (142) ;

1 Tim., 2, 5 (237) ;

Tobie, 1, 4 (151) ;

NOUVEAU TESTAMENT :

Actes, 9, 15 (143) ;

Epîtres de Paul :

2 Cor., 11, 27 (153) ;

Ephésiens, 5, 30 (227) ; 6, 16 (209) ;

Evangiles (57) (105) (221) :

Jean, 14, 12 (105) ; 21, 6 (135) ; 21, 15 (186) ;

Luc, 5, 1-11 (135) ; 5, 2 (227) ; 21, 2 (63) ; 23, 35-39 (151) ; 24, 44 (143) ;

Marc, 1, 6 (69) ; 4, 19 (153) ; 12, 41-44 (63) ; 15, 29-32 (151) ;

Matthieu (155) ; 4, 19 (135) ; 5, 2 (227) ; 10, 9 (154) (227) ; 13, 3-8 (128) ; 16, 25 (142) ; 20, 16 (142) ; 27, 28 (154) ; 27, 39-44 (151).

III. – PERSONNES

Le nom de Martin a été laissé de côté, parce que les occurrences étaient trop fréquentes. Nous avons indiqué les dates des personnes qui n'appartiennent pas à l'Antiquité.

AEGIDIUS (maître de la milice) : 20 ; 21 ; 109 ; 173 ; 218 ; 228.

AFRE (sainte) : 33.

AGNELLUS (évêque de Ravenne) : 35.

AGNÈS (moniale) : 31 ; 39 ; 41 ; 46 ; 55 ; 62 ; 65 ; 90.

AGNÈS (sainte) : 101.

AMANDINUS (évêque de Châlons) : 21.

ANATOLE (moine de Marmoutier) : 96 ; 114 ; 184 ; 197.

ANTHÉMIUS (empereur) : 169.

ANTOINE (saint) : 203 ; 205 ; 211 ; 225 ; 229 ; 243.

APOLLINAIRE (évêque de Ravenne) : 35.

ARBORIUS (ancien préfet) : 94 ; 106 ; 130 ; 234.

AURÈLE (diacre, ami de Sulpice Sévère) : 214 ; 237 ; 238.

AUSPICIUS (préfet du prétoire) : 104.

AVITIANUS (comte) : 103 ; 104 ; 113 ; 125 ; 133 ; 216 ; 228 ; 229.

AVITUS (empereur) : 169.

BELLINI (Giovanni, peintre 1430-1516) : 233.

BENOÎT DE NURSIE (saint) : 151 ; 211.

BRICE (évêque de Tours) : 20 ; 107 ; 114 ; 116 ; 143 ; 207 ; 236.

BRUNEHAUT (reine d'Austrasie) : 32 ; 37 ; 205 ; 219.

BRUTUS (M. Junius) : 40.

CATO (diacre à Marmoutier) : 129.

CHILDEBERT II (roi des Francs) : 37 ; 205 ; 219.

CHILPÉRIC Ier (roi de Neustrie) : 37.

CLAIR (prêtre) : 96 ; 114.

CONSTANCE II (empereur) : 204.

CONSTANTIN (empereur) : 118.

CONSTANTIUS DE LYON (correspondant de Sidoine Apollinaire) : 40.

CRASSUS (Lucius Licinius, orateur) : 72 ; 73 ; 75 ; 79.

DAMASE (pape) : 207.

DÉFENSEUR (évêque) : 225.

DENIS (évêque de Paris) : 33.

DIDIER (ami de Sulpice Sévère) : 31 ; 90.

DYNAMIUS (dignitaire mérovingien) : 32 ; 120.

EUDOXIE (impératrice) : 200.

EUFRONIUS (évêque d'Autun) : 21 ; 22.

EULALIE (martyre) : 151.

EUMÈRE (évêque de Nantes) : 216.

EURIC (roi des Visigots) : 21.

EUSÈBE (correspondant de Sulpice Sévère) : 80.

EVANTIUS (notable gallo-romain) : 98.

