

L'influence de saint Martin sur le premier monachisme et sur l'évangélisation des Pays de l'Ain

Bruno Judic

▶ **To cite this version:**

Bruno Judic. L'influence de saint Martin sur le premier monachisme et sur l'évangélisation des Pays de l'Ain. 2013. hal-00915371

HAL Id: hal-00915371

https://univ-tours.hal.science/hal-00915371

Preprint submitted on 7 Dec 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Bruno JUDIC (Belley, 22. 11. 2013)

L'influence de saint Martin sur le premier monachisme et sur l'évangélisation des Pays de l'Ain.

En 1938, dans Le diocèse de Belley. Histoire religieuse des Pays de l'Ain, le chanoine Alloing consacrait un chapitre à « L'apostolat de saint Martin » dans les pays de l'Ain. Je cite : « C'est au IVè siècle, en effet, que se place l'extraordinaire apostolat de saint Martin en Gaule. Est-il venu dans nos contrées et pouvons-nous le compter parmi les apôtres de nos pays de l'Ain ? Si nous n'en avons pas de preuves positives, du moins il en existe de telles présomptions qu'il serait imprudent de le nier. » (1) L'argument est donc simple : saint Martin a exercé sa mission dans les pays de l'Ain. L'auteur se fonde ensuite sur des « présomptions » : l'existence des routes romaines qui traversaient les pays de l'Ain et que Martin a nécessairement emprunté par exemple quand il retourna en Pannonie depuis Poitiers il devait passer par Lyon et Seyssel. Ou encore quand il visita Agaune – il n'y avait pas bien sûr d'abbaye et il s'agit d'une « tradition » - il devait passer ensuite par le Bugey et la Bresse pour aller vers l'ouest. Il a ensuite un argument apparemment plus fort :

l'existence de nombreuses églises Saint-Martin dans les pays de l'Ain (cinquante églises dont quatre ont donné leur nom à des localités). Ces églises et ces localités, regroupées en fonction des itinéraires possibles, seraient l'indice le plus fort de la présence du saint en son temps. Enfin l'auteur souligne la présence du patronage de saint Maurice souvent associé à saint Martin. C'est que ce dernier aurait contribué à répandre le culte de la légion thébaine. Ainsi s'expliquerait la proximité de ces deux patronages. Un tel chapitre n'est pas isolé. Il s'appuie, de l'aveu de l'auteur, sur Lecoy de la Marche, un grand médiéviste qui fit paraître en 1881 un Saint Martin, de grande qualité et plusieurs fois réédité (2). Lecoy de la Marche était certes généreux dans la description de « l'apostolat martinien » reclassé en grandes zones géographiques mais il avait cependant pris soin de rappeler que le seul patronage d'une église n'était pas une donnée suffisante pour établir l'historicité du passage de saint Martin. Il évoquait la conjonction d'au moins trois éléments par exemple un passage de Sulpice Sévère, un autre texte de grande ancienneté et un monument. A vrai dire il n'avait pas cherché à distinguer dans le détail entre des patronages liés au passage du saint ou liés seulement, si l'on peut dire, au culte du saint. Ces généralisations larges ont suscité des critiques et les auteurs plus récents sont plus prudents. Ainsi, en 1978, dans leur histoire du diocèse de Belley, Louis et Gabrielle Trénard ont écrit : « Au IVè siècle, dans l'empire romain devenu chrétien, l'évangélisation eut plus de facilités. On attribue à saint Martin de Tours une activité particulière en ce domaine, qu'il convient sans doute de ne pas majorer » (3). On voit que l'enthousiasme du chanoine Alloing, appuyé sur Lecoy de la Marche, a fait place à une discrète critique de ce qu'on pourrait appeler l'exagération pieuse.

Nous pouvons bien sûr partir de cette constatation, une cinquantaine d'église et de localités consacrées) Saint-Martin dans l'actuel département de l'Ain. Sans présumer de leur période précise de fondation, nous voudrions d'abord rappeler la nature de l'évangélisation menée par Martin selon les récits de son biographe, Sulpice Sévère, et nous chercherons à évaluer la portée de cette activité de Martin lui-même dans ces pays de l'Ain. Mais il faudra ensuite examiner l'influence exercée par

Martin après sa mort, influence qui se confond avec l'essor du culte d'un saint qui apparaît aussi comme le premier saint à ne pas être martyr. J'examinerai enfin quelques données du VIIè siècle concernant cette spiritualité « martinienne ».

Peut-on parler d'une activité de Martin lui-même dans les pays de l'Ain ? Selon les données sûres, il est en effet possible de supposer le passage de Martin dans ce territoire. Nous avons deux localisations certaines : le pays des Eduens, c'est à dire Autun, (Vita Martini 15) et la cité de Vienne sur le Rhône. Entre les deux se trouve évidemment le couloir séquano-rhodanien et le faisceau de routes que Martin a nécessairement emprunté. Le pays des Eduens est mentionné par Sulpice Sévère lui-même dans un contexte missionnaire « musclé » : « Je vais également rapporter ce qui se passa dans un canton du pays éduen. Tandis qu'il y démolissait également un autre temple, la foule des paysans païens en furie se rua sur lui. L'un d'eux, plus hardi que les autres, avait tiré l'épée et cherchait à l'en frapper, quand, rejetant son manteau, Martin présenta au coup sa nuque découverte. Le païen n'hésita pas à frapper, mais, ayant élevé sa main droite trop haut, il s'écroula à la renverse, et, terrassé par la crainte de Dieu, il demandait grâce. Voici encore une histoire toute pareille à la précédente. Un jour où l'on avait voulu lui donner un coup de couteau pendant qu'il détruisait des idoles, l'arme fut arrachée des mains de l'agresseur et disparut au moment même où il frappait. Mais en général, quand les paysans cherchaient avec hostilité à le dissuader de détruire leurs sanctuaires, sa sainte prédication adoucissait si bien les âmes des païens qu'illuminés par la vérité, ils renversaient eux-mêmes leurs temples. » (4) Ce passage est la source d'importants développements

sur les voyages et les missions de Martin. On peut remarquer que ce n'est pas la cité d'Autun elle-même qui est mentionnée mais un « canton » de ce pays. Depuis longtemps on a proposé de localiser cet épisode au Mont Beuvray, le Bibracte antique, où une chapelle Saint-Martin est attestée à l'époque médiévale. A partir de ce lieu éminent le culte de saint Martin aurait rayonné sur toute la Bourgogne. La méthode d'évangélisation paraît simpliste et brutale : détruire le temple païen, briser les idoles – d'ailleurs le lieu où il brise les idoles n'est pas mentionné précisément (5). Mais le récit contient beaucoup d'autres éléments qui sont sans doute beaucoup plus importants dans la compréhension du texte et de la spiritualité martinienne. Dans le cas de Vienne, il s'agit, exceptionnellement, d'une source extérieure à Sulpice Sévère. C'est Paulin de Nole, ami de Sulpice Sévère, tous deux originaires de Bordeaux et appartenant au même milieu aristocratique et lettré, qui rapporte dans l'une de ses lettres (ep. 18) sa rencontre avec Martin et Victrice de Rouen à Vienne : en outre Paulin fut guéri d'une maladie oculaire par Martin selon Sulpice (VM 19, 3) et le miracle dut avoir lieu aussi à Vienne à l'occasion de cette rencontre qu'on place entre 389 et 393 (6). Enfin on conserve à Vienne une épitaphe, l'épitaphe de Foedula, inhumée près des saints Gervais et Protais et qui avait été baptisée par Martin (7). Or la rencontre de Vienne entre Martin, Victrice et Paulin correspondait sans doute à l'arrivée de reliques milanaises, les saints Gervais et Protais, envoyées par Ambroise. Tout cela nous assure de la présence de Martin à Vienne et du souvenir très fort qu'il y a laissé : nous avons la preuve épigraphique qu'il y a pratiqué au moins un baptême !

