

Regards sur la pauvreté dans la Gaule du V^e siècle

Abstract

Le fonti letterarie dell'Antichità, considerati i loro autori e i loro lettori, sono da inquadrare in un *milieu* abbiente. Per questo motivo, anche lungo l'epoca cristiana, quando povertà e carità si trovano al centro di molte discussioni, i poveri vengono spesso ritratti secondo modelli topici, tratti soprattutto dall'universo biblico. Le riflessioni sulla povertà restano, in un certo senso, riflessioni relative ad un'alterità non proprio conosciuta e si soffermano, in effetti, proprio sulla relazione fra coloro che hanno e coloro che non hanno: trova soprattutto spazio il prototipo del ricco patrono dei poveri (o il suo contrario, il ricco persecutore). Sulla base di queste premesse, il presente studio vuole esporre la varietà di prospettive degli autori cristiani della Gallia di quinto secolo riguardo ciò che chiamano "povertà". In prima analisi, si passano in rassegna le opere di Salviano, in cui poveri e mendicanti vengono continuamente menzionati, ma dove queste menzioni designano in realtà quasi sempre dei mendicanti metaforici – quale il ricco nell'aldilà – oppure proprietari terrieri impoveriti. Risulta evidente che la questione sociale è evocata da Salviano a fini retorici e teologici. In un secondo tempo, analizzeremo come Valeriano di Cimiez utilizzi il personaggio tipico del povero non senza effetti patetici: lo scopo è infatti quello di denunciare i comportamenti del suo ricco uditorio e incoraggiare il fedele verso una carità interessata, basata su quanto invece si può guadagnare nell'aldilà. Finalmente, grazie all'analisi di alcuni discorsi encomiastici, mostreremo come e con quali mezzi il vescovo gallico si erga a protettore dei poveri, a *patronus* del suo gregge.

Due to their authors and readers, literary sources of Antiquity are strongly rooted in wealthy environments. That's why, even during Christian period, when poverty and charity are at the core of many discourses, the poor is mainly portrayed in stereotyped ways, particularly through biblical language. Reflections on poverty remain then reflections about not very well-known others and are, in fact, mainly focused on the relationship between the wealthy ones and the poor ones, or even only on the ideal figure of the rich protector of the poor (or his opposite, the rich persecutor). Based on these first observations, our study shows different outlooks given by Christian authors of Vth century Gaul on what they call "poverty". Firstly, we analyze the works of Salvian, where poor people and beggars are continuously brought up, but where these appellations designate in fact most of the time metaphorical beggars – the rich in the hereafter – or impoverished landowners. It appears clearly that the social question is handled by Salvian for rhetorical and theological purposes. Then we study how Valerian of Cimiez uses the pathetic stereotyped figure of the poor to blame the moral behaviours of his wealthy audience and to lead Christians to a self-interested charity, based on the profit which can be made in the hereafter. Finally, through various encomiastic discourses, we show how and by which means the gallic bishop is expected to stand as a protector of the poor, as a *patronus* of his flock.

«Nourris l'affamé, accueille les pauvres, couvre les dénudés»: de telles invitations aux œuvres de miséricorde, et plus spécifiquement à la charité, se trouvent fréquemment dans l'Ancien Testament¹ et se voient largement réitérées dans le Nouveau Testament. De fait,

¹ Voir par exemple Is. 58, 7: *Frangite esurienti panem tuum et egenos vagosque induc in domum tuam cum videris nudum operi eum et carnem tuam ne despexeris* («Romps ton pain avec celui qui

les évangiles et les épîtres contiennent de nombreuses exhortations à la générosité et au soutien des pauvres, associées à une ferme condamnation des richesses. «L'amour de l'argent est la racine de tous les crimes» nous expose la première épître à Timothée², et l'on lit en Matthieu 19, après l'exhortation du Christ au jeune homme riche à vendre ses biens pour tout donner aux pauvres, l'affirmation selon laquelle «un riche entrera difficilement au royaume des cieux», puisqu'il est «plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille»³. Dans les évangiles, la figure du mauvais riche se voit incarnée par l'homme, vêtu de pourpre, qui festoie tout en méprisant le pauvre Lazare qui mendie⁴. De manière contrastante, le bon chrétien est invité à placer son trésor au ciel plutôt que sur terre, là où ni la rouille, ni les mites, ni le voleur ne peuvent les atteindre⁵, et il doit traiter les pauvres comme il traiterait le Christ puisqu'il rendra compte de ses actions envers les pauvres comme d'actions envers le Christ⁶. Cette attitude à l'égard des richesses est bien exemplifiée dans les Actes des Apôtres où le partage des biens de la communauté des premiers chrétiens est montré sans concession⁷. De là semble découler tout naturellement le fait que les chrétiens et l'Église de l'Antiquité tardive ont pu considérer comme leur devoir le soutien et la protection des pauvres. Ce souci chrétien de la pauvreté s'est matérialisé dans les sources littéraires par une inflation de la mention des *pauperes*, tant et si bien que cette démultiplication des pauvres dans les sources a pu être interprétée de manière fautive comme le signe d'une paupérisation générale de la société durant l'Antiquité chrétienne⁸.

L'intérêt historiographique pour la question de la pauvreté dans l'Antiquité est assez récent: en 1989, au sein d'un ouvrage collectif sur l'homme romain, où C.R. Whittaker s'est chargé de la figure du pauvre, il écrit «non esistono studi specifici sulla povertà nella Roma antica»⁹. Depuis une telle affirmation, plusieurs ouvrages fondamentaux ont été

a faim! Accueille dans ta maison les pauvres et les vagabonds! Quand tu verras un homme nu, couvre-le! Ne méprise pas ta propre chair!); voir aussi Ezech. 18, 7; 16. Par commodité, nous citons la Bible selon le texte de la Vulgate, telle qu'elle est éditée par R. Gryson. Les traductions françaises données sont celles qui sont proposées sur le site internet «La Bible en ses traditions».

² Tim. 6, 10: *Radix enim omnium malorum est cupiditas quam quidam appetentes erraverunt a fide et inserverunt se doloribus multis* («Car la racine de tous les maux c'est la cupidité et certains, la poursuivant, se sont égarés loin de la foi et se sont mis dans de nombreuses souffrances»).

³ Matth. 19, 23-24: *Iesus autem dixit discipulis suis amen dico vobis quia dives difficile intrabit in regnum caelorum et iterum dico vobis facilius est camelum per foramen acus transire quam divitem intrare in regnum caelorum* («Jésus dit à ses disciples: – Amen je vous dis: un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. De nouveau, je vous dis: – Il est plus facile à un chameau d'entrer dans un trou d'aiguille qu'à un riche d'entrer dans le royaume des cieux»).

⁴ Luc. 16, 19-31. Au sujet de l'exploitation de ces versets chez les Pères de l'Église, voir JEANJEAN 2006.

⁵ Matth. 6, 19-21: *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra ubi erugo et tinea demolitur ubi fures effodiunt et furantur. Thesaurizate autem vobis thesauros in caelo ubi neque erugo neque tinea demolitur et ubi fures non effodiunt nec furantur ubi enim est thesaurus tuus ibi est et cor tuum* («Ne thésaurisez pas pour vous des trésors sur la terre où rouille et mite détruisent et où voleurs percent et volent, mais thésaurisez pour vous des trésors dans le ciel où ni rouille ni mite ne détruisent et où voleurs ne percent ni ne volent. Car là où est ton trésor, là est aussi ton cœur»). De manière contrastante, est mise en valeur la figure du converti qui renonce à tout ou à une partie de son argent en faveur des pauvres; voir par exemple Luc. 19, 1-10.

⁶ Matth. 25, 34-46.

⁷ L'on peut penser en particulier au sort tragique d'Ananias et de Saphira qui ont tenté de garder une partie de leurs biens qu'ils ont dissimulée à la communauté (Act. 5, 1-11). Pour le principe de la communauté des biens dans les Actes des Apôtres, voir Act. 2, 44-45: *Omnes etiam qui credebant erant pariter et habebant omnia communia possessiones et substantias vendebant et dividebant illa omnibus prout cuique opus erat* («Et tous ceux qui croyaient étaient ensemble et ils avaient tout en commun. Ils vendaient leurs possessions et leurs biens et les divisaient pour tous selon le besoin que chacun en avait»).

⁸ FREU 2007, 8-9, qui cite G. Alföldy parmi ceux qui voient dans les sources le signe d'une paupérisation générale de la population romaine; voir ALFÖLDY 1984³ (tr. fr. 1991), 181-95.

⁹ WHITTAKER 1989, 332 (cité par OSBORNE 2006, 2).

consacrés à la pauvreté et aux pauvres dans l'Antiquité classique et chrétienne, parmi lesquels on compte, bien sûr, la production importante de P. Brown¹⁰, ainsi que plusieurs recueils d'articles¹¹. Cet intérêt historiographique a été l'occasion de mettre en lumière un changement de paradigme dans le rapport au don, déjà souligné par P. Veyne en 1976 dans sa monographie *Le Pain et le cirque*¹².

Pour le dire schématiquement¹³, dans l'Antiquité classique, les dons publics étaient pensés pour profiter à une communauté spécifique, et non à une catégorie de personnes qui serait désignée par l'appellation «les pauvres»¹⁴: il s'agit de l'évergétisme. Par exemple, quand des distributions de grains étaient faites en temps de crise, elles étaient adressées à la plèbe, c'est-à-dire à des citoyens¹⁵, qui n'étaient pas sélectionnés en fonction de leurs richesses¹⁶. Alors, le point focal de la *liberalitas* est le riche donateur, et non les personnes qui reçoivent le don¹⁷. Dans l'Antiquité tardive, le paradigme n'est plus le même: la générosité est présentée, dans la continuité des injonctions bibliques, comme profitant à un groupe de personnes, les «pauvres»: le critère semble désormais économique et non communautaire. Ce ne sont pas nécessairement les pauvres chrétiens qui doivent faire l'objet de la générosité des plus riches, mais l'ensemble des *pauperes*, sorte de catégorie socio-économique, si bien que la notion d'évergétisme ne semble plus s'appliquer à l'Antiquité tardive¹⁸: les pratiques de générosité ne correspondent plus à la dépense ostentatoire d'un riche pour sa communauté qui en retirerait une certaine gloire. Même dans les cas où certains traits de continuité avec l'évergétisme antique s'observent¹⁹, les enjeux, désormais principalement eschatologiques et pédagogiques, diffèrent nettement²⁰. De fait, une sorte de «relation triangulaire» s'est mise en place, interposant le Christ entre le donateur et le bénéficiaire: le Christ est, lui-même, l'origine du don, et il est également celui qui reçoit²¹. La radicalité de ce changement de mentalité – depuis l'évergétisme

¹⁰ Voir notamment BROWN 1992; BROWN 2002; BROWN 2012.