FÉLIX (évêque de Nantes) : 32 ; 216 ; 218.

FÉLIX (évêque de Trévise) : 34.

FÉLIX DE NOLE (saint) : 57 ; 61 ; 191 ; 194 ; 238.

FLORENTIANUS (envoyé de Childebert II) : 37.

FRÉDÉGONDE (reine de Neustrie) : 183.

FUSCUS SALINATOR (orateur, correspondant de Pline le Jeune) : 74.

GALLUS (moine) : 65 ; 79 ; 98 ; 102 ; 111 ; 116.

GALSWINTHE (reine mérovingienne) : 183.

GERMAIN (évêque de Paris) : 36.

GERMANUS (évêque de Rouen) : 21.

GOGON (dignitaire mérovingien) : 32.

GRACCHUS (C. Sempronius) : 72.

GRECO (LE) (peintre 1541-1614) : 9.

HILARION (ascète d'Orient) : 227.

HONORIUS (empereur) : 168.

ITHACE (évêque) : 213.

JEAN (général byzantin) : 43.

JOVINUS (dignitaire mérovingien) : 32 ; 66.

JULIEN (empereur) : 112 ; 118 ; 204 ; 207 ; 210.

JUSTINIEN (empereur) : 34 ; 244.

LÉON (évêque de Bourges) : 21.

LÉONCE II (évêque de Bordeaux) : 32 ; 216.

LITORIUS (chef des Huns) : 20.

LOUP (rhéteur, correspondant de Sidoine Apollinaire) : 18.

LOUP (dignitaire mérovingien) : 32 ; 170.

LUCONTIUS (correspondant de Sidoine Apollinaire) : 20.

LUPICINUS (notable gallo-romain) : 92 ; 106 ; 130 ; 139 ; 174 ; 188 ; 235.

LYCONTIUS (notable gallo-romain) : 48 ; 107.

MAJORIEN (empereur) : 146 ; 169 ; 201.

MARC-AURÈLE (empereur) : 200.

MARCELLUS (prêtre) : 105 ; 129.

MARTINI (Simone, peintre 1284-1344) : 9.

MASACCIO (peintre 1401-1428) : 233.

MAXIME (empereur) : 47 ; 95 ; 99 ; 113 ; 116 ; 133 ; 146 ; 169 ; 179 ; 184 ; 187 ; 212-213 ; 215 ; 223 ; 230.

MÉCÈNE (protecteur de Virgile) : 40 ; 61.

MÉDARD (saint) : 33.

MÉLANIE L'ANCIENNE (Dame romaine) : 26.

NICETAS DE RÉMÉSIANA (évêque) : 26 ; 49 ; 63.

PAUL (évêque d'Aquilée) : 30.

PERPETUUS (évêque de Tours) : 12 ; 15-17 ; 19-28 ; 36 ; 39-41 ; 56 ; 78-79 ; 81 ; 90 ; 108-111 ; 114 ; 116-117 ; 123.

PLACIDINE (femme de Léonce II de Bordeaux) : 32.

POLYBE (affranchi de Claude) : 76.

POSTUMIANUS (moine) : 26 ; 98 ; 108 ; 110.

PRISCILLIANISTES (hérétiques) : 80 ; 106 ; 117 ; 216.

PRISCILLIEN (évêque) : 213.

PUVIS DE CHAVANNES (Pierre, peintre 1824-1898) : 14.

RADAGAISE (roi des Gots) : 194.

RADEGONDE (reine franque) : 31 ; 39 ; 41 ; 46 ; 55 ; 62 ; 65 ; 90.

REFRIGERIUS (prêtre) : 102.

RÉMI (évêque de Reims) : 33.

ROMULFUS (envoyé de Childebert II) : 37.

RUSTICIUS (citoyen de Tours) : 129.

SATURNIN (évêque de Toulouse) : 142.

SIGEBERT Ier (roi d'Austrasie) : 32 ; 34 ; 37 ; 120 ; 156 ; 170.

SIGOALD (envoyé de Sigebert) : 34.