Comment se présentait l'action évangélisatrice de Martin ? L'épisode éduen le montre détruisant un temple païen. Or Sulpice Sévère rapporte encore d'autres cas semblables. L'un est bien situé, à Levroux dans le Berry, d'autres ne sont pas situés comme le célèbre défi du pin : ayant détruit un temple païen, Martin veut aussi abattre l'arbre sacré, un pin, qui y était associé. Les païens s'y opposent et le mettent au défi de se place sous la trajectoire de l'arbre quand il sera abattu (8). Ces destructions de temples n'ont peut-être pas été très nombreuses. Dans la seconde moitié du IVè

siècle, les temples des dieux « officiels » appartenaient à l'Etat et il n'était certainement pas possible de les détruire sans autorisation légale. On sait, par ailleurs, que ces temples n'ont pas été « convertis » en églises chrétiennes avec l'adoption du christianisme comme religion officielle de l'empire romain. Les chrétiens ont aménagés leurs propres édifices de culte et les temples païens ont été simplement fermés. Leur réutilisation ultérieure éventuelle a pris beaucoup de temps. Dans les Dialogues Sulpice Sévère évoque la destruction d'un temple païen en Touraine, à Amboise. Martin encourage le prêtre du lieu à détruire ce temple mais le prêtre souligne que même une armée de soldats et d'ouvriers « au service des autorités publiques » ne parviendrait pas à détruire un édifice aussi massif. La mention des autorités publiques confirme que la destruction devait passer par une procédure légale. Du coup Martin se confie à la prière et c'est en effet un violent orage qui provoque l'effondrement du temple païen (9). On peut ainsi comprendre que la destruction des temples passait par des procédures et des évènements concrets qui n'impliquaient pas l'exercice de la violence par Martin lui-même. Dans la *Vita Martini*, la conversion de Martin lui-même est présentée, juste avant l'épisode d'Amiens, comme une réminiscence de Mathieu 25, dans l'accomplissement des « œuvres de miséricorde » : assister les malades, porter secours aux malheureux, nourrir les indigents, vêtir ceux qui étaient nus (10). Dans les récits qui suivent l'installation à Tours comme évêque et la fondation de Marmoutier, Martin devient alors celui qui évangélise et convertit les païens.

Revenons à la scène des Eduens. La violence y est évidemment présente. Mais rien n'est dit de la destruction concrète du temple païen. En revanche, Martin, attaqué par un païen particulièrement agressif, ne cherche nullement à se défendre. Bien au contraire il tend la nuque à son agresseur. Cette attitude rappelle certainement le contexte du martyre. Dans ce cas, comme quand il quitta l'armée à Worms, Martin est un quasi-martyr. Il n'est pas mort sous le coup d'une épée mais il s'apprêtait à mourir, il s'en remettait à la Providence (11). Ensuite Sulpice ajoute que d'une manière générale sa prédication adoucissait les âmes des païens. En quoi consistait cette

« prédication douce » ? Nous pouvons le comprendre par de nombreux récits. Comme l'a écrit Jean Comby dans un livre d'Hommage à Bruno Hubsch, il s'agissait « d'évangéliser et guérir » (12). La parole de Martin est toujours accompagnée du geste. Les récits de guérison sont nombreux. Comme on l'a déjà dit Paulin plus tard fixé à Nole fut guéri à Vienne d'une maladie oculaire. Au retour de Trèves, en arrivant à Paris, Martin rencontra un lépreux qui fut guéri par un simple baiser. Et on sait que cette guérison eut des conséquences considérables sur Paris. Parmi tous les actes de guérison accomplis par Martin, on peut remarquer l'usage de l'huile bénie par Martin lui-même. Un récit des Dialogues lui donne un caractère miraculeux. Elle emplit un vase et le fait de l'utiliser n'empêche pas qu'elle déborde toujours du vase. Un autre groupe de récit montre Martin aux prises avec le diable, soit l'apparence des dieux païens, soit comme un démon qui s'empare de l'esprit et du corps de possédés, soit même sous l'apparence du Christ, d'un Christ empereur. Notons aussi la relation spécifique de Martin aux incendies. L'incendie est un moyen de destruction d'un temple païen mais Martin doit s'interposer pour empêcher la propagation des flammes vers les maisons voisines. Dans un autre cas, l'incendie est plus nettement diabolique, même si Martin semble avoir aussi une certaine responsabilité : la paille qu'il a refusé comme matelas prend feu au contact des flammes venant de l'hypocauste et passant à travers des dalles disjointes. Seule la prière sauve Martin.

L'action évangélisatrice de Martin était donc inspirée par les œuvres de miséricorde ; elle passait par un abandon à la puissance divine pouvant aller jusqu'au martyre ; elle se manifestait par des gestes de combat contre le diable – avec le rôle ambivalent de l'incendie - et de soulagement des souffrances par les guérisons avec éventuellement de l'huile bénie.

Les pays de l'Ain disposent d'un document exceptionnel pour apprécier l'influence de saint Martin au Vè siècle : la Vie des Pères du Jura. On convient aujourd'hui que ce texte a été rédigé en 515 ou un peu avant, sans doute par Viventiole, moine de Condat, qui devint ensuite évêque de Lyon (13). Ce texte est donc très proche des trois « pères » du Jura. Le premier, Romain, le fondateur, s'établit dans le Jura, au lieu appelé aujourd'hui Saint-Claude, vers 435 et mourut vers 460. Son frère, Lupicin, l'accompagna dès l'origine et dirigea ce monastère en même temps que Romain. Cependant Lupicin était aussi à la tête d'une nouvelle fondation sur le site de Lauconne, devenu aujourd'hui Saint-Lupicin. Il mourut vers 480. Leur sœur fonda aussi un monastère de femmes, La Balme, qui disparut cependant dès le début du VIè siècle mais qui correspond au site actuel de Saint-Romain-de-Roche. Enfin, Oyend, le troisième « père » n'est pas de la famille des deux premiers mais a suivi leurs traces et est finalement devenu lui-même abbé de Condat vers 490 et mourut vers 510. Ce texte manifeste clairement la diffusion du monachisme à partir de Lérins. C'est en effet Hilaire d'Arles, ancien moine de Lérins et proche de saint Honorat, le fondateur de Lérins, qui a ordonné Romain comme prêtre. En outre le prologue de la VPJ montre nettement l'attachement à la discipline monastique venue de Lérins, la Règle des quatre pères, et la volonté de diffuser ces usages lériniens non seulement dans le Jura mais aussi dans le monastère d'Agaune, dans le Valais, fondé précisément en 515. Il n'est pas nécessaire de revenir ici sur ces liens étroits entre Lérins et Condat bien mis en évidence dans de nombreux travaux (14). Ces travaux ont aussi souligné la présence d'une influence martinienne chez les Pères du Jura, particulièrement sensible dans la vie de saint Oyend mais en réalité répandue un peu partout dans l'ensemble d'un texte marqué par des réminiscences et des emprunts aux écrits de Sulpice Sévère. Commençons cependant par le premier « jurassien », Romain.

Un aspect important de sa formation personnelle fut le passage par Lyon. « En effet, avant d'embrasser la vie religieuse, il avait connu le vénérable Sabin, abbé du Confluent lyonnais (*virum Sabinum nomine Lugdunensis Interamnis abbatem*), sa règle laborieuse et la vie de ses moines ; puis, comme une abeille butineuse, après avoir recueilli en chacun d'eux les fleurs de leurs perfections, il était rentré chez lui. » (15) Il est possible que Romain ait rencontré, à Lyon, Eucher fraîchement débarqué de Lérins pour devenir évêque de la grande cité rhodanienne. La VPJ n'en dit rien mais ce serait un lien originel avec Lérins. Plus tard il s'enfonça dans la montagne pour atteindre le lieu de sa fondation : « Comme en ce lieu se rejoignent les lits de deux cours d'eau, le site où se « constitue » une rivière unique ne tarda pas à être appelé couramment Condadisco. » (16) Ce Condadisco est couramment traduit par Condat, devenu Saint-Oyend puis Saint-Claude à partir du XIIIè siècle. Condate était en gaulois le mot désignant un confluent et se retrouve dans un grand nombre de toponymes. Alain Dubreucq propose une traduction plus précise « la brèche du confluent » avec un autre mot gaulois, sco, désignant la brèche. L'insistance sur l'étymologie celtique de Condat/Condadisco tient au fait que, apparemment, Romain lui-même donna ce nom à ce lieu, comme si la langue gauloise ne lui était pas inconnue. En tout cas cette observation avait déjà conduit François Martine et Louis Holtz à suggérer que Romain nommait sa fondation en hommage à son lieu de formation, à ce *Condate* qui était le nom gaulois d'une partie de Lyon et qui se retrouve dans ce *Lugdunensis Interamnis* pour qualifier l'abbé Sabin (17). D'un confluent à l'autre. On me permettra, dans cette réflexion sur la fondation même de Condat, d'ajouter encore un autre hommage possible dans l'esprit de Romain. Tout porte à croire qu'il fut un lecteur de Sulpice Sévère. Il savait donc que Martin était mort dans le vicus de Candes, *Condate* en latin, un lieu de confluence, de la Vienne et de la Loire, une confluence particulièrement spectaculaire, du moins dans un contexte de plaine puisque précisément l'église de Candes domine exactement le point de jonction des deux rivières. Sans même connaître personnellement ce lieu de Candes, Romain