¹¹ Voir notamment DELAGE (ed.) 2005; ATKINS-OSBORNE (eds.) 2006; ALLEN-NEIL-MAYER (eds.) 2009; GUILARDI – PILARA (dir.) 2016; CARLÀ-UHINK – CECCHET – MACHADO (eds.) 2022.

¹² VEYNE 1976, en particulier 47-73.

¹³ Notre propos est nécessairement ici schématique et ne prend pas en compte les importantes disparités historico-géographiques au fil de l'Antiquité, à commencer par le changement de représentation de la figure du pauvre entre la Grèce ancienne, où la pauvreté est associée au mal, et les discours politiques romains, qui font surgir la figure topique du pauvre vertueux. Voir à ce sujet OSBORNE 2006, 11-15.

¹⁴ BROWN 2002, 3-8.

¹⁵ OSBORNE 2006, 6.

¹⁶ Il faut interpréter les rares fois où les citoyens bénéficiant de l'aide sont désignés comme des «pauvres» non comme l'évocation de pauvres réels ou de marginaux, mais comme celle de personnes risquant l'appauvrissement (BROWN 2002, 5).

¹⁷ VAN NUFFELEN 2006, 163-64.

¹⁸ Cette rupture dans les pratiques et les représentations se voit affirmée par les chrétiens. Voir par exemple Lact. *Inst.* VI 11, 7-8: *Illos enim quos periculo subripiunt, sperant sibi gratiam relatuos, egentem autem quia non sperant, perire arbitrantur quidquid eiusmodi hominibus impertiant. Hinc est illa Plauti detestanda sententia: "Male meretur qui mendico dat quod edat; / nam et illud quod dat perit et illi producit vitam ad miseriam"* («De fait, ceux qu'ils arrachent à un danger, ils espèrent qu'ils leur témoigneront de la reconnaissance; des pauvres au contraire ils ne l'espèrent pas, et considèrent comme perdu tout ce qu'ils partageraient avec de tels hommes! D'où cette détestable sentence de Plaute: "Il rend un mauvais service, celui qui donne à un mendiant de quoi manger; / car ce qu'il donne est perdu, et, pour cet homme, il prolonge sa vie de misère"»). Pour l'édition et la traduction, voir *Lactance. Institutions divines. Livre VI*, introduction, texte critique, traduction, notes et index par C. Ingremeau, Paris (SC 509), 2007. Voir aussi Hier. *Brev. In Psalm.* 133 (PL 26, 1224).

¹⁹ Nous pensons par exemple aux cas, étudiés par DUVAL-PIETRI 1997, où l'on a conservé des mentions épigraphiques du nom des donateurs et du montant de leur contribution.

²⁰ DUVAL-PIETRI 1997, 392-96; THIEL 2015.

²¹ DUVAL-PIETRI 1997, 390-92.

antique jusqu'à la *caritas* chrétienne –, son éventuel caractère progressif et ses influences²² demeurent discutés.

Dans tous les cas, il s'agit d'un changement qui se constate dans la littérature chrétienne²³ où la question de la pauvreté est posée à nouveaux frais. De fait, les mentions des *pauperes*, des *egentes*, des *indigentes*, des *inopes* et des *mendici* s'y démultiplient. L'un des problèmes qui se pose alors à l'étude est l'ambiguïté de tout ce vocabulaire de la pauvreté. Si dans l'Antiquité classique, les adjectifs *inops*, *egens* et *indigens* étaient favorisés pour évoquer les plus pauvres, ceux qui sont vraiment «dépourvus» de ressources, à la différence des *pauperes* qui désignaient les petits propriétaires²⁴, les textes de l'Antiquité chrétienne, sous l'influence du vocabulaire biblique²⁵, emploient largement le terme de *pauper*²⁶. Ces *pauperes* peuvent correspondre désormais tout à la fois à l'ensemble du peuple des *humiliores* ou, bien plus spécifiquement, aux mendiants. Au sujet de cette ambiguïté du vocabulaire de la pauvreté, C. Freu, dans sa monographie sur «Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité tardive» écrit «tous les mots désignant les pauvres ou les inférieurs sont employés les uns pour les autres, à un moment ou à un autre»²⁷. Ainsi, ces termes ambivalents sont très difficilement des outils au service d'une différenciation entre catégories sociales²⁸, ni même entre pauvreté structurelle – qui désignerait les personnes avec un handicap qui ne sont pas aptes à travailler – et pauvreté conjoncturelle ou épisodique.

Il faut bien être conscient que cette question de la pauvreté – et de manière contrastée celle de l'avarice – a été posée au premier plan dans l'Italie et la Gaule des IV^e et V^e siècles, où plusieurs œuvres entièrement consacrées au thème de l'avarice ont été rédigées. La Gaule du V^e siècle, objet de notre étude, traversée par des troubles, conséquences des invasions barbares, et mue en partie par des idéaux ascétiques, constitue ainsi un nid fécond de réflexions sur la pauvreté et sur la défense des pauvres. Ce siècle, sur le plan politique, s'est ouvert, en 406, avec les invasions barbares qui se sont accompagnées de troubles multiples, telles, par exemple, de nombreuses usurpations qui ont visé à pallier le manque de réaction du pouvoir impérial face à la situation. La constitution du royaume wisigoth en 418 dans le Sud-Ouest de la Gaule, voisin de l'enclave romaine provençale, de même que celle des autres royaumes barbares plus tard dans le siècle, n'a pas signé un apaisement définitif: des conflits territoriaux continuent d'avoir lieu – par exemple, Arles, la capitale de l'enclave romaine, est de nombreuses fois assiégée par les Wisigoths. Or, qui dit

²² Parmi les influences envisagées à un tel changement de mentalité, ont déjà été mentionnées, outre la pensée chrétienne, de potentielles sources orientales, juives ou stoïciennes. Pour un aperçu rapide de la question, voir OSBORNE 2006, 3.

²³ Cette évolution des mentalités a eu des conséquences sur le plan des représentations politiques: bien souvent, parmi les vertus revendiquées par les empereurs chrétiens, l'on compte désormais le souci des pauvres. Notons bien cependant que cette transformation du langage n'arrive pas systématiquement et qu'elle ne reflète pas toujours les réalités. Voir à ce sujet BROWN 2002, 1-44; VAN NUFFELEN 2006.

²⁴ Mart. XI 32, 8: *Non est paupertas, Nestor, habere nihil* («Ce n'est pas la pauvreté, Nestor, que de ne rien posséder»). Pour l'édition et la traduction, voir *Martial. Épigrammes. Tome II, 1ère partie (livres VIII-XII)*, texte établi et traduit par H.J. Izaac, Paris (CUF), 1937 (troisième tirage 1973).

²⁵ Dans les traductions latines de la Bible, que ce soit dans les Vieilles Latines ou dans la Vulgate hiéronymienne, le terme *pauper* a largement été favorisé pour traduire les différentes nuances exprimées en grec et en hébreu; voir à ce sujet LECLERCQ 1974. Voir aussi au sujet du lexique de la mendicité NERI 1998, 37-52.

²⁶ Au sujet de l'évolution des usages du lexique de la pauvreté et de son ambiguïté, voir notamment FERLITO 2006, 472-73; FREU 2007, notamment 9; 15-17 (passage en revue du lexique de la pauvreté); 390-94 (sur l'ambiguïté de *pauper* dans les textes chrétiens); *et passim*.

²⁷ FREU 2007, 56.

²⁸ L'on sait même que ces ambiguïtés lexicales ont causé des difficultés durant l'Antiquité tardive pour l'interprétation de certains textes juridiques (voir FREU 2007, 51-56).

affrontements dit nécessairement paupérisation d'une frange de la société²⁹. Bien évidemment les invasions et les conflits armés ont eu pour conséquences de nombreux pillages et incendies. Ces conflits ont eu aussi pour effet une nette hausse des impôts³⁰: les besoins financiers de l'armée augmentent et la base sur laquelle les impôts sont prélevés diminue au fil de la perte des territoires de l'empire³¹.

De manière concomitante à ces difficultés, sur le plan des mentalités, la société gauloise est traversée par des réflexions eschatologiques et par la vogue de l'ascétisme qui promeut largement la pauvreté choisie au bénéfice des pauvres réels. L'ascétisme gaulois revêt différentes formes, dont deux sont particulièrement importantes pour notre étude. D'une part, l'on trouve des *conversi*³², ces personnes qui, tout en restant laïques, décident de vivre leur ascétisme dans le monde et, suivant le modèle de Paulin de Nole et de sa femme Therasia, vendent et redistribuent aux pauvres tout, ou une partie de leurs domaines³³. D'autre part, le monachisme, en plein essor en Gaule depuis le IV^e siècle, trouve un développement particulier à Lérins, dans le monastère fondé par Honorat au début du V^e siècle. De fait, ce monastère a été un centre extrêmement influent sur le plan culturel et spirituel qui a marqué les mentalités et la production littéraire du siècle: il a formé une grande partie des évêques gaulois de la période, eux-mêmes auteurs de bien des textes conservés.

La rencontre entre ces idéaux ascétiques et les difficultés de la Gaule du V^e siècle fournit ainsi un terrain d'étude stimulant pour qui s'intéresse au sujet de la pauvreté, d'autant que, dans ce cadre, bon nombre de personnalités ont traité de cette thématique dans leur production littéraire.

Souhaiter aborder, comme dans cette étude, la question de la pauvreté à partir de sources littéraires suppose d'être sensible à certaines difficultés interprétatives qu'il faut surmonter.