SIMPLICIUS (évêque de Bourges) : 21 ; 212 ; 214.

SOCRATE (philosophe) : 76.

STILICON (général romain) : 168.

TÉTRADIUS (proconsulaire) : 93 ; 174.

THÈCLE (sainte) : 101.

THÉODORA (impératrice) : 244.

THÉODORIC II (roi des Visigots) : 21.

THÉODORIC LE GRAND (roi des Ostrogots) : 35 ; 237.

TRAJAN : 200.

VALENTINIEN 1er (empereur) : 99 ; 199-200.

VALENTINIEN III (empereur) : 200.

VINCENT (martyr) : 176 ; 187.

IV. – PERSONNAGES

Entrent dans cette rubrique les personnages tirés des œuvres d'Homère ou Virgile et aussi les personnages bibliques. Pour ces derniers, la mention A.T. précise qu'ils sont des figures de l'Ancien Testament, la mention N.T. indique qu'ils apparaissent dans le Nouveau Testament.

ACHÉMÉNIDE : 154.

ACHILLE : 51 ; 206.

ADAM (A.T.) : 100.

ALLECTO : 174-175 ; 186 ; 197.

ANCHISE : 177 ; 180 ; 196.

ANDROMAQUE : 180.

ANNA : 176.

APOLLON : 51-52 ; 91 ; 109 ; 179-180.

AUNUS : 196.

BALAAM (A.T.) : 22 ; 41.

CACUS : 173-175 ; 188.

CAMILLE : 196.

CHARON : 200.

CIRCÉ : 196.

CUPIDON : 165 ; 196.

CYCLOPES : 154 ; 189.

DAVID (A.T.) : 54 ; 234.

DIDON : 171 ; 180 ; 182-185 ; 191 ; 199.

ENÉE : 51 ; 155 ; 161 ; 171 ; 175-177 ; 179-180 ; 182-184 ; 186-187 ; 194-196 ; 198-200 ; 231.

EURYALE : 180 ; 183.

EVANDRE : 179.

HECTOR : 206.

HERCULE : 174 ; 188.

IULE : 176-177 ; 179.

JACOB (A.T.) : 165 ; 232.

JUDAS (N.T.) : 116.

JUNON : 174-175 ; 196.

JUPITER : 104.

LAZARE (N.T.) : 141.

MARIE (mère de Jésus, N.T.) : 101.

MARIE DE BÉTHANIE (sœur de Lazare, N.T.) : 99 ; 230.

MARTHE DE BÉTHANIE (sœur de Lazare, N.T.) : 99 ; 230.

MERCURE : 104 ; 182 ; 184 ; 199.

MNESTHÉE : 175.
MOÏSE (A.T.) : 234.
MUSES : 42 ; 50-55 ; 58 ; 91 ; 109.

NÉOPTOLÈME : 206.
NEPTUNE : 55.
NISUS : 180 ; 183.

ORPHÉE : 33 ; 54.

PALINURE : 185 ; 197.
PALLAS : 179.
PAUL (apôtre, N.T.) : 101 ; 245.
PHÉBUS : 51-52 ; 105.
PHORBAS : 185.
PIERRE (apôtre, N.T.) : 101 ; 245.
POLYDORE : 179 ; 192.
PRIAM : 206.
PYRRHUS : 206.

REINE DE SABA (A.T.) : 223.

SALOMON (A.T.) : 223.
SIBYLLE : 177 ; 200.
SINON : 175.
SOMNUS : 185 ; 197.
SYCHÉE : 184.

TARCHON : 48.
TARQUITUS : 175.
TOBIE (A.T.) : 151.
TURNUS : 172 ; 174-175 ; 179 ; 183 ; 185-186.

ULYSSE : 51 ; 154.

VÉNUS : 165 ; 179 ; 196-198.

ZACHARIE (saint, père de Jean-Baptiste, N.T.) : 106.

V. – LIEUX ET MONUMENTS

AGUONTUM : 33.

AMBOISE : 105 ; 125 ; 129.