pouvait donc, dans le nom de Condadisco, rendre hommage à la fois à sa formation lyonnaise et au lieu de la mort de saint Martin (18). Mais la formation lyonnaise n'était peut-être pas non plus étrangère à Martin. Certes le témoignage est postérieur. Selon Grégoire de Tours, un disciple de Martin, Maximus ou Mexme se trouvait au monastère de l'Île-Barbe vers 460. Ensuite Mexme s'établit à Chinon. La date laisse supposer qu'il s'agissait plutôt d'un disciple indirect. Mais le fait est que l'une des églises de l'Île-Barbe est une église Saint-Martin fortement présente à l'époque carolingienne mais peut-être bien antérieure. Même si, par ailleurs, l'Île-Barbe, suivant une influence lérinienne, disposait de plusieurs églises, en particulier une église Saint-André (19). Si l'on se tourne vers l'autre site monastique que Romain aurait pu visiter, Ainay sur la presqu'île, il n'existe aucun document prouvant qu'Ainay existait déjà au Vè siècle. Mais le patronage de Saint-Martin est le premier attesté dès que Ainay apparaît clairement à l'époque carolingienne. Là encore il est possible que l'existence d'Ainay soit bien antérieure. La présence martinienne à Lyon était donc également sensible peut-être dès le Vè siècle.

Parmi les références à la vie de Martin dans la vie de saint Romain, j'en retiens deux : La sœur de Romain et de Lupicin fonde un monastère de femmes sur une plate-forme surmontant des escarpements inaccessibles ; c'est le monastère de La Balme. On y trouve des grottes et des cavernes dans la falaise qui domine le site décrit avec le même vocabulaire qu'utilisa Sulpice Sévère pour décrire le site de Marmoutier. C'est dans ce monastère féminin que fut inhumé saint Romain lui-même. Au-dessus de l'actuelle église Saint-Romain, sur un petit tertre, est visible, selon François Martine, une sorte de table de pierre (longueur 1, 40 m., largeur 0, 90 m.) appelée traditionnellement « autel de saint Martin » et qui est peut-être un reste de l'église primitive (20). Saint Romain avait quitté son monastère pour se rendre en pèlerinage sur le tombeau de saint Maurice. Il était en route en direction de Genève quand il rencontre deux lépreux. « Mais saint Romain, avec cette gentillesse particulière que l'on admirait en lui, les salue de façon très aimable,

les embrasse comme l'eût fait Martin (*in morem Martini*) et, dans un très saint élan de foi et de charité, leur donne à chacun un baiser » et les lépreux sont guéris. Ici la référence est tout à fait directe. Martin est explicitement nommé et le passage de Sulpice Sévère est bien connu. Il s'agit du baiser au lépreux, *Vita Martini* 18, 3-4, à la porte de Paris, geste qui est à l'origine de la célèbre et puissante abbaye parisienne de Saint-Martin-des-Champs.

Saint Lupicin est marqué aussi par Martin. Comme Martin, il a un aspect « hirsute » (21), ce qui ne l'empêche nullement de s'adresser aux juges et aux grands. Ainsi il intervient auprès du burgonde Hilpéric en faveur des petites gens. Cette attitude reprend celle de Martin envers l'empereur (22). D'ailleurs les moines de Condat semblent attirés par Martin. Du moins l'un d'eux, au temps de Lupicin, s'enfuit de Condat en direction de Tours. « Alors, faisant de ses outils un paquet bien ficelé, il s'en va en cachette, de peur d'être retenu par quelqu'un. Il arrive à Tours, d'une seule traite, dans sa hâte. Il entre dans l'atrium de la basilique de saint Martin, puis dans la nef elle-même, respectueusement pour y prier. » C'est alors qu'un « énergumène » le reconnaît comme un moine de Condat. Aussitôt, repentant, ce moine fugitif rentre à Condat et demande pardon pour sa fuite (23). Cette fuite appelle plusieurs remarques. Elle implique que Lupicin, et Romain avant lui, voulaient imposer aux moines la stabilité, tout comme l'imposera, un siècle après, Benoît au Mont Cassin. Le refus des moine gyrovagues est clairement exprimé dès le début de la règle bénédictine. Mais devrait-on supposer qu'en allant à Tours, ce moine fugitif trouverait un lieu plus propice pour se déplacer plus facilement ? Devrait-on supposer alors une certaine distance vis à vis de Martin ? Bien au contraire puisque, à Tours, le moine est reconnu par l'un de ces malades qui fréquentaient la basilique de manière continuelle. La dévotion à Martin mène donc ce moine à se reconnaître coupable, à revenir immédiatement à son point de départ et à demander pardon. On peut alors songer à la description de la vie à Marmoutier chez Sulpice Sévère. Les frères y vivaient en quelque sorte reclus dans leurs cellules. La stabilité y était déjà une forme de vie monastique. Ce récit de

fuite à Tours peut donc apparaître comme une référence à la source d'une discipline monastique qui continue d'irriguer la vie à Condat.

La vie d'Oyend est particulièrement marquée par l'influence martinienne. Relevons d'abord deux éléments de sa formation : il fut en relation avec l'abbé Léonien de Vienne, un « saint homme » qui, « au temps où les barbares se répandirent en Gaule », avait été « amené de Pannonie comme captif ». Ce Léonien vécut très longtemps non seulement à Vienne mais aussi à Autun. La mention de la Pannonie ne peut manquer de susciter le rapprochement avec Martin. De fait le sarcophage de Léonien, conservé à Vienne, a reçu, au Xè siècle, une épitaphe dans laquelle la mention de la Pannonie est redoublée de la mention de Sabaria, emprunt évident à la *Vita Martini* (24). Certes il s'agit d'une époque très éloignée de celle d'Oyend mais à la fin du Vè siècle l'influence martinienne devait être bien sensible à Vienne comme on l'a vu ci-dessus. Oyend reçut la prêtrise de l'abbé successeur de Lupicin, dans les années 480-490, et qu'on connaît par ailleurs sous le nom de Minausius. Ici l'auteur de la VPJ montre Oyend refusant cet honneur devant son abbé, selon un parallélisme avec Martin refusant l'honneur que Hilaire voulait lui confier (25).