Tout d'abord, il faut être bien conscient que l'immense majorité de la production littéraire vise un certain public: il s'agit d'œuvres de lettrés, donc de riches, adressées à un public également cultivé, et donc également riche. C'est d'autant plus le cas dans les cercles proches de Lérins, qui ont fourni une grande partie de la production littéraire du temps, puisqu'ils constituent, pour reprendre les mots de P. Brown, «une classe de loisir»³⁴. Cela suppose donc que la manière dont la question de la pauvreté est abordée consiste quasi systématiquement en l'exposé d'un problème *extérieur* au contexte de rédaction et de destination: il ne s'agit pas d'une réalité vécue; l'on ne s'adresse pas aux pauvres; l'on ne connaît pas nécessairement les conditions véritables de vie de ceux qui sont dans la pauvreté – ou du moins pas de ceux qui connaissent une véritable pauvreté, l'on parlera plus aisément en connaissance de cause des petits propriétaires appauvris. C'est justement pour bien faire sentir ce rapport d'*altérité à la pauvreté* que le titre de cette contribution est «*regards sur la pauvreté*». Dès lors, dans l'immense majorité des textes, l'intérêt pour la pauvreté est un intérêt *secondaire*: en règle générale, si un auteur parle de donner ses

²⁹ Pour une perspective archéologique qui mesure le *topos* de la paupérisation de la société gauloise dans la fin de l'Antiquité, voir VAN OSSEL 2006.

³⁰ Au sujet des impôts en Gaule au V^e siècle, voir SARACHU 2012, 54-62.

³¹ Les besoins fiscaux ont, en particulier, beaucoup augmenté à partir de 439 quand l'Afrique devient vandale (SARACHU 2012, 62). Les bagaudes, révoltes notamment à dimension sociale, sont bien révélatrices des difficultés consécutives à la hausse des impôts. À ce sujet, voir *infra*.

³² Au sujet du mouvement des *conversi* dans la Gaule de la première moitié du V^e siècle, voir GALTIER 1937; GRIFFE 1957, 128-48; GRIFFE 1962, en particulier 252-61.

³³ La conversion de Paulin de Nole, originaire de Bordeaux, a tant marqué les esprits qu'on le voit cité comme modèle par bien de ses contemporains; voir notamment Eutr. Presb. *Test. Ger.* 5; Aug. *Civ.* I 10.

³⁴ BROWN 2012, 415: «On n'a pas le sentiment d'avoir affaire dans ce genre de cercles, comme lorsqu'on lit les sermons d'Augustin, à une culture chrétienne reposant sur un flot intarissable de sermons hebdomadaires adressés à des congrégations sociales mixtes. Nous sommes plutôt devant la culture d'une classe de loisir». De fait, dans les textes gaulois du V^e siècle, contrairement à la production d'Augustin, nous n'avons pas trouvé de mises en scène du discours des pauvres ou des mendiants (voir par exemple Aug. *Serm.* 14, 3-4; 7), ni d'évocation des réflexions que les Écritures peuvent leur susciter (voir par exemple Aug. *Serm.* 20A, 9).

richesses, c'est moins pour mettre l'accent sur le bénéfice que les pauvres ont à en tirer que pour inviter ses destinataires à gagner leur salut³⁵. Pour le dire autrement, l'enjeu du discours est bien souvent moral, et très rarement social.

Le deuxième écueil repose dans les pièges de la rhétorique. De fait, afin de donner de l'efficacité au discours, la plupart des auteurs ont recours à l'exagération ainsi qu'à la polarisation, et ils recherchent des formules efficaces³⁶: afin de rendre évidente l'immoralité des riches, le pauvre est ainsi décrit en «ultra pauvre» de manière à mieux contraster avec le riche, présenté «en ultra-riche»³⁷. Derrière ces exagérations, il est donc difficile de distinguer la réalité des situations décrites et de faire le portrait du «pauvre réel». De plus, ces effets de rhétorique donnent une impression de polarisation de la société, décrite selon une dichotomie riche/pauvre qui gomme complètement les nuances, alors que, on le sait, la réalité était plus complexe³⁸.

Le troisième écueil est celui du langage biblique avec lequel le pauvre est majoritairement représenté³⁹: tantôt décrit comme le misérable Lazare, tantôt visage du Christ, le pauvre est la plupart du temps montré comme un homme dénudé, assoiffé et affamé qui demande de l'aide⁴⁰. Ces formulations bibliques qui envahissent le langage viennent donc complètement gommer les réalités concrètes de la pauvreté propres au contexte historique de rédaction.

³⁵ Pour en donner un exemple gaulois hors de notre corpus d'étude, Jean Cassien met en garde contre un regard trop tourné vers les besoins des pauvres qui conduirait à oublier de contempler avant tout les réalités éternelles: Cassian. *Conl.* XXIII 5.

³⁶ Pour donner un exemple gaulois qui sort du corpus que nous allons étudier, voici une épigramme de Prosper d'Aquitaine (390-455) dont la formulation est efficace et marquante: Prosp. *Epigr.* 76 (77), 5-8: *Si qua igitur superant, quorum non indiget usus, / debilibus prosint, atque iuvent inopes. / Quisquis enim cupide non expendenda recondit, / quae nulli tribuit pauperibus rapuit* («Donc, que tout ce que l'on possède en abondance, tout ce dont on n'a pas l'utilité profite aux faibles et serve aux indigents! Tout homme qui met de côté ce qu'il ne peut pas dépenser a volé aux pauvres ce qu'il n'a distribué à personne»). Pour l'édition des *Épigrammes* de Prosper, voir *Prosper Aquitanus. Liber epigrammatum*, edited by A.G.A. Horsting, Berlin/Boston (CSEL 100), 2016; la traduction française est la nôtre.

³⁷ Pour donner un exemple qui sort du corpus que nous allons étudier, voici une scène qu'on lit dans le poème d'Orientius au sein d'une critique de ceux qui se noient dans le vin (Gaule, début du V^e siècle): Orient. *Com.* II 75-84: *Exclamare libet, vino dapibusque sepultum, / forte etiam proprii nominis immemorem, / eius, qui donet largus tibi talia, quando / orandi subeat tunc pia cura Dei? / Pascere tam magnus sumptus quot posset egenos, / quotque dies laetos haec daret una dies? / At te nunc saturo pauper ieiunus oberrat: / tu vinum revomis, vix habet alter aquam. / Et si forte cibum vox poscit egena, negabis / ollis, quis nihil est, hoc tibi quod superest* («J'ai envie de te crier: "Quand tu es enseveli dans le vin et les banquets, que peut-être même tu as oublié ton propre nom, quand donc te vient le pieux souci de ce Dieu que tu dois prier parce qu'Il te procure avec largesse de telles douceurs? Combien d'indigents cette si grande dépense pourrait-elle nourrir? Et combien de jours heureux cette unique journée leur procurerait-elle?" Mais, alors que toi, tu es à présent bien repu, un pauvre homme affamé vagabonde non loin: toi, tu rends en vomissant ton vin, tandis que lui, cet autre, peine à se procurer de l'eau. Et s'il arrive qu'une voix pleine de détresse demande de la nourriture, tu refuseras à ces hommes qui n'ont rien ce que tu as en surplus»). Pour l'édition, voir *Orientio. Carme esortativo* (Commonitorium), testo critico con introduzione e traduzione di C. A. Rapisarda, nuova edizione riveduta, Catania, 1970; la traduction est la nôtre.

³⁸ Voir notamment BROWN 2002.

³⁹ Cette invasion du langage biblique dans la manière de décrire la pauvreté n'est absolument pas spécifique à la Gaule du V^e siècle. Elle est bien remarquée, par exemple, chez des auteurs comme Augustin (voir FINN 2006, 139).

⁴⁰ Pour donner un exemple gaulois qui sort du corpus que nous allons étudier, l'on peut lire dans une règle monacale sur l'hospitalité, toute empreinte de Matthieu 25: *Regula Macar.* 20, 1-4: *Hospitalitatem sectantes per omnia et ne avertas oculos ut inanem relinquant pauperem, ne forte Dominus in hospite aut in paupere ad te veniat et videat te haesitantem et condemneris, sed omnibus te hilarem ostende et fideliter age* («"Cultivez l'hospitalité" en toute circonstance, et "Ne détourne pas les yeux pour laisser le pauvre dans le dénuement", de peur que le Seigneur ne vienne

Ainsi, malgré les occurrences fréquentes du lexique de la pauvreté dans la littérature gauloise du V^e siècle, les réalités historiques de la pauvreté et des pratiques d'aide demeurent dures à distinguer à partir des sources littéraires et l'on doit *toujours* se méfier des discours qui peuvent, pour de nombreuses raisons, tracer les contours d'une réalité déformée.

Dans la présente étude, nous allons nous intéresser à ceux qui sont désignés comme pauvres dans les textes et à ceux qui sont mentionnés pour leur besoin d'aide et de protection monétaire. Dès lors, il s'agira d'observer ce dont traitent les auteurs quand ils parlent de la «pauvreté» et des relations de protection – ou de non protection – entretenues avec ceux qu'ils considèrent comme «pauvres». Tout naturellement, cette étude, vue au prisme des textes littéraires, ne va donc pas dessiner les contours des réalités concrètes de la «pauvreté réelle».

Nous allons donc proposer différents regards au fil du V^e siècle gaulois, issus d'auteurs et de genres littéraires variés. Nous commencerons notre parcours avec Salvien, un auteur incontournable sur le thème de la pauvreté qui, dans ses traités, manie le sujet en étant surtout sensible à la question de la *paupérisation* des petits propriétaires, dont il fait porter la faute sur les riches et sur l'injustice du système fiscal. Nous en viendrons ensuite au corpus homilétique de Valérien de Cimiez, où la défense des pauvres et le souci de certaines problématiques sociales sont exprimés par le biais d'un langage biblique topique et d'exhortations quasi «économiques» à acheter son salut par des aumônes quotidiennes. Enfin, miroir positif de ces dénonciations et exhortations, le dernier regard que nous suivrons sera celui donné par les textes encomiastiques, qui louent les actions des évêques qui protègent les pauvres de leur cité.

Ces trois regards ont été sélectionnés en raison de leur complémentarité et de l'épaisseur interprétative qu'ils pouvaient donner à l'étude. Cependant, il ne faut pas qu'il cachent que, par ailleurs dans la littérature gauloise du V^e siècle, la plupart des mentions des «pauvres» et de la «pauvreté» se trouvent dans des textes qui offrent des propos moins riches sur le plan historique et social: bien des fois, ces mentions trouvent leur place dans des passages, empreints de langage biblique, qui fournissent des exhortations topiques à la générosité, sans nul détail concret, ou bien elles se trouvent dans des textes qui traitent de la pauvreté idéale ascétique, sans se soucier nullement des problématiques concrètes de la pauvreté réelle du monde.