AMIENS : 9 ; 90 ; 147-148 ; 150-151 ; 155-157 ; 159 ; 166 ; 208-209 ; 219 ; 236 ; 245.

ANDELOT : 37.

AQUILÉE : 30 ; 33.

ARLES : 20-21 ; 218 ; 228 ; 244.

ARRAS : 169.

ASSISE : 9.

AUGSBOURG : 33.

AUTUN : 21-22.

BERRY : 21.

BETHLÉEM : 161 ; 229.

BOSPHORE : 156.

BOURGES : 21 ; 212 ; 214.

BUTHROTE : 180.

BYZANCE : 35.

CARTHAGE : 184-185.

CASTALIE (fontaine) : 53 ; 99.

CÉNÉDA : 33.

CHÂLONS : 21.

CHARTRES : 47 ; 99 ; 102 ; 137.

CLERMONT : 21 ; 158.

DANUBE : 33.

DELPHES : 52.

DRAVE (rivière) : 33.

DUPLAVILIS (actuelle Valdobbiadene) : 30 ; 33.

EGYPTE : 119 ; 225.

FIESOLE : 194.

GALLINARIA : 91 ; 129.

HÉLICON : 42.

HESPÉRIE : 173.

INDES : 204.

JÉRUSALEM : 229.

JOURDAIN : 53-54 ; 99 ; 109.

LATIUM : 172.

LEVROUX : 93.

LIGUGÉ : 91.

LOIRE : 108-109.

MARMOUTIER : 15 ; 68 ; 92 ; 109 ; 114 ; 120 ; 133 ; 169 ; 175 ; 192 ; 230.

METZ : 32-33 ; 37 ; 170.

MILAN : 91 ; 173 ; 225.

MINCIO (rivière) : 54.

MOSELLE : 33 ; 156.

NÎMES : 101 ; 116 ; 117 ; 183.

OLYMPIE : 61.

PADOUE : 33.

PALESTINE : 17 ; 228 ; 229.

PANNONIE : 63 ; 91 ; 118 ; 126 ; 128 ; 140 ; 173 ; 204-205.

PARIS : 33 ; 139 ; 159

PAVIE : 204.

PÉRIGUEUX : 17.

PLÖCKEN (col de) : 33.

POITIERS : 32 ; 35 ; 37 ; 71 ; 91 ; 118-120 ; 126 ; 173 ; 218.

RAVENNE : 33 ; 35 ; 41 ; 62-63 ; 108 ; 146 ; 237 ; 244-245.

REIMS : 33.

RHIN : 33 ; 156.

ROME : 26 ; 168 ; 244.

ROUEN : 21.

SABARIA : 63 ; 118 ; 204.

SAINT-APOLLINAIRE-LE-NEUF (Ravenne, basilique) : 35 ; 146 ; 237.

SAINT-MARTIN (Tours, basilique) : 20 ; 22 ; 36 ; 109.

SAINT-PAUL-ET-JEAN (Ravenne, basilique) : 33.

SAINT-PIERRE-AUX-LIENS (Rome, basilique) : 61 ; 200.

SAINT-VITAL (Ravenne, basilique) : 244.

SAINTE-CROIX (Poitiers, monastère) : 13 ; 31 ; 41 ; 218.

SAINTE-MARIE-MAJEURE (Rome, basilique) : 154.

SAINTE-PUDENTIENNE (Rome, basilique) : 245.

SAINTS-COSME-ET-DAMIEN (Rome, basilique) : 245.

SAINTS-PIERRE-ET-MARCEL (Rome, basilique) : 244.

SENS : 104.

SMYRNE : 54.

SOISSONS : 33.

TAGLIAMENTO (rivière) : 33.

TICINUM (ancienne Pavie) : 204.

TOLÈDE : 9.

TOMES : 187.

TOULOUSE : 142.

TOURS : 13-14 ; 20-23 ; 31-33 ; 35-38 ; 40-41 ; 56 ; 61 ; 86 ; 92 ; 114 ; 116 ; 129 ; 176 ; 218 ; 225 ; 228-229 ; 241.