Cette atmosphère martinienne devient spécialement visible dans les deux épisodes longuement racontés des moines porteurs de sel et de l'incendie de Condat. Les moines porteurs de sel accomplissaient une mission au service de leur monastère et à la demande de l'abbé Oyend. Celui-ci bénéficiait de la vision des saints : « Il fut ou plutôt il est bienheureux auprès du Christ, cet homme dont la bouche, j'en prends Dieu à témoin, ne proféra jamais une injure, dont les oreilles jamais ne se laissèrent souiller par la contagion funeste d'une bouche médisante. Car il haïssait ce vice, que dis-je ?, cette turpitude, autant que l'on peut haïr un serpent mortel : on ne se contente pas de redouter son venin, on évite jusqu'à sa rencontre et à sa vue. Son âme, débarrassée des vices, jouissait, grâce à sa pureté, d'un tel pouvoir, que même les bienheureux apôtres du Christ Pierre et

Paul, et saint André, et également cet homme apostolique et illustre que fut l'évêque Martin (*adaeque apostolicum conspicuumque virum Martinum episcopum et conloquio fuerit potitus et visu*), conversèrent avec lui et lui apparurent. » (26). Suit alors un long récit de moines qui reviennent de Rome en rapportant des reliques de saint Pierre, saint Paul et saint André. Puis l'auteur en vient à Martin : « Mais pour parler du saint et bienheureux Martin, dont Oyend aimait à me décrire en toute confidence le visage et l'aspect, en même temps que ceux des saints dont j'ai parlé, ne reculons pas devant un exposé un peu long. Un jour, alors que l'on craignait les assauts redoutables des Alamans, tout proches – ils ont coutume, non d'attaquer de front les voyageurs, mais de survenir à l'improviste et de se ruer sur eux à la manière des bêtes – et que l'on tenait à éviter la mort ou même la simple appréhension de la mort – car les coups répétés de la frayeur vous tuent autant de fois que vous avez peur -, on décide d'aller chercher le sel de cuisine (*coctile sal*) jusque sur les bords de la Méditerranée plutôt que dans le voisinage, au pays des Hériens (*e limite Tyrreni maris potius quam de vicinis Aeriensium locis coctile decernunt petere sal*). Or toute l'entreprise avait été inspirée par le Bienheureux et organisée suivant ses plans. Comme au bout de deux mois, les moines envoyés là-bas ne donnaient aucun indice de leur retour, les frères en font retomber la faute sur le saint : « D'autres voyageurs, disent-ils, sont déjà revenus sains et saufs de la contrée voisine, qu'ils avaient redoutée ; ce n'est même pas un exil, c'est la mort en pays étranger que le Père, en imposant ses décisions, a infligée aux frères qu'il a désignés. » Bien qu'il n'eut pas pas la certitude d'être coupable, puisqu'il les avait soustraits à un risque, Oyend, craignant pourtant ces reproches injustifiés, implore chaque jour et chaque nuit la miséricorde du Christ pour leur sauvegarde. Un jour, après avoir pleuré, il s'était endormi, épuisé, sur son lit, lorsqu'une soudaine clarté environne son grabat, au point qu'il se voit baigné d'une lumière plus vive que si un soleil resplendissant l'inondait de ses rayons. Aussitôt, à ses côtés, tout près du lit, le bienheureux Martin, après l'avoir salué, lui demande de ses nouvelles. Et lui de répondre : « J'irais bien, si je n'étais dans l'incertitude au sujet de la vie de certains frères que l'on m'accuse, avec de violents reproches,

d'avoir exilés. » Son interlocuteur reprend : « Ne te souviens-tu pas qu'à leur départ tu m'adressas une prière, à moi, ton cher Martin (*Martino tuo*) pour me les recommander tout particulièrement ? Eh bien ! Voici qu'au nom du Christ, poursuit-il, ceux que ta prière m'a confiés en bon état, je te les rends indemnes en t'exauçant. Ils passent en effet cette nuit dans la paroisse de Poncin ; mais la nuit prochaine, l'un d'eux arrivera ici, parmi nous, pour ôter à tous leurs appréhensions. » L'homme du Christ se réveilla et, comme s'il repérait sur leur route les frères absents et les montrait à toute la communauté, il prédit le jour et l'heure de leur arrivée, exactement comme le saint de Dieu l'avait annoncé et comme eux revinrent en effet sans retard. » (27).

Observons que saint Oyend est gratifié de la vision de Martin, comme Martin lui-même avait été gratifié de la vision des saints (Dial. II, 13, vision des saints Thècle, Agnès et Marie), mais aussi comme Sulpice Sévère lui-même avait été gratifié de la rencontre avec Martin comme s'il s'agissait d'une vision (*Vita Martini* 27 : Toujours égal à lui-même, le visage rayonnant d'une joie pour ainsi dire céleste, il avait l'air étranger à la nature humaine.) Cette vision de Martin est la source d'une relation intime, de confiance, qui mènera au dénouement heureux du récit.

L'argument du récit est formé par la quête du sel, du sel de cuisine. Cela pourrait sembler futile mais c'est fondamental aussi bien dans la réalité économique que dans la dimension symbolique du récit. Rappelons que le sel était la principale technique de conservation alimentaire dans les sociétés pré-industrielles et que cette technique était nécessairement capitale dans un contexte monastique marqué par la gestion d'un nombre important de moines et la gestion de revenus de terres variées. Mais sur le plan symbolique et chrétien, le sel est bien sûr l'une des métaphores évangéliques les plus connues et les plus frappantes. Le sel pouvait venir soit de salines terrestres, ce pays des Hériens qu'on associe au nord du Jura (Pont d'Héry, Salins-les-Bains) relativement proches de Condat, soit de salines marines sur la Méditerranée. Il est intéressant de

constater que les moines prompts à accuser Oyend se lamentent de « la mort en pays étranger » à propos de ces rivages méditerranéens, exagération liée à l'inquiétude, mais peut-être aussi indice de la situation politique, la Provence étant contrôlée par les Wisigoths à la fin du Vè siècle. Ce caractère « étranger » de la Provence apporte aussi une nuance à l'influence lérinienne.

Le cœur du récit est bien sûr la vision de Martin et l'heureuse nouvelle de la présence des moines sur le chemin du retour non loin de Condat, à Poncin. La mention de cette localité n'est sûrement pas un hasard. Il s'agit de la vallée de l'Ain et de l'itinéraire logique pour aller de la Méditerranée jusqu'à Saint-Claude. Or les fouilles archéologiques récentes ont montré une grande densité d'occupation ancienne à Poncin et dans les environs, par ex. le site de la Châtelarde (28). Il n'est d'ailleurs pas sûr que le site de la Châtelarde corresponde à une église paléo-chrétienne mais il y a une occupation tardo-antique et du haut Moyen Age et surtout l'église de Poncin a le patronage de Saint-Martin et fut dans la dépendance de l'abbaye de Saint-Claude. La mention de la « paroisse de Poncin » peut même laisser supposer que, dès cette époque, fin du Vè siècle, le patronage martinien était présent à cet endroit.

Immédiatement après le récit des moines porteurs de sel, se trouve le récit de l'incendie de Condat. « Quant au fait que je vais rapporter dans la suite de mon récit, personne assurément n'hésitera à le rattacher aux miracles du bienheureux Martin ; mais j'ignore qui serait assez ignorant et stupide pour ne pas comprendre que le bienfait des miracles éclate d'une manière toute particulière dans les lieux reconnus comme le séjour de la grâce, parce que les mérites d'hommes unis dans la foi y font converger de façon plus habituelle les faveurs divines. On sait en effet qu'une nuit, dans une sacristie, le Seigneur permit que le saint dont nous parlons, Martin, fût mis à l'épreuve par l'incendie, mais y prouvât sa puissance (cf. Sulp. Sev. ep. I, 10-15). Or il en fut de même naguère à Condat, où tout le monastère brûla, sans que pourtant l'huile de Martin succombât

la voracité des flammes. Ce malheur, du reste, fut supporté par saint Oyend avec tant de patience et de sérénité que la divine Providence ne tarda pas à lui rendre, non seulement, pour la nourriture et le vêtement, deux fois plus qu'il n'avait perdu, mais aussi des locaux tout neufs, construits de façon beaucoup plus utile et mieux adaptée aux usages anciens. Donc, un certain jour, vers le soir, la totalité du monastère, comme je l'ai dit, flamba. Comme il était construit en bois et depuis fort longtemps, et que non seulement il comportait un bloc de cellules accolées les unes aux autres par leur charpente, mais avait été doublé d'un étage bien agencé, il fut si soudainement réduit en cendres que, le matin, non seulement il ne restait plus rien des bâtiments, mais que le feu lui-même, activé par un aliment parfaitement sec, était déjà presque entièrement éteint. Tandis que les frères, dispersant les braises, cherchaient à l'endroit où ils les avaient posés, qui un sarcloir, qui une hache – le fer de ces outils, bien sûr, seule partie incombustible – voici que le saint prêtre Antidiole aperçoit devant lui la petite ampoule, contenant l'huile du bienheureux Martin, qui était suspendue comme sauvegarde près du chevet de son lit : elle était restée comme auparavant pleine et fermée ; après les fureurs d'un vaste incendie, après l'écroulement des salles de l'étage qui s'effondraient embrasées, elle était demeurée intacte et immuable au milieu des cendres fumantes. Ainsi jadis, à ce que nous lisons, les trois enfants, protégés par une rosée rafraîchissante, se couvrirent de gloire au milieu de la fournaise perse (Daniel 3). Ajoutons que cette petite ampoule, avec son huile, est conservée aujourd'hui encore en ce même monastère, en témoignage de ces faits miraculeux. Ainsi le hasard d'un incendie n'eut pas, je crois, sous saint Oyend, plus de pouvoir qu'il n'en avait eu, quand jadis, nous l'avons dit, il avait reculé devant le bienheureux Martin ; dans la suite aussi, nous vous le rappelons, les moines de Condat y échappèrent grâce à l'huile et à la puissance de Martin (*cum oleo virtuteque Martini*) (29).