1. *Un premier regard: la paupérisation des petits propriétaires et la faute des «riches»: l'Ad Ecclesiam et le De Gubernatione Dei de Salvien de Marseille (fin IV^e- environ 470)*

Pour commencer ce parcours, nous allons d'abord nous intéresser à Salvien de Marseille, figure incontournable lorsqu'on entend se renseigner sur l'histoire sociale de la Gaule du V^e siècle⁴¹.

Quand on lit Salvien, surtout si on le lit par extraits, il faut faire attention à ne pas en donner une lecture anachronique: nous faisons ici allusion à une lecture qui voudrait voir en Salvien l'ancêtre chrétien du communisme⁴². De fait, même si l'on trouve dans son

à toi en la personne de l'hôte ou du pauvre, qu'il te voie hésiter et te condamne. Montre-toi plutôt avenant envers tous et agis avec foi»). Pour l'édition et la traduction, voir *Pères de Lérins. Les règles des saints Pères. Tome I. Trois règles de Lérins au V^e siècle*, introduction, texte, traduction et notes par A. de Vogüé, Paris, (SC 297), 1982.

⁴¹ Puisque, sur ces questions, Salvien est incontournable, les études ne manquent pas. Pour d'autres parcours dans l'œuvre de Salvien sur les thématiques de la pauvreté et de la richesse, voir notamment FERLITO 2006; BARCELLONA 2016; ROCH 2020.

⁴² Une telle lecture se trouve de manière paradigmatique chez G. Walter (WALTER, G., *Les origines du communisme*, Paris, 1975, 169-74, cité par BRUSCHI 2019, 11 et LAGARRIGUE 1971 (ed. Salv. *Eccl.*), 35-36). Dans les textes importants de l'Antiquité tardive qui traitent de la question des richesses, cet écueil interprétatif menace aussi d'autres textes de peu antérieurs: le traité anonyme pélagien *De divitiis*, d'origine sicilienne, et plusieurs œuvres d'Ambroise, notamment le *De Naboth*. Pour une comparaison entre les vues du *De divitiis* et celles de Salvien,

œuvre une critique systématique des riches, même si les richesses y sont présentées comme mauvaises quand elles ne sont pas redistribuées, et même si, de manière contrastante, le partage des biens de la communauté des premiers chrétiens est loué, chez Salvien, les questions sociales et économiques, ainsi que le souci des pauvres, restent *toujours* secondaires: l'enjeu du propos ne se situe pas là, et les fondements de la pensée diffèrent, comme nous allons le voir, du tout au tout.

Les éléments biographiques dont on dispose sur Salvien sont assez limités⁴³. Il est probablement né dans une famille aisée, à la fin du IV^e siècle, à Trèves, et il a dû mourir vers 470. Il a vécu de plein fouet les invasions barbares⁴⁴ et il est parti vivre en réfugié en Provence, comme beaucoup de ses contemporains⁴⁵. Cet homme, de bonne formation littéraire⁴⁶, a, avant de devenir prêtre, été marié à une femme du nom de Palladia; tous deux font partie de ces couples de chrétiens qui ont connu une conversion, qui ont donné une partie de leur fortune aux pauvres et ont vécu ensuite dans la continence⁴⁷. Une fois ce mode de vie de *conversus* adopté, Salvien a sans doute gravité dans l'environnement de Lérins avant de devenir prêtre à Marseille. Les deux œuvres majeures conservées de Salvien sont l'*Ad ecclesiam* – rédigée au plus tard vers 440⁴⁸ – et le *De gubernatione Dei* (vers 440-450)⁴⁹. Toutes deux témoignent d'un intérêt central pour les questions de la richesse et de la pauvreté, intérêt non seulement moral et individuel, mais aussi social et ecclésial⁵⁰; le propos y est formulé avec beaucoup de véhémence et avec une ironie mordante incessante.

1.1. *L'Ad Ecclesiam: la mendicité symbolique*

Le premier des deux traités, l'*Ad Ecclesiam*, a été rédigé sous le pseudonyme de Timothée⁵¹. Il s'agit d'une critique acerbe de tous les chrétiens – laïcs, moines, religieux, clercs – qui ne donnent pas leurs biens à l'Église, ni de leur vivant, ni même au seuil de la mort par testament. Dans l'*Ad Ecclesiam*, l'idéal ascétique de la pauvreté est mis au premier plan: bien des occurrences de *pauper* et de *paupertas* sont employées en ce sens!⁵² Cet idéal est mis en perspective avec le modèle de l'Église originelle décrite dans les Actes des Apôtres⁵³. L'on lit ainsi au tout début de l'*Ad Ecclesiam* (Salv. *Eccl.* I 1, 4):

voir PIETRI 2006; pour une évaluation des positions du *De divitiis*, qui ne relèvent pas de l'appel à la réforme sociale, voir TOSCANO 2006; au sujet des positions ambrosiennes sur la propriété privée, voir LIZZI TESTA 2017.

⁴³ L'on dispose d'une notice de Gennade de Marseille (Genn. *Vir. Ill.* 68) au sujet de Salvien. Sur l'interprétation de la formule *magister episcoporum* appliquée à Salvien dans cette notice, voir notamment WEISS 1997, 28-29.

⁴⁴ En particulier, Salvien évoque les pillages des villes de Cologne (Salv. *Epist.* 1, 5-6) et de Trèves (Salv. *Gub.* VI 13, 72; 75; 15, 87; 89; 17, 94).

⁴⁵ BROWN 2012, 437.

⁴⁶ Pour la biographie de Salvien, voir par exemple ROCH 2020, 410.

⁴⁷ L'une des lettres de Salvien témoigne de la désapprobation familiale face à cette conversion ascétique; voir Salv. *Epist.* 4.

⁴⁸ LAGARRIGUE 1971 (ed. Salv. *Eccl.*), 30.

⁴⁹ Outre ces deux traités, quelques lettres ont été conservées. Nous citons les œuvres de Salvien selon l'édition de G. Lagarrigue aux Sources Chrétiennes (SC 176; 220), auquel nous reprenons également les traductions françaises.

⁵⁰ ROCH 2020, 412.

⁵¹ Au sujet du pseudonyme de Timothée, voir Salv. *Epist.* 9, 13-20; LAGARRIGUE 1971 (ed. Salv. *Eccl.*), 44; BROWN 2012, 438.

⁵² Parmi les trente-quatre occurrences de mots de la famille de *pauper*, sept font référence à la pauvreté choisie, contre onze à la vraie pauvreté qui doit appeler la charité.

⁵³ Salv. *Eccl.* I 1, 2: *Abiit quippe illa egregia ac supereminens dudum primitivae plebis tuae beatitudo, qua omnes Christum agnoscentes caducas rerum mundialium facultates in sempiternas caelestium possessionum opes conferebant, multantes se usu praesentium in praeclaram spem futurorum, immortales divitias praesentis paupertatis ambitu ementes* («Car elle < l'Église > n'est plus l'insigne et éminente félicité que connut jadis ton premier peuple, quand tous ceux qui

*Multiplicatis enim fidei populis fides imminuta est et crescentibus filiis suis mater aegrotat; factaque es, ecclesia, profectu tuae fecunditatis infirmior atque accessu relabens et quasi viribus minus valida. Diffudisti siquidem per omnem mundum religiosi nominis membra, religionis vim non habentia; ac sic esse coepisti turbis **opulens** fide **pauper**, quanto **ditior** multitudine tanto **egentior** devotione.*

«Le nombre des fidèles s’est multiplié, la foi s’est affaiblie. Les fils grandissent, et la mère est malade. Tu es devenue, Église, plus débile, par les progrès de ta fécondité; tu as reculé en avançant, et, pour ainsi dire, tes forces t’ont rendue moins solide. Tu as répandu dans le monde entier des membres qui ont le nom de la religion, mais qui n’ont pas la force de la religion. Ainsi tu es devenue riche par tes foules, et pauvre par ta foi; plus tu es riche en nombre, plus tu es pauvre en dévotion!».

Cette première citation est l’occasion de faire quelques remarques sur la personnalité littéraire de Salvien. On constate son goût, très net, pour la formule et le paradoxe: en est bien révélateur l’usage d’*egens* et de *pauper*: l’Église est *pauvre* par sa foi (*fide pauper*) et *pauvre* en dévotion (*egentior devotione*). On note aussi sa virulence et l’usage de l’adresse directe à un destinataire pris à parti: ici il s’agit de l’Église; en d’autres lieux, il s’agit des riches – tour à tour des laïcs, des religieux, des veuves ou des vierges. On remarque enfin le pessimisme avec lequel Salvien considère son époque: si Salvien fait plusieurs fois des concessions sur l’existence de quelques saints louables, dans son œuvre, l’Église et la société chrétienne sont présentées dans leur grande majorité comme profondément pécheresses.

Dans l’*Ad Ecclesiam*, l’enjeu se situe donc dans l’exhortation correctrice à un «bon usage des richesses» qui permet aux riches de ne pas devenir *mendians* dans l’au-delà parce qu’ils auraient gardé leurs richesses et qu’ils les auraient léguées à leurs proches plutôt qu’aux pauvres ou à l’Église. Ce paradoxe du riche mendiant dans l’au-delà revient plusieurs fois au fil de l’*Ad Ecclesiam*. On lit, par exemple (Salv. *Eccl.* II 5, 22):

*Vt heredes alios quoscumque faciatis, vos ipsos vestro exheredatis; ut alios relinquatis vel brevi **divites**, vos ipsos **aeterna mendicitate** damnatis.*

«Pour enrichir je ne sais quels héritiers, vous vous déshéritez vous-mêmes; pour assurer un instant la richesse d’autrui, vous vous condamnez vous-mêmes à la mendicité éternelle».

Il nous semble absolument notable que sur les treize occurrences de mots de la famille de *mendicus*, la plupart renvoient à cette idée de mendicité dans l’au-delà et qu’aucune ne désigne un véritable pauvre en train de mendier⁵⁴.