TRÈVES : 93 ; 115.

TROIE : 186 ; 191.

TRÉVISE : 30 ; 33.

VALDOBBIADENE (ancienne Duplavilis) : 30.

VÉNÉTIE : 30.

VENISE : 233.

VIENNE (Gaule) : 138.

WORMS : 90 ; 127 ; 173 ; 175 ; 207-208 ; 210 ; 219.

SCS·MARTINVS SCS CLEMIS SCS SYSTVS SCS LAVRENTIVS SCS YPPOLITVS

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Le premier cliché illustre l'introduction, p. 9.

Légende :

LE GRECO, *Saint Martin et le pauvre*, huile sur toile (193 x 103 cm), vers 1600-1605, Washington, National Gallery of Art, Collection Widener. (D'après P. GUINARD, *Greco*, collection Albert Skira, Genève-Paris-New York, 1956, p. 58)

Le second cliché illustre le chapitre 1, p. 35 et le chapitre 8, p. 237.

Légende :

Détail de la mosaïque du VIe s., ornant le mur droit de la nef de l'église Saint-Apollinaire-le-Neuf (Ravenne). Saint Martin, vêtu de pourpre, conduit le cortège des saints martyrs qui s'avancent vers le Christ en majesté. (D'après un cliché E. Salbaroli)

TABLE DES MATIÈRES

Introduction 9

Chapitre 1 : Poésie hagiographique et idéologie tourangelle 13

I. – Paulin de Périgueux 14

A. Un poète gaulois 14

B. Un artisan du culte de Martin 19

C. La Vita Martini est-elle une commande de Perpetuus ? 21

II. – Venance Fortunat 29

A. Un homme des Muses 29

B. Un voyage qui mène à Tours 32

C. Dévotion personnelle ou célébration officielle 35

Chapitre 2 : Le projet poétique de Paulin de Périgueux et de Venance Fortunat 39

I. – La *captatio beneuolentiae* 40

A. La soumission à une autorité 40

1) Une pressante injonction 40

2) D'illustres devanciers 41

B. La modestie affectée 44

II. – L'invocation 50
A. Paulin de Périgueux : interprète de la Vérité 51
B. Fortunat et les Muses 54
III. – La fonction d'une hagiographie poétique 56
A. Le charme et l'utilité des vers 57
B. Deux desseins différents 59
1) Un breuvage trouble pour le lecteur paresseux 59
2) Une offrande à Martin 62
C. Quelques métaphores de l'écriture 64
1) La métaphore de la navigation 64
2) La métaphore du travail de la terre 66
3) La métaphore du tissage 67
Chapitre 3 : L'héritage de la rhétorique et de l'épopée biblique 71
I. – La tradition rhétorique et la paraphrase 72
II. – Les *Vitae Martini* en vers et la paraphrase rhétorique 76
A. L'expression de la dépendance littéraire 77
B. L'*aemulatio* 79
III. – Les *Vitae Martini* en vers et l'épopée biblique 82
A. Poésie et rhétorique 82
B. Les épopées bibliques 83
Chapitre 4 : La composition des *Vitae* poétiques 89
I. – Tableaux synoptiques 90
A. La *Vita Martini* de Sulpice Sévère 90
B. Les *Dialogues* 98
C. La *Charta* de Perpetuus 118
II. – Comparaison des *Vitae Martini* anciennes 110
A. La *dispositio* 110
B. L'*amplificatio* 112
C. L'*elocutio* 113