La présence de Martin dans cette catastrophe qui touche Condat, sans doute vers la fin du Vè siècle est fortement mise en valeur. Le récit fait directement écho à des récits de Sulpice Sévère.

D'une part, dans la première lettre de Sulpice Sévère, nous avons le récit d'un incendie en partie provoqué par Martin lui-même qui avait rejeté la paille préparée pour lui et l'avait laissée empilée trop près des interstices dans le dallage d'où s'échappaient la chaleur et aussi des flammèches venant du chauffage par le sol (hypocauste). Martin finalement en réchappa parce qu'il se mit en prière. D'autre part, dans *Vita Martini* 14, Martin est déjà l'auteur d'un feu pour brûler un temple païen mais ce feu menace de s'étendre aux maisons voisines et Martin lui-même se place au-devant du feu et le détourne. L'incendie est un thème très fort dans les récits de Sulpice Sévère ; on le retrouve très nettement ici. On peut distinguer plusieurs éléments dans cet épisode. En premier lieu, de manière implicite, la protection de Martin a permis aux moines eux-mêmes d'échapper aux flammes. On ne déplore que des pertes matérielles, immenses certes mais sans perte de vie humaine. Plus précisément la protection de Martin s'exerce par l'intermédiaire d'un flacon d'huile. Il s'agit d'une pratique pieuse connue pour les lieux saints du Proche Orient dans l'Antiquité tardive et aussi pour les tombeaux des martyrs romains. On recueille un peu d'huile qu'on avait fait couler sur la tombe ou le lieu saint et on la conserve dans une petite ampoule en verre, en céramique ou en métal. Ici cette ampoule concerne de l'huile de Martin, donc provenant du tombeau du saint à Tours. C'est dire que, à la fin du Vè siècle, la dévotion envers Martin a pris les mêmes formes que celle rendue aux apôtres et aux lieux saints d'Orient. Cette équivalence dans la piété est certes déjà présente dans le texte même de Sulpice Sévère mais on pouvait alors penser à une exagération d'écrivain. Or ici nous avons une source indépendante. L'auteur de la VPJ a vu lui-même cette ampoule d'huile de Martin et il a enregistré le récit d'un événement survenu quelques années plus tôt. Moins d'un siècle après sa mort, Martin est donc bien l'objet d'un culte très fervent et très visible dans une région éloignée de Tours. François Martine met en relation avec ce récit un objet trouvé en 1885 en Vendée : un petit vase de terre cuite portant cette inscription : *Divi Martini antistitis balsamum oleum pro benedictione*, datable du Vè siècle. Le lieu de la découverte, Saint-Martin de Fraigneau, laisse penser que le culte de saint Martin y fut implanté très tôt mais le Bas-Poitou est proche de la

Touraine. En revanche la nature de l'objet en fait une ampoule d'huile de pèlerinage du même type que pour les martyrs romains et sans doute du même type que celle de Condat (30).

L'inspiration martinienne d'Oyend est enfin encore soulignée dans la relation avec le Christ : « Illuminé, assurément, par l'Hôte [le Christ] qui demeurait en lui, il portait jusque sur son visage une grande allégresse ; ainsi on le ne vit jamais triste, jamais non plus on le vit rire. Les belles actions et la conduite des bienheureux Antoine et Martin ne sortaient pas de son esprit. » (31).

La VPJ soulève deux ordres de questions : premièrement, y-a-t-il eu concurrence ou conflit entre une influence monastique lérinienne et une influence monastique martinienne ? Deuxièmement l'influence de Martin sur le monachisme a-t-elle aussi un rapport avec l'évangélisation de la population laïque en général ?

La question des deux courants monastiques, lérinien et martinien, est un peu troublante. Au premier abord, on peut en effet parler de deux courants et c'est ce que montrent plusieurs travaux récents (32). Mais on peut aussi remarquer que les deux courants apparaissent assez systématiquement sur des plans différents. Lérins fournit des règles, des institutions. Rien de tel du côté martinien. Lérins est marqué par un groupe important de personnalités religieuses, ce que Luce Pietri appelle le « lobby lérinien », des moines de Lérins devenus ensuite évêques. Rien de tel du côté martinien où il n'y a clairement qu'une seule personnalité, celle de Martin. Pourtant Sulpice Sévère, dans sa description de Marmoutier, conclut que plusieurs évêques furent d'abord moines dans cette fondation de Marmoutier. Le paradoxe, ici, est qu'on est incapable de mettre des noms derrière cette affirmation, Brice à Tours, et peut-être un ou deux évêques en Provence. Comme si la formule employée par Sulpice Sévère devait être, par avance, pertinente pour Lérins plutôt que pour Marmoutier. Autre contraste : le cœur de l'influence martinienne est le tombeau de Tours alors que Lérins, île sainte, n'a pas de tombeau. Contraste aussi à propos des miracles : nombreux pour

Martin, absents à Lérins. Ces contrastes sont suffisamment nombreux et suffisamment marqués pour qu'on puisse soupçonner autre chose. Comme si Lérins comblait explicitement les cases laissées vides par Martin et comme si les deux influences n'étaient nullement en concurrence mais en complémentarité, peut-être même une complémentarité volontairement accentuée dans le cas des Jurassiens (33).

En ce qui concerne le rapport avec la population, il est clair que les mentions de saint Martin dans la VPJ ne concernent pas seulement la vie monastique. Certes, Oyend invoque Antoine et Martin, associant ainsi les deux pionniers, le pionnier du monachisme en général, et le pionnier dans le monde latin. Mais le modèle de Martin sur Romain se manifeste dans la guérison des lépreux ; sur Lupicin il concerne l'attitude face au pouvoir et pour le bénéfice d'une population laïque. De même la protection contre l'incendie, et spécialement par l'huile bénie, peut concerner l'ensemble d'une population locale au-delà des seuls moines. Le thème de l'incendie se retrouve chez Odon de Cluny au Xè siècle. Il y a en outre des liens entre le développement de Cluny et la tradition des Jurassiens. Ainsi Romainmôtier, rattaché à Cluny, était à l'origine une fondation des Jurassiens dès le Vè siècle (34).