L’autre emploi majoritaire de *mendicus* se trouve dans le troisième livre de l’*Ad Ecclesiam*. Il permet d’exprimer, toujours sous forme de paradoxe, une problématique sociale que Salvien dénonce. De fait, il explique comment des jeunes gens sont placés en religion par leurs parents qui en profitent pour les déshériter puisque, selon eux, ils n’ont

reconnaissaient le Christ, échangeaient les biens caducs de ce monde contre les richesses éternelles des cieux, se privaient des choses présentes dans l’espoir éclatant des biens futurs, et se procuraient des richesses immortelles en désirant la pauvreté présente».

⁵⁴ Pour cet usage de la notion de *mendicare*, voir aussi Salv. *Eccl.* III 14, 67; 11, 45 (×2); 13, 58; 15, 69. Pour *mendicare* en référence aux religieux déshérités – sujet que nous étudions *infra* – voir Salv. *Eccl.* III 5, 22 (×2); 6, 30; l’on trouve par ailleurs cette famille de mot ponctuellement pour traiter de Lazare (Salv. *Eccl.* III 11, 49), dans l’évocation d’un homme riche qui veut que personne ne bénéficie de son héritage avant sa mort (Salv. *Eccl.* III 15, 67), pour désigner ironiquement les riches qui se pressent autour d’un lit de mort (Salv. *Eccl.* III 19, 87) et, enfin, pour qualifier le Christ (Salv. *Eccl.* IV 4, 22).

plus usage de leur héritage⁵⁵. Après avoir mis scène cet argument, Salvien réagit vivement, employant le verbe *mendicare* (Salv. *Eccl.* III 5, 22):

«Quid opus est ut filiis iam religiosis aequa hereditatis portio relinquatur?» Nihil ergo iustius, nihil dignius quam ut, quia coeperunt religiosi esse, mendicent: non quidem quod eos haec res mendicitate oppressura sit, quod a terrenis facultatibus abdicantur.

«“Quel besoin de laisser à des fils entrés en religion une égale part d’héritage?” – Ainsi donc, rien de plus juste, rien de plus convenable que de les réduire à être des gueux, puisqu’ils ont embrassé l’état religieux. Eh oui, des gueux! Non qu’ils soient accablés par le fait d’être déshérités et par la misère qui s’ensuit, puisqu’ils ont renoncé aux biens de la terre!».

Il expose ensuite que ces religieux ont besoin de leurs richesses «afin qu’ils fassent des dons, afin qu’ils fassent des largesses, afin que, possédant, ils rendent possesseurs ceux qui ne le sont pas, ou mieux – si telle est leur foi et leur perfection – afin qu’ils possèdent pour bientôt ne plus posséder»⁵⁶. Salvien met ensuite en lumière une pratique qu’il considère comme pire encore. Les parents qui laissent à leurs enfants placés en religion l’usufruit sur le patrimoine dont ils les déshérent; de tels religieux vivent avec l’occasion du péché de la cupidité, mais ne peuvent redistribuer leurs possessions. Il s’agit de l’occasion d’une formule efficace, jouant de paradoxe, au sujet de tels pères (Salv. *Eccl.* III 6, 30):

Fecit enim ut sancta suboles usum rerum habens, ius rerum non habens, quasi locuples viveret, sed quasi mendica moreretur.

«Il a fait en sorte que ses rejetons voués à la sainteté, ayant l’usufruit et non la propriété de leurs biens, vivent comme s’ils étaient riches et meurent comme des gueux».

Le statut de ces religieux est alors comparé, non seulement à la mendicité, mais aussi à celui des esclaves de droit romain, c’est-à-dire aux affranchis qui n’ont obtenu qu’une liberté relative, dans le sens où ils n’ont pas le droit de se marier avec des citoyens, ni d’exercer des fonctions officielles, ni, et surtout, de tester – leurs biens reviennent automatiquement à leur *patronus* à leur mort. Salvien souligne à nouveau le paradoxe (Salv. *Eccl.* III 7, 34):

Ita ergo et tu religiosos filios tuos quasi Latinos iubes esse libertos, ut vivant scilicet quasi ingenui et moriantur ut servi.

«Toi donc, tu transformes tes fils religieux en autant d’affranchis de droit latin: ils vivent comme des personnes libres, et meurent en esclaves».

Comme on le voit, le sort des déshérités qui deviennent *mendici* et *servi* tient particulièrement à cœur à Salvien. De fait, le phénomène social sur lequel Salvien se concentre le plus quand il dénonce l’avarice des membres de l’Eglise est moins la *pauvreté* que la *paupérisation*.

C’est bien ce que montrent les quelques remarques que nous avons faites sur les usages d’*egens*, de *pauper* et, plus particulièrement, de *mendicus*. Malgré la prolifération de ces termes, un grand absent du traité se remarque: le pauvre réel. De fait, le pauvre, s’il est formellement et idéologiquement celui qui doit recevoir le don, a une présence totalement évanescence dans le traité *Ad Ecclesiam*. Salvien en parle pour désigner la nécessité de «donner aux pauvres» sans jamais donner de chair à ces pauvres et sans jamais mentionner

⁵⁵ Voir à ce sujet Salv. *Eccl.* III 4, 21-9, 39.

⁵⁶ Salv. *Eccl.* III 5, 23: *Dicitis: quid opus sit religiosis iusta patrimonii portione? Respondeo: ut religionis fungantur officio, ut religiosorum rebus religio ditetur, ut donent, ut largiantur, ut illis habentibus cuncti habeant non habentes, immo, si tanta est eorum fides atque perfectio ut habeant cito non habituri.*

ce dont ils ont besoin⁵⁷. De fait, le point de focalisation de ce discours, *moral* et *eschatologique*, n'est pas de donner aux pauvres, mais de donner tout court⁵⁸.

Ce caractère évanescent du pauvre dans l'*Ad Ecclesiam* relève de la *stratégie de persuasion*. De fait, Salvien s'adresse explicitement aux riches: après avoir évoqué la parabole de Lazare et du riche, il écrit (Salv. *Ecc.* III 12, 50):

Dives fuit ille de quo nunc loquimur, divites sunt et isti ad quos nunc loquimur.

«Il était riche celui dont nous parlons: ils sont riches aussi, ceux à qui nous nous adressons».

Il s'adresse donc à des hommes qui se montrent insensibles au sort des pauvres, et il tente de leur parler un langage qui peut les toucher en les appelant principalement à la crainte des flammes éternelles, au souci de leur propre personne et à celui de leurs enfants. C'est quelque chose que Salvien explicite. Quand il traite des religieux déshérités, on lit, en réponse à l'argument selon lequel un religieux n'aurait personne à qui transmettre son patrimoine (Salv. *Eccl.* III 9, 37):

Quibus enim, inquiunt, relictam substantiam relicturi sunt filios non habentes? Dicam quibus, nec nominabo eos, quos supra dixi, pauperes Dei, non alienos aut longe positos, ne durum aut inhumanum forte videatur. Illos dico caros et individuos et quos recte etiam vos, qui mutas suboles habetis, filiis antefertis: ipsos se inquam homines, o infidelissimi parentes, ipsos se [inquam] dicimus.

«À qui, disent-ils, des religieux qui n'ont point d'enfants, vont-ils laisser leur patrimoine?»
– Je vais vous le dire! Et je ne nommerai pas, comme je l'ai fait plus haut, les pauvres de Dieu, les étrangers ou des gens fort éloignés. Je ne veux pas sembler dur et inhumain: je vous désignerai des êtres qui nous sont chers et inséparables, des êtres qu'à juste titre, vous, pères d'une nombreuse postérité, vous préférez à vos enfants. Il s'agit de leurs propres personnes; c'est d'eux, dis-je, parents infidèles, que nous parlons!».

Le message, plein d'ironie, est clair: Salvien ne se concentre pas sur la compassion et l'amour du prochain pour exhorter à la charité puisque son public cible est égoïste. Ainsi, gommant la question des destinataires de l'aumône, il renvoie à l'intérêt personnel du donateur⁵⁹ – gagner le paradis – et à sa potentielle fibre paternelle – qui voudrait permettre à ses enfants religieux de gagner leur propre paradis.

⁵⁷ La seule véritable description d'un pauvre dans l'*Ad Ecclesiam* est la description paradigmatique du pitoyable Lazare (Salv. *Eccl.* III 11, 48). Comme le souligne G. Lagarrigue dans son introduction, Salvien «se limite à envisager l'aumône et l'avarice uniquement sous l'angle des fins dernières. Il laisse de côté la question de l'amour que le chrétien doit éprouver pour Dieu et pour les pauvres» (LAGARRIGUE 1971 (ed. Salv. *Eccl.*), 39).

⁵⁸ Voir par exemple Salv. *Eccl.* II 12, 54: *Et ideo si opes non damus ob peccatorum redemptionem, demus saltem ad emendam beatitudinem* («Ainsi donc, si nous ne donnons point nos richesses pour la rédemption de nos péchés, donnons-les au moins pour acheter la béatitude»).

⁵⁹ Salv. *Eccl.* III 10, 44: *Si illi tunc ob Deum donantes omnia sua etiam se ipsos exheredavere viventes, discite vos, quaesumus, bona vestra vel ipsi hereditare morientes. Oportet quippe vos, mihi credite, etiam inter filios vestros, salutis animarumque vestrarum non oblivisci. Propinqua enim vestra pignora esse vobis et coniunctissima satis certum est; sed, mihi credite, nemo vobis propinquior, nemo coniunctior quam vos ipsi. Amate itaque, non obsistimus, amate filios vestros, sed tamen secundo a vobis gradu: ita illos diligite ne vos odisse videamini!* («Si les fidèles d'alors donnaient tous leurs biens pour Dieu et se déshéritaient eux-mêmes de leur vivant, apprenez donc, je vous prie, à constituer tout au moins vos propres personnes, héritières de vos biens, à l'heure de votre mort. Il vous faut, croyez-moi, même au milieu de vos enfants, ne point oublier votre salut ni vos âmes. Vos enfants, c'est bien évident, vous touchent de près et vous sont très liés; mais croyez-moi, nul ne vous touche de plus près, nul ne vous est aussi étroitement lié que vous-mêmes. Aimez donc, je ne m'y oppose pas, aimez vos fils, mais toutefois à la seconde place, après vous: chérissez-les de manière à ne point sembler vous haïr!»).