III. – Omissions et ajouts des poètes 114
A. Les passages omis 114
1) Les omissions communes aux deux poètes 114
2) Les omissions propres à Paulin 115
3) Les omissions propres à Fortunat 117
B. Les ajouts 119
Chapitre 5 : La transformation du texte de Sulpice Sévère 123
I. – Paulin de Périgueux : les ressources de l'*amplificatio* 124
A. La recherche d'une unité 124
1) La destruction d'un temple païen 125
2) Le voyage en Pannonie 126
3) L'enterrement païen 127
B. Le dépassement du contexte historique 128
C. L'enseignement moral et spirituel 131
1) Les épithètes et les périphrases 131
2) Les *ekphraseis* 133
3) Les *sententiae* 136
II. – Venance Fortunat : les limites du récit 138
A. Une stylisation du récit 138
B. Une logique du paradoxe et de l'antithèse 140
C. Un style d'orfèvre 143
1) L'*ekphrasis* 143
2) Les énumérations 145
3) Les images 147
III. – Étude d'un exemple: la scène du partage du manteau 147
A. Textes et traductions 148
B. Analyse 150
1) Temps, lieu, personnages 150
2) Abréviation ou amplification 152
3) Variation et création 154

Chapitre 6 : L'héritage de la poésie antique 161
I. – L'imitation des poètes latins 162
A. Tableau d'ensemble 162
B. Les sources utilisées par Paulin et Fortunat 164
C. Les principaux auteurs cités (sauf Virgile) 165
1) Catulle, Ovide, Horace, Properce et Juvénal 165
2) Les auteurs d'épopée 167
3) L'attrait d'un poète de cour : Claudien 168
II. – L'imitation de l'Enéide 169
A. Paulin de Périgueux et Fortunat lecteurs de l'*Enéide* 171
1) Paulin de Périgueux et l'*Enéide* 171
a) Les transitions temporelles : le flambeau de l'Aurore 173
b) Les forces maléfiques de l'*Enéide* 173
c) Le héros épique et le saint 175
d) Merveilleux païen et merveilleux chrétien 177
e) La représentation des sentiments 179
2) Venance Fortunat et l'*Enéide* 181
a) Le livre de Didon 183
b) Le motif de la nuit 185
c) Les comparaisons homériques 185
d) Des éléments épiques 186
B. Le travail de l'écriture 187
1) Le travail sur les mots 188
a) L'intégration des *loci* virgiliens au texte de la *Vita Martini* 188

b) Les emprunts métriques chez Paulin de Périgueux 189
c) Le centon 189
2) Le travail sur le sens 190
a) Les expressions « figées » 191
b) Les emprunts d'outils grammaticaux par Paulin de Périgueux 191
c) Les expressions proverbiales ou les clichés 192
C. La signification des emprunts à l'*Enéide* 196
1) L'*aemulatio* 197
2) La *retractatio* 198
3) Les adaptations parodiques de l'*Enéide* par Fortunat 199
Chapitre 7 : L'évolution du personnage de Martin 203
I. – Un passé encombrant 203
A. De la noble dégénérescence à l'oubli des origines 204
B. De la *militia* terrestre à la *militia* céleste 207
II. – *Inlitteratus* ou *doctus* 211
III. – Martin et les puissants 212
A. L'évêque-*patronus* 213
B. Les devoirs de l'évêque 215
C. L'*intercessio* céleste 216
Chapitre 8 : Deux sensibilités religieuses 221
I. – Paulin de Périgueux : une praesentia toute proche 221
A. Les exclamations de la prédication 221
B. Bible et hagiographie : une typologie christique 224
C. Actualisation et humanisation 228
1) L'actualisation de la *Vita Martini* 228

2) L'humanisation de la *Vita Martini* 231
II. – Venance Fortunat : une médiation invisible 233
A. Un *poeta doctus* chrétien 234
B. Une écriture allégorique et métaphorique 234
C. Martin *mediator* 237
Conclusion 241
Parallèles textuels 247
Bibliographie 253
Index : 267
I. – Auteurs et textes anciens et médiévaux 267
II. – Textes bibliques 275
III. – Personnes 277
IV. – Personnages 281
V. – Lieux et monuments 283
Table des illustrations 285
Table des matières 287

N.B. De très légères différences peuvent exister entre le fichier pdf et l'ouvrage publié chez Brepols en 1998, notamment dans la pagination ou les caractères grecs. Cependant le nombre de pages est identique.