Nous avons encore quelques traces anciennes de l'influence de saint Martin dans les inscriptions chrétiennes de Briord. Ces inscriptions ont été heureusement copiées au début du

XVIIIè siècle car les plus intéressantes pour nous sont aujourd'hui perdues. Néanmoins des fouilles sur le site des « Plantées » ont mis à jour un cimetière d'époque mérovingienne et ont livré des fragments d'inscriptions qui confirment le formulaire et la langue des inscriptions copiées au XVIIIè siècle et s'accordent avec celles qui sont encore conservées aujourd'hui en plusieurs lieux. Ces inscriptions sont des épitaphes qui devaient figurer sur des tombes dans ce cimetière (35). Ainsi l'épitaphe du prêtre Félix datée du 18 août 630 a été rédigée par Amatus qui fut son supérieur dans la hiérarchie cléricale à Vézeronce. Et on a aussi l'épitaphe de cet Amatus qualifié de *prior presbyter* de Vezeronce et inhumé lui aussi dans ce cimetière de Briord en 633 ou 634. La basilique paléo-chrétienne liée à ce cimetière est connue ultérieurement sous le patronage de saint Maurice. La vénération de Martin pour saint Maurice apparaît indirectement par la présence du patronage de Maurice en Touraine (cathédrale de Tours mais aussi à Chinon, à l'Isle-Bouchard, etc...). Il est possible que la proximité des patronages de Martin et Maurice, signalés par le chanoine Alloing, soit en effet un indice d'ancienneté de ces églises. L'église de Vézeronce est mentionnée dans une charte du Xè siècle sous le patronage de saint Martin. Il était probablement bien antérieur et sans doute déjà en vigueur au temps de ces prêtres Felix et Amatus. Peut-être même pouvait-il remonter à l'époque de la bataille de Vézeronce entre Francs et Burgondes qui vit la mort du roi franc Clodomir en 531 (36).

Mais on doit s'arrêter sur l'épitaphe de Riculfus et Guntello : « Dans ce tombeau reposent Riculfus et sa conjointe Guntello, de bonne mémoire, qui furent remarquables par leurs mérites, unis d'un amour constant, amis de tous, avisés, patients, pleins de douceur, bienveillants, généreux, honorables, secourables, de la piété plein le cœur et l'esprit ; il sont passés à la vie véritable, abandonnant leurs corps que leurs fils, en larmes et pénétrés de douleur, ont déposé dans ce tombeau. Ils vécurent en paix 65 ans … et moururent le jour de la fête de saint Martin, la ? Année de l'indiction. »

Il s'agit aussi d'une inscription du VIIè siècle, présentant un formulaire très proche de ceux des épitaphes de Felix ou Amatus. La date de la mort est indiquée par la mention d'une fête de saint et, selon Françoise Descombes, c'est un fait unique dans l'épigraphie de la Gaule chrétienne. C'est donc « un témoignage précieux de la popularité du saint et de l'importance de sa fête qui doit être le 11 novembre. » En effet le jour n'est pas indiqué selon le calendrier romain, ce serait le 3ème jour des ides de novembre, et on peut hésiter sur la date à cause d'une autre fête de saint Martin le 4 juillet qui est cependant plus spécifique à la Touraine et donc moins attendue ici (37).

Reste à évoquer le cas de l'évêque Didier de Vienne, à l'origine de Saint-Didier sur Chalaronne. Cet évêque de la fin du VIè siècle et du début du VIIè siècle a la flatteuse réputation de martyr, à cause d'une mort violente qui eut lieu précisément à Saint-Didier sur Chalaronne. Ce martyre est bien connu par plusieurs *vitae*, dont trois sont proches ou très proches de l'évènement selon Ian Wood (38). La plus connue de ces vitae fut rédigée par le roi wisigoth Sisebut (612-621). Pourquoi un souverain ibérique pouvait-il s'intéresser à cet évêque de la vallée du Rhône ? Il semble que des raisons politiques soient ici déterminantes. Selon Jacques Fontaine, la description de Brunehaut comme coupable du martyr du saint évêque serait un cadeau diplomatique du roi wisigoth au roi Clotaire II qui venait justement d'éliminer Brunehaut de manière violente et réunifier en même temps le royaume franc. Didier est connu par ailleurs dans la correspondance du pape Grégoire le Grand. En 596, avec Syagrius d'Autun, Etherius de Lyon ou encore Virgile d'Arles, il fait partie des évêques à qui Grégoire recommande la mission romaine envoyée en Angleterre sous la direction d'Augustin. Plus tard Grégoire lui recommande Pancrace diacre de l'Eglise de Vienne qui souhaite ardemment mener la vie monastique et craint que son évêque, Didier, ne veuille lui imposer une charge séculière. Grégoire, lui-même ancien moine, encourage chaudement l'aspiration monastique de Pancrace. La même année, en 599, Didier demande l'honneur du pallium

à Grégoire. Or ce dernier répond poliment mais négativement. Pourtant Syagrius, évêque d'Autun, un siège qui n'est pas métropolitain, a reçu cet honneur, sans doute à cause de son engagement pour la mission anglaise et aussi à cause de l'appui de Brunehaut. Enfin en 601, dans une lettre célèbre Grégoire reproche à Didier d'enseigner la grammaire et de chanter ainsi les louanges de Jupiter. Probablement vers 602, selon les vitae, Didier fut déposé de son siège et dut s'exiler sur une île (Lérins?). Il est cependant rappelé quelques années après. Mais il prêche contre les désordres matrimoniaux du roi de Bourgogne Thierry et mécontente Brunehaut. Arrêté et conduit vers Autun pour être jugé, il est tué en route par des guerriers à la solde de Brunehaut. En gros les lettres de Grégoire présentent certes Didier comme un grand évêque mais sous un jour diplomatiquement peu favorable. En revanche les vitae en font un martyr et donc un saint évêque, victime de Brunehaut nouvelle Jézabel.

Dom Dubois avait voulu accorder les données des lettres de Grégoire et celles de l'hagiographie. On peut en effet supposer que Grégoire le Grand ne se rendait pas bien compte du pitoyable état des études dans la Gaule franque et que, dans l'affaire du pallium, il ne faisait qu'observer la procédure. Plus récemment, Bruno Dumézil montre au contraire un Didier qui serait typiquement le contraire d'un évêque martinien ; hostile au monachisme, imbu de littérature séculière et futile, avide d'honneurs (39). Face à lui, Brunehaut aurait cherché à donner satisfaction aux demandes de réforme venues de Rome et de Grégoire le Grand. Certes Brunehaut ne suivait pas complètement les conseils de Grégoire et ne convoquait pas un concile des églises gauloises comme le souhaitait Grégoire mais du moins cherchait-elle à agir contre un évêque trop mondain et sans doute trop hostile pour des raisons politiques. Quant à la mort violente de Didier il s'agirait d'un excès de zèle de quelques courtisans ou de guerriers trop brutaux, transfiguré en martyre. Les *Vitae* seraient la mise en œuvre de la *damnatio memoriae* issue des milieux de la cour de Clotaire II appuyés par le milieu colombanien. On retrouve cette condamnation de Brunehaut chez Jonas de Bobbio et chez Frédégaire. Or Brunehaut avait fondé trois monastères à Autun, dont l'un est un

monastère Saint-Martin.

Notes :

1. Cf. Louis Alloing, *Le diocèse de Belley. Histoire religieuse des Pays de l'Ain*, Belley 1938. Sur l'hagiographie du diocèse de Belley cf. Jean-Irénée Depéry, *Histoire hagiologique de Belley ou recueil des vies des saints et des bienheureux nés dans ce diocèse*, Bourg-en-Bresse 1834. Brigitte

Beaujard, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VIè siècle*, Paris Cerf 2000. (selon Grégoire de Tours, *Virtutes Martini*, présence d'un culte à saint Martin à Chalon sur Saône au VIè siècle). cf aussi Louis et Gabrielle Trénard, *Belley, Histoire des diocèses de France*, Paris Beauchesne 1978.

2. Albert Lecoy de la Marche, *Saint Martin*, Tours Mame, 1ère éd. 1881, ed. 1895, p. 265-325 sur l'apostolat de Martin, p. 265-268 précautions de méthode, p. 284 apostolat dans le Centre de la Gaule, p. 311-317 apostolat à Vienne. Rien n'est dit des pays de l'Ain ce qui autorisait le chanoine Alloing à prolonger en quelque sorte le raisonnement de Lecoy de la Marche.