1.2. *Le De gubernatione Dei : un discours sur la paupérisation au service d'une réflexion théologique*

Même si le sujet du *De gubernatione Dei*, traité inachevé en huit livres, est centré sur le gouvernement de Dieu, la question de la pauvreté, et plus précisément de la paupérisation, y est posée également de manière frappante⁶⁰. En fait, Salvien, après avoir évoqué les preuves de la présence de Dieu, de son gouvernement et de sa justice dans l'histoire sainte (livres 1 et 2) et après avoir montré l'impiété de l'Église (livre 3), en vient à l'actualité pour montrer que les événements récents, c'est-à-dire la domination barbare, s'expliquent comme un châtement divin face à l'impiété de la société romaine, c'est-à-dire d'une société *chrétienne* qui ne respecte pas les enseignements du christianisme.

Dans notre étude, nous allons nous concentrer sur les livres 4 et 5, les livres les plus connus du *De Gubernatione*, qui mettent en lumière une attitude de prédation des riches et de l'État – les *divites* sont alors conçus comme les puissants détenteurs du pouvoir public. Ces livres dénoncent la société romaine, pourtant censée être chrétienne, qui a développé un système social injuste qui enrichit les puissants pleins de vices et qui appauvrit les petits propriétaires, les poussant eux-mêmes aux vices.

Parmi les thématiques phares abordées par Salvien dans ces livres, figure en premier plan la question de la fiscalité. Sous le calame de Salvien, la chose est claire: les impôts pèsent sur les plus faibles⁶¹. S'ils pèsent ainsi sur les plus faibles c'est que leur répartition est décidée par les puissants qui trouvent toujours le moyen d'obtenir leur propre exemption⁶² (Salv. *Gub.* V 4, 17-18):

*Illud est gravius quod plurimi proscibuntur a paucis, quibus exactio publica peculiaris est praeda, qui fiscalis debiti titulos faciunt quaestus esse privatos; et hoc non summi tantum, sed paene infimi, non iudices solum, sed etiam iudicibus obsequentes. Quae enim sunt non modo urbes sed etiam municipia atque vici, ubi non quot curiales fuerint, tot tyranni sunt? [...] Nemo itaque horum [= sanctorum] tutus est, neque ulli admodum praeter summos vastatione **latrocinii** populantis immunes, nisi qui ipsis latronibus pares.*

«Ce qu'il y a de plus grave, c'est que le plus grand nombre voit son bien confisqué par quelques hommes qui considèrent la levée publique des impôts comme une proie qui leur appartient, qui font des titres de la dette fiscale une source de profits personnels. Et ce ne sont pas les grands seulement, mais encore d'infimes subalternes; ce ne sont pas les juges seulement, mais encore leurs sous-ordres. Car quels sont, je ne dis pas les villes, mais les municipes et les bourgs, où les *curiales* ne sont pas autant de tyrans publics? [...] Aucun d'eux <les saints> n'est en sûreté; nul, excepté les grands, n'est à l'abri de ce brigandage dévastateur, si ce n'est peut-être ceux qui ressemblent aux voleurs eux-mêmes».

L'on remarque en particulier l'usage du terme *latrocinium* (brigandage) sur lequel nous allons revenir.

L'on pourrait se demander la raison d'une telle insistance sur les effets néfastes de l'impôt⁶³. Comme signalé en introduction, le V^e siècle est une période de hausse fiscale. De plus, depuis la moitié du IV^e siècle, les impôts étaient souvent prélevés en monnaie –

⁶⁰ M. Roch décrit ainsi le *De Gubernatione Dei* comme une sorte d'extension du propos de l'*Ad Ecclesiam*: «Autrement dit: si le propos de l'*Ad Ecclesiam* semble limité au problème des donations que les chrétiens des diverses catégories négligent ou refusent de faire au profit de l'Église, on peut voir dans le *De Gubernatione Dei* une extension par Salvien de sa dénonciation de l'avarice et de l'égoïsme à l'ensemble de la société romaine» (ROCH 2020, 424).

⁶¹ Au sujet de la répartition injuste des impôts, voir Salv. *Gub.* IV 6, 30-31; V 4, 17-18; 5, 21-8, 37.

⁶² Notons, à la suite de P. Brown, qu'il s'agit là d'une rhétorique qui n'est pas propre à Salvien et que l'on retrouve dans les édits impériaux qui dénoncent les évadés fiscaux. Voir à ce sujet BROWN 2012, 449-50.

⁶³ Pour ce paragraphe, voir FREU 2007, 127-30.

en or ou en bronze; or, le V^e siècle est justement une période de raréfaction de l'or⁶⁴. Les petits propriétaires soumis à l'impôt étaient alors en situation de difficulté: ils n'avaient pas nécessairement accès à de la monnaie, d'autant moins quand l'impôt était prélevé à un autre moment que celui de la récolte. Alors, si le propriétaire ne pouvait pas payer sa contribution, son champ était vendu par l'*exactor* et racheté par des plus riches, de telle sorte que, bien souvent, selon le témoignage d'Ambroise pour l'Italie⁶⁵, les petits propriétaires étaient contraints de souscrire à des emprunts pour payer l'impôt, emprunts aux taux abusifs – certaines sources documentent des intérêts à 50%!⁶⁶ – qu'ils ne pouvaient rembourser et qui les conduisaient à terme à vendre leurs terres. L'on note donc, même s'il faut veiller à ne pas généraliser ces phénomènes, que ces attitudes de prédation par rapport aux terres des plus modestes, ces ventes forcées permises par le poids des impôts, se retrouvent au-delà de l'œuvre de Salvien et du contexte de la Gaule du V^e siècle.

Salvien, donc, dénonce le poids des impôts et ses conséquences désastreuses. Il s'agit pour lui de l'occasion de souligner l'inaction de l'Église face à de telles injustices⁶⁷. Puis, il dessine les diverses voies qui s'ouvrent aux plus modestes mis à mal par les impôts. Salvien expose que pour ceux qui peuvent laisser derrière eux leur *domus* se présente la solution de la fuite fiscale⁶⁸. Comme le suggère le choix du terme *domus*⁶⁹, qui désigne les habitations des personnes les plus aisées, Salvien précise que la plupart des gens qui fuient ainsi les impôts sont «issus de familles connues, et éduqués comme des personnes libres»⁷⁰: Salvien parle donc bien toujours de paupérisation.

Cette fuite fiscale peut se faire vers les royaumes barbares⁷¹ (Salv. *Gub.* V 5, 21⁷²):

Inter haec vastantur pauperes, viduae gemunt, orfani proculcantur, in tantum ut multi eorum, et non obscuris natalibus editi et liberaliter instituti, ad hostes fugiant, ne persecutionis publicae adflictione moriantur.

«Pendant ce temps les pauvres sont ruinés, les veuves gémissent, les orphelins sont foulés aux pieds: si bien que la plupart d'entre eux, issus de familles connues, et éduqués comme des personnes libres, fuient chez les ennemis pour ne pas mourir sous les coups de la persécution publique».

⁶⁴ HUNTZINGER 2009, 377 qui cite G. Depeyrot, *Les monnaies d'or de Constantin II à Zénon (337-491)*, Wetteren, 1996, 35-36.

⁶⁵ Voir Ambr. *Tob.* 21, 80 (cité par FREU 2007, 128).

⁶⁶ Voir l'analyse de papyrus ravennates fournie par L. Cracco Ruggini, *Economia e Società nell'Italia Annonaria. Rapporti fra agricoltura e commercio dal IV al VI secolo*, Milano, 1995², 427-61 (cité par Freu 2007, 129-30).

⁶⁷ Salv. *Gub.* V 5, 19-20.

⁶⁸ Salv. *Gub.* V 7, 28: *Sed quid possunt aliud velle miseri qui adsidium, immo continuum exactionis publicae patiuntur excidium, quibus imminet semper gravis et indefessa proscriptio, qui domus suas deserunt ne in ipsis domibus torqueantur, exilia petunt ne supplicia sustineant? Leniores his hostes quam exactores sunt. Et res ipsa hoc indicat: ad hostes fugiunt ut vim exactionis evadant.* («Mais que peuvent-ils vouloir d'autre, les malheureux, qui supportent l'incessante, mieux! la perpétuelle ruine que leur infligent les taxes publiques, eux qui sont toujours menacés d'une lourde et infatigable proscription, qui désertent leurs maisons pour ne point y être tourmentés, et qui se condamnent à s'exiler pour échapper aux supplices? Les ennemis leur sont moins redoutables que les collecteurs d'impôts. L'événement le prouve assez: ils fuient vers nos ennemis afin de se soustraire à la violence de la perception.»). On note un jeu de miroir opéré par Salvien avec la section qu'il consacre aux esclaves contraints à la fuite par leur maîtres, contre-maîtres et compagnons d'esclavage (Salv. *Gub.* IV 3, 15).

⁶⁹ FERLITO 2006, 477.

⁷⁰ Salv. *Gub.* V 5, 21 (cité *infra*).

⁷¹ Signalons que, quoi qu'en dise Salvien (Salv. *Gub.* V 8, 36), les royaumes barbares ont conservé la logique de l'administration romaine, impôts compris. Il semblerait néanmoins que de nombreuses exemptions étaient accordées. Voir COUMERT-DUMÉZIL 2020, 81-102.

⁷² Voir aussi Salv. *Gub.* V 5, 23.

Dans un tel cas, Salvien insiste tout particulièrement sur le fait que ces hommes qui se réfugient dans les terres barbares préfèrent renoncer à leur citoyenneté romaine plutôt que de subir «l'inhumanité barbare des Romains»⁷³. On lit (Salv. *Gub.* V 5, 22):

Malunt enim sub specie captivitatis vivere liberi quam sub specie libertatis esse captivi. Itaque nomen civium Romanorum aliquando non solum magno aestimatum sed magno emptum nunc ultro repudiatur ac fugitur, nec vile tantum sed etiam abominabile paene habetur.

«Ils préfèrent en effet vivre libres sous une apparence d'esclavage que d'être esclaves sous une apparence de liberté. Ainsi le titre de citoyen romain, autrefois si estimé et si chèrement acheté, on le répudie maintenant et on le fuit; on le regarde non seulement comme vil, mais encore comme abominable».

L'on note les jeux rhétoriques importants mis en place dans le contraste entre Romains et Barbares, entre libres et non libres.

La fuite fiscale peut conduire aussi les personnes appauvries à rejoindre des bandes de brigands, les bagaudes⁷⁴. Ces bagaudes sont des révoltes, apparemment sociales et d'origine paysanne, qui sont documentées dans la Gaule au fil de la première moitié du V^e siècle⁷⁵. Ces brigands et révoltés ont été réprimés tant par le pouvoir impérial, en la personne d'Aétius, que par des barbares mandatés par l'Empire. Salvien fait donc allusion à ce phénomène contemporain en l'éclairant à la lueur de la situation économique dans laquelle sont plongés les petits propriétaires, étranglés par les impôts (Salv. *Gub.* V 6, 24-26):

De Bacaudis nunc mihi sermo est, qui per malos iudices et cruentos spoliati, afflicti, necati, postquam ius Romanae libertatis amiserant, etiam honorem Romani nominis perdiderunt. [...] Vocamus rebelles, vocamus perditos, quos esse compulimus criminosos! Quibus enim aliis rebus Bacaudae facti sunt nisi iniquitatibus nostris, nisi improbitatibus iudicum, nisi eorum proscriptionibus et rapinis qui exactionis publicae nomen in quaestus proprii emolumenta verterunt et indictiones tributarias praedas suas esse fecerunt. Qui in similitudinem immanium bestiarum non rexerunt traditos sibi sed devorarunt, nec spoliis tantum hominum, ut plerique latrones solent, sed laceratione etiam et, ut ita dicam, sanguine pascebantur. Ac sic actum est ut, latrocinii iudicum strangulati homines et necati, inciperent esse quasi barbari, quia non permittebantur esse Romani.

«Je parle maintenant des Bagaudes qui, dépouillés, opprimés, tués par des juges mauvais et cruels, après avoir perdu le droit à la liberté romaine, ont perdu aussi l'honneur du nom romain. [...] Nous appelons rebelles, nous appelons scélérats des hommes que nous avons réduits à être criminels! En effet, comment sont-ils devenus Bagaudes, si ce n'est par nos injustices, si ce n'est par la malhonnêteté des juges, par les confiscations et les rapines de ces hommes qui ont changé la perception des impôts en profit pour leur propre bourse, et qui se sont fait une proie personnelle des indictions tributaires – qui à la ressemblance des bêtes féroces n'ont pas gouverné ceux qui leur ont été confiés mais les ont dévorés; qui, non

⁷³ Salv. *Gub.* V 5, 21: *Quaerentes scilicet apud barbaros Romanam humanitatem, quia apud Romanos barbaram inhumanitatem ferre non possunt* («Il vont chercher sans doute parmi les Barbares l'humanité des Romains, parce qu'ils ne peuvent plus supporter parmi les Romains l'inhumanité des Barbares!»).

⁷⁴ Au sujet des bagaudes, nom donné à l'identique dans les sources pour des épisodes variés de révoltes et de brigandage des III^e et V^e siècles, voir SÁNCHEZ LEÓN 1996; POTTIER 2011; LAMBERT 2013.

⁷⁵ Des phénomènes de bagaudes de différentes natures sont documentés, quoique de manière allusive, d'un côté, en Armorique, sous la forme d'un mouvement autonomiste d'origine notable, et, de l'autre côté, sous la forme de troubles sociaux paysans en divers endroits de la Gaule. Pour la seconde catégorie, qui est celle qui nous intéresse, l'on peut signaler de manière assurée des troubles dans les Alpes vers 407, dans l'ensemble de la Gaule dans les années 435-437 et vers 445-448. Voir à ce sujet POTTIER 2011, 458.

contents de dépouiller leurs semblables comme la plupart des voleurs, se repaissent encore en les déchirant et, pour ainsi dire, en buvant leur sang? Ainsi est-il arrivé que les hommes, étranglés et tués par le brigandage des juges, sont devenus semblables à des Barbares, puisqu'on ne leur permettait pas d'être Romains».

Les jeux lexicaux sont saisissants: les bagaudes ne sont jamais désignés par le mot *latrones*, alors que l'action des juges, qui désignent ici probablement les *exactores*, est qualifiée par le mot *latrocinium*, comme l'était précédemment l'action de tous les puissants à l'origine des impôts abusifs. Le message est clair: la faute des personnes appauvries entrées en bagaudes, devenues des brigands, n'est pas la leur, elle pèse sur les riches qui ont *contraints* ces hommes à devenir des marginaux: ce sont eux les vrais brigands⁷⁶.

À ceux qui n'ont pas ces deux options de la fuite, retenus par leurs «piètres ressources, leurs logis minables et leurs familles»⁷⁷, Salvien explique que se présentent des riches, avides d'intérêt et se prétendant «défenseurs des faibles»⁷⁸ et «protecteurs des pauvres»⁷⁹. Ces derniers proposent aux plus humbles leur protection, en échange de la cession de leurs terres. Salvien s'insurge (Salv. *Gub.* V 8, 39):

Illud grave ac peracerbum est quod hac lege tueri pauperes videntur ut spolient, hac lege defendunt miseros ut miseriores faciant defendendo. Omnes enim hi qui defendi videntur, defensoribus suis omnem fere substantiam suam prius quam defendantur addicunt; ac sic, ut patres habeant defensionem, perdunt filii hereditatem: tuitio parentum mendicitate pignorum comparatur.

«Ce qu'il y a de pénible et d'amer, c'est qu'ils ne semblent protéger les pauvres que pour les dépouiller, et ne défendre les malheureux que pour les rendre encore plus malheureux. Tous ceux qui paraissent avoir trouvé protection, livrent à leurs défenseurs [presque] tous leurs biens avant d'être défendus. Et ainsi, pour que les pères soient protégés, les fils perdent leur héritage: la protection des parents s'obtient par la mendicité des enfants».

La cession des terres s'explique parce que l'impôt sur la terre était, par ce biais, pris en charge par le patron. Mais Salvien explique ensuite que la plupart de ces «pauvres», désormais privés de leurs ressources et de leurs biens, continuent à devoir payer des impôts (Salv. *Gub.* V 8, 42):

Quod plerique pauperulorum atque miserorum spoliati resculis suis et exterminati agellis suis cum rem amiserint, amissarum tamen rerum tributa patiuntur! Cum possessio ab his recesserit, capitatio non recedit!

«La plupart des pauvres diables et des miséreux, dépouillés de leurs piètres ressources, chassés de leurs lopins de terre, après avoir perdu leurs biens, subissent l'imposition sur des biens qu'ils ont perdus! La propriété les a désertés, la capitation⁸⁰ ne les abandonne pas!».

Une telle situation de précarité conduit certains d'entre eux à demander aux riches à cultiver leurs terres et à devenir leurs «colons». Le terme de *colonus* n'est pas à entendre ici dans son simple sens originel de «cultivateur», ni de la manière dont le colonat désigne dans l'Antiquité classique, un système, réglé par le droit privé, où les *coloni*, des tenanciers-métayers libres, versent aux propriétaires une rente pour pouvoir cultiver la

⁷⁶ Le parcours du médecin Eudoxius témoigne de telles pérégrinations: devenu chef bagaude, ce dernier est allé rejoindre les rangs qui soutenaient Attila en 448 (cfr *Chron. Gall. a. 452*, a. 448, 133; POTTIER 2011, 459).

⁷⁷ Salv. *Gub.* V 8, 38: *quia transferre illuc resculas atque habitatiunculas suas familiasque non possunt.*

⁷⁸ Salv. *Gub.* V 8, 39: *quod se dicunt humiles defensare.*

⁷⁹ Voir Salv. *Gub.* V 8, 38-9, 45.

⁸⁰ Au sujet de la capitation, voir SARACHU 2012, 56-58; CHOUQUER 2014, 177-94.

terre – il s’agissait alors d’une situation qui pouvait être avantageuse⁸¹. En fait, le système du colonat évolue dans l’Antiquité tardive. Apparaissent dès le III^e siècle, des personnes désignées comme des colons qui n’ont pas ce statut de tenancier libre: ils sont attachés à une terre à vie et héréditairement, et sont privés de certains droits, comme ceux de posséder et d’épouser la personne de leur choix. Si dans les lois impériales, la distinction entre *servi* et *coloni* est toujours bien exprimée et si officiellement les colons sont censés être des hommes libres, dans les faits de plus en plus de contraintes pèsent sur les *coloni* qui ne disposent que d’une semi-liberté⁸². Voici ce qu’écrit Salvien à ce sujet (Salv. *Gub.* V 8, 44-9; 45):

In hanc necessitatem redacti ut extorres non facultatis tantum, sed etiam condicionis suae atque exulantes non a rebus tantum suis, sed etiam a se ipsis ac perdentes secum omnia sua et rerum proprietate careant et ius libertatis amittant. [...] Et exemplo quondam illius maleficae praepotentis quae transferre homines in bestias dicebatur, ita et isti omnes qui intra fundos divitum recipiuntur, quasi Circaei poculi transfiguratione mutantur. Nam quos suscipiunt ut extraneos et alienos, incipiunt habere quasi proprios; quos esse constat ingenuos, vertuntur in servos.

«Bannis de leur bien, de leur rang social, exilés à la fois de leurs possessions et d’eux-mêmes, perdant ainsi, avec ce qu’ils sont, tout ce qui leur appartient, ils en sont réduits à être privés de tout accès à la propriété et à perdre le droit des hommes libres. [...] Et suivant l’exemple de cette puissante et maléfique magicienne de jadis qui changeait les hommes en bêtes, pareillement tous ces fugitifs qui sont reçus dans les terres des riches sont en quelque sorte métamorphosés par le breuvage de Circé. Car les riches se mettent à considérer comme leur propriété des gens qu’ils ont accueillis comme des étrangers qui ne leur appartenaient pas, et ils transforment en esclaves ceux qui manifestement sont des hommes libres».

À nouveau l’on constate les effets de rhétoriques: à cause de l’iniquité de la société romaine, les hommes libres deviennent des esclaves⁸³!

Sur ces considérations se clôt le tableau sans concession de Salvien au sujet de la paupérisation des petits propriétaires, clairement mise sous la responsabilité des plus riches, abusifs, portés par leur soif d’enrichissement.