3. Louis et Gabrielle Trenard, op. cit. supra note 1. Il convient en effet de rappeler que les origines du diocèse de Belley ont fait l'objet d'hypothèses variées en l'absence de documents explicites et à partir d'une tradition paradoxale : avant la Révolution française, le petit diocèse de Belley, malgré sa proximité de Lyon, était rattaché à la métropole de Besançon et enclavé entre des diocèses dépendant de la métropole de Lyon. Le rôle de la métropole de Vienne a également été évoqué. Cf. Jacques Gadille (dir.), *Lyon. Histoire des diocèses de France*, Paris Beauchesne 1983. *Topographie chrétienne des cités de la Gaule* (dir. N. Gauthier et J.-C. Picard), IV, Province ecclésiastique de Lyon (Lugdunensis prima), Paris De Boccard 1987. *Topographie chrétienne des cités de la Gaule* (dir. N. Gauthier et J.-C. Picard), III, Provinces ecclésiastiques de Vienne et d'Arles (Viennensis et Alpes Graiae et Poeninae), Paris De Boccard 1986. *Topographie chrétienne des cités de la Gaule* (dir. N. Gauthier, B. Beaujard et F. Prévot), XV, Province ecclésiastique de Besançon (Maxima Sequanorum), Paris De Boccard 2007. La liste des patronages martiniens dans le département de l'Ain a été dressée dans Société Nouvelle Gorini, *La figure de saint Martin de Tours. Patrimoine. Histoire. L'exemple de l'Ain. Journée d'études Vonnas 14 novembre 2009*, Bourg-en-Bresse 2010, en part. Marie-Thérèse Fourneron, L'ancienne église paroissiale Saint-Martin de Vonnas, p. 4-12 et

carte p. 54-55 et Catherine Penez, Les représentations de saint Martin dans l'Ain, p. 40-44.

4. VM 15, 3-4, ed. et trad. J. Fontaine, SC

5. Jacques Fontaine discute en particulier les développements de Jean-Gabriel Bulliot, *La mission et le culte de saint Martin d'après les légendes et les monuments populaires dans le pays éduen. Etude sur le paganisme rural*, Autun Paris 1892.

6. Cf. Lettres de Paulin de Nole, ep. 18, CSEL 29, ed. G. Hartel 1894. Nous suivons la datation de la rencontre de Vienne proposée par J. Fontaine. Cf. aussi D.E. Trout, *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*, Berkeley 1999. Janine Desmulliez, « Paulinus » dans *Prosopographie chrétienne du Bas Empire*, Rome 2000, p. 1630-1654. Sigrid Mratschek, *Der Briefwechsel des Paulinus von Nola. Kommunikation und soziale Kontakte mit christlichen Intellektuellen*, Göttingen 2006.

7. L'inscription de Foedula est publiée et traduite dans Françoise Descombes, Viennoise du Nord, dans *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la Renaissance carolingienne*, vol. XV, Paris CNRS 1985, n° XV, 39, p. 268-273. Cf. aussi Jean Doignon, "Procer", titre donné à saint Martin dans une inscription gallo-romaine de Vienne, dans *Saint Martin et son temps. Mémorial du XVIè centenaire des débuts du monachisme en Gaule, Studia Anselmiana* 46, Rome 1961, p. 151-158.

8. Cf. VM 14, 3 pour Levroux, 13, 1-9 pour le défi du pin.

9. Cf. Dialogues III, 8 : Amboise.

10. VM 2, 8. La référence à Mt 25 a aussi une dimension eschatologique qui se retrouverait dans les récits de la fin de la VM : faux prophètes et Satan en Christ-empereur. Cette dimension est moins apparente dans la liturgie, la fête de saint Martin le 11 novembre comportait l'évangile de Luc 11, 33-36 « on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau » avant le concile Vatican II, l'évangile de Mt 25 a été introduit depuis le concile de Vatican II.

11. Cf. Jacques Fontaine, Commentaire... vol. II, SC 134, p. 795 : Bulliot penche plutôt pour Autun – église Saint-Martin – que pour le Mont Beuvray pour la localisation de la scène, J. Fontaine considère que les indices sont insuffisants pour trancher, beaucoup d'autres sites en Bourgogne étant possibles. L'attitude de Martin en martyr correspond à la plus ancienne représentation connue d'un martyre celui d'Achillée à Rome et correspond aussi au martyre de Cyprien, décapité.

12. Cf. Jean Comby, Evangéliser guérir, dans Charles Ratongavao, *Hommage à Bruno Hubsch*, 3 vol. Lyon 2005, vol. 3, p. 117-133.

13. *Vies des Pères du Jura*, ed., trad. et notes François Martine, SC 142, Paris 1968.

14. Friedrich Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Munich 1988. Alain Dubreucq, Lérins et la Burgondie dans le haut Moyen Âge, dans Yann Codou et Michel Lauwers, *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Brepols 2009, p. 195-227.

15. VPJ Romain § 11, p. 250-251.

16. VPJ Romain § 6, p. 244-245.

17. Cf. A. Dubreucq, art. cit.

18. A propos de Candes, la confluence comme lieu de la mort de saint Martin peut entraîner de vastes développements symboliques qu'on trouve, de fait, chez Sulpice Sévère et chez Grégoire de Tours. Ce dernier rapporte le récit plutôt cocasse de la querelle entre les Poitevins et les Tourangeaux pour emporter la dépouille du saint. Les Tourangeaux, profitant du lourd sommeil des Poitevins, enlèvent le corps par la fenêtre de l'église et le déposent dans un bateau qui remonte la Loire jusqu'à Tours. Sulpice Sévère, qui est contemporain de la mort du saint mais qui n'est pas lui-même présent en Touraine, décrit la mort de Martin dans une lettre complétant sa Vita Martini. Sulpice ne dit rien d'un conflit entre Tourangeaux et Poitevins. Pourtant Sulpice semble introduire des éléments de folklore et d'amplification rhétorique. Martin descendant la Loire observe des oiseaux qui plongent pour prendre du poisson. Ces mêmes oiseaux qui ont pris le nom de « Martin-pêcheur ». La cause du déplacement de Martin jusqu'à Candes était un conflit au sein du clergé de Candes, une paroisse qu'il avait lui-même fondée. De fait malgré son âge et sa fatigue, il parvient à apaiser le conflit mais sait qu'il va mourir à cet endroit. Par la suite au retour du corps à Tours près de deux mille moines viennent assister aux funérailles, un chiffre étonnamment élevé. Dans les deux récits, celui de Sulpice comme celui de Grégoire, se trouve une histoire de conflit et de querelle, soit avant la mort de Martin, soit après. Cette querelle a quelque rapport avec la nature du site de la confluence. On comprend bien que, en remontant la Loire, on arrive à Tours et, en remontant la Vienne, on arrive à Poitiers. Mais plus fondamentalement, la confluence implique vers l'aval la réunion et la convergence, tandis que vers l'amont elle suppose la dissociation et la séparation. La confluence est le lieu du basculement, selon le sens retenu, soit vers la querelle, soit vers l'union. La nature même du site de Candes laisse penser que les proches de Martin, sinon Martin lui-même, ont profondément ressenti cette valeur du lieu et l'ont transmise aux écrivains tels

que Sulpice et Grégoire. Il n'était pas indifférent que Martin meure à Candes, qu'il « bascule » vers l'autre monde, là où les cours d'eau dessinent la rencontre des flux ou, à contre-courant, l'aggravation de la séparation.

19. Cf. Michel Rubellin, *Eglise et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon PUL 2003. Voir aussi les travaux archéologiques conduits par Nicolas Reveyron sur le site de l'Île-Barbe. Sur saint Mexme, voir Elisabeth Lorans (dir.), *Saint-Mexme de Chinon Vè – XXè siècle*, Paris 2006, en part. p. 504-506. cf. Grégoire de Tours, *In Gloria Confessorum* 22, MGH SRM 1 / 2, p. 311-312.

20. VPJ Romain § 25, p. 267 et le commentaire de F. Martine.

21. VPJ Lupicin § 63, p. 311.

22. Attitude de Martin envers Maxime dans *Vita Martini* 20 et envers Valentinien I dans Dialogues II, 5.

23. VPJ Lupicin § 88-89, p. 333.

24. VPJ Oyend § 127-128, p. 377 : le sarcophage de saint Léonien d'Autun et de Vienne est conservé dans l'église-musée de Saint-Pierre de Vienne.

25. VPJ Oyend, p. 383.

26. VPJ Oyend §152, p. 403.

27. VPJ Oyend § 157-158-159, p. 407-410.

28. cf. Georges Vicherd, Poncin, édifice de la Châtelarde, dans Noël Duval (sous la direction de), *Les premiers monuments chrétiens de la France*, tome I Sud-est et Corse, Paris Picard 1995 (pour l'Ain : Bernard Mandy, Ambérieu-en-Bugey Chapelle Saint-Germain p. 196-199 ; Roger Perraud, Briord lieu-dit Saint-Maurice, basilique paléo-chrétienne, p. 200-203 ; Georges Vicherd, Poncin édifice de la Châtelarde, p. 204.

29. VPJ Oyend § 161-162-163-164, p. 411-417.

30. VPJ Introduction, p. 64. Le thème de l'incendie tiré de la *Vita Martini* se retrouve dans le grand sermon d'Odon de Cluny sur l'incendie de la basilique Saint-Martin à Tours au Xè siècle, cf. B. Judic, Le patronage martinien au Xè siècle, dans B. Judic (ed.), *Les abbayes martiniennes, Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, tome 119, n° 3, sept. 2012, p. 89-105. Il est bien possible qu'Odon ait eu aussi à l'esprit ce texte de la VPJ associant étroitement l'incendie à l'intervention de Martin. On trouvait au XIIè siècle, dans la bibliothèque de Cluny, un manuscrit hagiographique contenant la VPJ après les vies des abbés de Cluny (Odon, Maïeul, Odilon) et avant Colomban, Amand, Radegonde, Philibert, Hilaire de Poitiers, Honorat, Hilaire d'Arles et Martin, cf. VPJ Introduction.

31. VPJ Oyend § 168, p. 419.

32. Cf. supra note 14 : F. Prinz, A. Dubreucq.

33. Cf. Dominique Bertrand et alii, *Césaire d'Arles et la christianisation de la Provence. Actes des*

journées « Césaire » Aix-en -Provence, Arles, Lérins (1988-1989), Lyon-Paris 1994. Mireille Labrousse et alii, *Histoire de l'abbaye de Lérins*, Abbaye de Bellefontaine Bégrolles en Mauges 2005 et les travaux réunis dans Yann Codou et Michel Lauwers, *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Brepols 2009, en particulier Marc Heijmans et Luce Pietri, Le « lobby » lérinien : le rayonnement du monastère insulaire du Vè siècle, p. 35-62.

34. Sur l'héritage des Jurassiens : Gérard Moyse, Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (Vè – Xè siècles), *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes* CXXXI, janv.-juin 1973, p. 21-104 a souligné l'importance des fondations colombaniennes et leur rayonnement, or Colomban était très attaché à la figure de saint Martin ; l'église de Luxeuil est consacrée à saint Martin. Sur l'expansion de Cluny dans les pays de l'Ain cf. François Demotz, *La Bourgogne, dernier des royaumes carolingiens (855-1056). Roi, pouvoirs et élites autour du Léman*, Lausanne 2008.

35. Cf. François Descombes, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures à la renaissance carolingienne*, vol. 15, Viennoise du nord, Paris CNRS 1985. (inscriptions XV, 264, p. 679-688 ; XV, 265, p. 688-692 ; XV, 269, p. 698-701). Sur le patronage de saint Maurice à Briord, cf. *Autour de saint Maurice. Actes du colloque Politique, société et construction identitaire autour de saint Maurice. 29 sept. - 2 oct. 2009 Besançon*, Fondation des archives historiques de l' abbaye de Saint-Maurice en Valais et Laboratoire des sciences historiques de l'université de Franche-Comté, 2011.

36. La question de l'ancienneté des patronages martiniens est parfois soulevée aussi par l'archéologie. Cf. P. Beaudrix, l'église Saint-Martin de Moissac, dans *Bulletin de la Société Archéologique du Tarn-et-Garonne*, t. CXXIV, 1999, p. 23-25. Cette église Saint-Martin existe toujours à l'ouest de Moissac à quelques centaines de mètres de l'abbaye Saint-Pierre. Cette petite

église Saint-Martin est un monument très ancien qui renferme une partie d'un dispositif de chauffage d'une ancienne villa. Les archéologues peuvent y suivre différentes étapes de construction et de modification entre le IIIè et le XVIIè siècle en passant par une période de christianisation située peut-être vers la fin du Vè ou le début du VIè siècle. « Qui fut premier dans le processus de christianisation du site moissagais ? L'oratoire Saint-Martin ou le monastère Saint-Pierre ? Les moines arrivèrent-ils sur des terres à convertir ou bien choisirent-ils un site où s'étaient déjà réunis quelques fidèles ? » cf. Chantal Fraïsse, *Moissac histoire d'une abbaye*, Cahors 2006, p. 25, qui rappelle la présence de cette église Saint-Martin dans le contexte controversé des origines de l'abbaye Saint-Pierre de Moissac. Sans doute dès le XIè siècle est formé le récit d'origine de Moissac : fondation par Clovis lui-même après sa victoire sur les Wisigoths à Vouillé et juste avant son entrée dans Toulouse. Au XVIIè siècle, Mabillon rejette cette origine au début du VIè siècle et reporte l'origine au temps de Clotaire II (premier quart du VIIè siècle). La Vie de saint Didier de Cahors, rédigée à la fin du VIIIè siècle, évoque la fondation de Moissac au temps de saint Didier (630-655) par les abbés Ansbert et Léotade que les historiens récents situent en 663-678 (Ansbert) et 678-691 (Léotade). On voit aussi le rôle d'un certain Amand, distinct de saint Amand (à Elnone ou Maastricht) mais contemporain. Il est clair que le rapport, mythique ?, avec Clovis et Vouillé rapproche du récit de Grégoire de Tours sur le lien entre Clovis et saint Martin. Autre cas étudiés récemment : découverte d'une église paléo-chrétienne à Saint-Martin-de-Celle, cf. Sylvain Dousseau et Geneviève Durand, Recherches archéologiques sur le site de Saint-Martin-la-Celle (Maubourguet, Hautes-Pyrénées), dans *Archéologie du Midi médiéval*, tome 6, 1988, p. 65-89 ; la collégiale Saint-Martin d'Angers dont les fondations remontent au Vè siècle, cf. Daniel Prigent, *La collégiale Saint-Martin d'Angers*, Rennes 2006. A Rezé (Loire-Atlantique) une basilique paléo-chrétienne, début du VIè siècle, a été fouillée sur un lieu-dit « les Champs Saint-Martin », cf. Lionel Pirault, La basilique paléo-chrétienne de Rezé, *Archeologia* 422, 2005, p. 30-37, en l'absence de textes il est évidemment impossible de savoir si ce patronage martinien pouvait exister à cet endroit

dès le début du VIè siècle.

37. Cf. Françoise Descombes, op. cit. p. 698-701.

38. Jacques Dubois, Le dossier historique d'un saint du haut Moyen Age. Saint Didier évêque de Vienne et martyr, dans *Bulletin d'histoire et d'archéologie du diocèse de Belley* 1965, p. 33-57. Ian N. Wood, Forgery in Merovingian hagiography, dans *Fälschungen im Mittelalter* V, MGH Schriften 33, Hannover 1988, p. 369-385.

39. Bruno Dumézil, *Brunehaut*, Paris Fayard 2008. Sur la correspondance de Grégoire le Grand cf. B. Judic, Le registre des lettres de Grégoire le Grand, une création carolingienne ? Dans Janine Desmulliez, Christine Hoët - van Cauwenberghe, Jean-Christophe Jolivet (eds.), *Les correspondances dans le monde romain de l'Antiquité classique à l'Antiquité tardive : permanences et mutations*, Villeneuve d'Ascq 2010, p. 507-528 ; B. Judic, Quelques réflexions sur le registre des lettres de Grégoire le Grand, dans Bruno Dumézil et Laurent Vissière (eds.), *L'épistolaire politique*, jouréne d'études, Sorbonne janv. 2012, à paraître. Voir aussi désormais la récente thèse de Nathanaël Nimmegeers, *Provincia viennensis. Recherches sur la province ecclésiastique de Vienne et ses évêques au haut Moyen Age (IVè – XIè siècles)*, thèse Lyon 3, déc. 2011.