De tels développements si détaillés font donc de Salvien une source importante de l’histoire sociale du V^e siècle et l’ont inscrit dans les mémoires comme une voix qui s’est

⁸¹ Cette situation avantageuse est notamment documentée dans les domaines impériaux africains; voir à ce sujet LEPALLEY 2009, 44 qui cite J. Kolendo, *Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire. Deuxième édition revue et considérablement augmentée*, Paris, 1991.

⁸² Nous tenons à mettre en garde le lecteur contre cette présentation volontairement schématique du colonat de l’Antiquité tardive: il s’agit d’une question historiographique éminemment débattue qui trouve en d’autres lieux, signalés en bibliographie, des traitements nettement plus élaborés, mettant en valeur la complexité de la question et la diversité des statuts recouverts sous l’appellation de «colon». Au sujet des différents statuts des colons au regard des impôts, voir CHOUQUER 2014, 134-39; au sujet du colonat en général, voir notamment CARRIÉ 1983; WHITTAKER-GARNSEY 1997, 287-304; GOFFART 2009; LEPALLEY 2009; SILVER 2015.

⁸³ De même, Salvien soulignait que les plus humbles, en achetant la protection des riches, deviennent des «mendiants» au lieu d’accroître leurs possessions; voir Salv. *Gub.* V 8, 41: *Venditor nihil tradit et totum accipit; emptor nihil accipit et totum penitus amittit. Cumque omnis ferme contractus hoc in se habeat ut invidia penes emptorem, inopia penes venditorem esse videatur, quia emptor ad hoc emit ut substantiam suam augeat, venditor ad hoc vendit ut minuat, – inauditum hoc commercii genus est: venditoribus crescit facultas, emptoribus nihil remanet nisi sola mendicitas* («Le vendeur ne livre rien et reçoit tout, l’acheteur ne reçoit rien et perd absolument tout. Alors que [presque] toute transaction se présente de telle sorte que le désir est du côté de l’acheteur et le besoin du côté du vendeur – car l’acheteur traite pour accroître son bien et le vendeur pour le diminuer –, voici en revanche une forme inouïe de commerce: ce sont les vendeurs qui accroissent leurs richesses et il ne reste aux acheteurs que la mendicité»). Pour cet usage de *mendicitas*, voir aussi Salv. *Gub.* V 8, 39 (cité *supra*).

élevée pour la défense des pauvres. Mais il convient ici de se souvenir du cadre dans lequel l'on trouve ces considérations: l'objectif du cinquième livre du *De Gubernatione Dei* consiste à montrer, dans la comparaison entre la société romaine et la société barbare, que l'iniquité sociale des Romains explique le châtement divin des invasions et de la domination barbare. On lit ainsi juste après le passage sur le colonat (Salv. *Gub.* V 9, 46):

Et miramur si nos barbari capiunt, cum fratres nostros faciamus esse captivos? Nil ergo mirum est quod vastationes sunt atque excidia civitatum: diu id plurimorum oppressione elaboravimus ut captivando alios etiam ipsi inciperemus esse captivi. [...] Damnationem perferimus iudicantis Dei et necdum nos agnoscimus iudicari.

«Et nous nous étonnons que les Barbares nous réduisent en captivité, quand nous-mêmes nous rendons captifs nos frères! Il n'y a donc rien de surprenant, si l'on voit partout le sac et la ruine des cités. [...] Nous supportons la condamnation de Dieu qui nous juge et nous ne reconnaissons pas encore que nous sommes jugés».

L'on voit que le jeu rhétorique qui soulignait l'asservissement des Romains les plus modestes par les plus riches prend toute une épaisseur avec cette mise en perspective de l'asservissement des Romains par les Barbares, conséquence du jugement de Dieu.

Pour cette raison, P. Brown met en garde sur une lecture qui prendrait trop au mot Salvien et verrait dans son témoignage la preuve de la naissance de pratiques fréquentes d'asservissements: «Si Salvien a induit en erreur les historiens [...] en exagérant le pouvoir exercé par des patrons ruraux sur leurs dépendants, c'est parce qu'il souhaitait signifier à ses lecteurs que la servitude que s'infligeaient mutuellement les Romains était tout aussi brutale que celle infligée aux Romains par n'importe quel barbare. Pour que la justice de Dieu soit maintenue, la première, celle qu'imposaient les patrons à leurs clients, devait être présentée comme tout aussi opprimante [...] que l'était la seconde, celle infligée aux Romains par les Barbares»⁸⁴. Il s'agit là d'un point vraiment essentiel pour une lecture juste du discours social que l'on trouve chez Salvien: ce discours, qui ne manque sans doute pas de généralisations et d'exagérations, est *toujours* mis au service d'un autre but, c'est-à-dire *au service* de la démonstration théologique et d'une rhétorique efficace⁸⁵.

L'opportunisme de Salvien dans le traitement des questions sociales peut se voir de manière très claire aux différents moments où il évoque les *servi*. Dans son quatrième livre, Salvien s'emploie à montrer que la racine de toute iniquité que l'on reproche aux *servi* se trouve dans le comportement de leurs maîtres, contre-maîtres et compagnons d'esclavages; il y déresponsabilise complètement les *servi*, présentés comme des victimes, qui sont contraints à fuir alors que leur souhait le plus profond est de servir leur maître⁸⁶. L'objectif de Salvien est alors de montrer que, puisque les mauvais maîtres châtent les bons esclaves, il est normal que Dieu, un bon maître, châtie ses mauvais serviteurs, les chrétiens⁸⁷. À l'inverse, dans le huitième livre, Salvien tient des propos très durs au sujet des esclaves (Salv. *Gub.* VIII 3, 14):

Nemini autem dubium est omnes dominorum familias aut similes esse dominis aut deteriores, – quamvis hoc usitatius ut deteriores. Ac per hoc cum etiam boni domini servos vel maxime malos habeant, promptum est intellegere quales illic familiae omnes fuerint, cum serviles animos iam per se malos etiam dominorum faceret nequitia peiores.

⁸⁴ BROWN 2012, 452.

⁸⁵ Ce même constat est tiré par D. Lambert dans le cadre d'une analyse éclairante plus spécifiquement centrée sur le sujet des bagaudes; voir LAMBERT 2013.

⁸⁶ Voir Salv. *Gub.* IV 3, 13 – 6, 29.

⁸⁷ Salv. *Gub.* IV 2, 10-12; 3, 17-19.

«Il est hors de doute que tous les esclaves sont ou semblables à leurs maîtres ou pires qu'eux. À vrai dire, ils sont pires le plus souvent. Dès lors, si les bons maîtres ont parfois de très mauvais serviteurs, il est facile d'imaginer ce qu'étaient les esclaves dans ce pays-là <en Afrique>, puisque les âmes serviles, déjà mauvaises en elles-mêmes, étaient rendues pires par l'immoralité des maîtres».

La raison d'un tel discours discordant dans le huitième livre est que Salvien entend y montrer que toute l'Afrique – maîtres et esclaves – a par son impureté et son impiété mérité la domination vandale. Ainsi, la part d'*opportunisme* dans le traitement des questions sociales n'est vraiment jamais à sous-estimer.

Puisque les thèmes qui conduisent la pensée de Salvien sont la critique de l'avarice et des mésusages des richesses, la question de la pauvreté est indéniablement soulevée dans son œuvre. Néanmoins, l'on constate que, plutôt que de traiter de pauvreté, Salvien se soucie surtout de la *paupérisation*: il évoque principalement les problèmes des religieux déshérités, des petits propriétaires touchés par l'impôt et des nouveaux *coloni*. Comme l'indique P. Brown: «notable appauvri lui-même, il <Salvien> parlait avec une rare colère au nom de la petite noblesse des provinces»⁸⁸. L'absence, pour ainsi dire, de regard sur les «pauvres réels» est donc remarquable dans l'œuvre de Salvien. Les éléments que nous avons relevés dans l'*Ad Ecclesiam* semblent indiquer que cette absence ne doit pas s'interpréter à l'aune d'un désintérêt profond, mais plutôt d'une stratégie de communication, liée au lectorat de Salvien. Quoi qu'il en soit, ce traitement des questions morales et théologiques fait de l'œuvre de Salvien une exhortation à protéger les plus pauvres, en cessant, au moins, de leur nuire.

2. *Un deuxième regard: souci social et promotion de l'intérêt eschatologique des œuvres de miséricorde – le corpus homilétique de Valérien de Cimiez*

Puisque notre nouvel objet d'étude correspond à un corpus homilétique, il convient d'évoquer au préalable les précautions méthodologiques de rigueur. De fait, on pourrait avoir l'impression que le genre homilétique permettrait de sortir de certaines des problématiques des sources littéraires, à savoir que ce genre de textes serait moins étroitement lié au contexte d'énonciation spécifique d'une élite aisée. Or, ce n'est pas parce que nous lisons une homélie telle qu'elle nous a été transmise que nous lisons un texte qui a été prononcé face à un public mixte, qui contiendrait des pauvres⁸⁹: l'homélie en question peut bien avoir été prononcée face à un public particulier – par exemple des moines – et surtout elle peut avoir été l'objet d'un remodellement au moment du passage à l'écrit⁹⁰. Pour ces raisons, la prudence méthodologique à avoir à l'égard des sources littéraires demeure valide et de première importance.

Les vingt homélies de Valérien de Cimiez⁹¹ que nous allons prendre en considération constituent l'un des deux grands recueils homilétiques gaulois du V^e siècle qui ont été

⁸⁸ BROWN 2012, 450.

⁸⁹ Au sujet des précautions méthodologiques de rigueur, voir ALLEN-NEIL-MAYER 2009, 36-44.

⁹⁰ Pour n'en donner qu'un exemple bien connu, les *Enarrationes in Psalmos* d'Augustin sont constituées à la fois d'homélies remodelées et de textes rédigés à la manière homilétique; voir à ce sujet ALLEN-NEIL-MAYER 2009, 37-38.

⁹¹ Nous nous fondons sur l'édition des œuvres de Valérien de Cimiez de la Patrologie Latine (PL 52); les traductions françaises des extraits sont les nôtres. Pour une traduction italienne voir Valeriano di Cimiez. *Le venti omelie*, introduzione, traduzione e note a cura di L. Fatica, Roma, 1995; pour une traduction anglaise, voir *Saint Peter Chrysologus: Selected Sermons; and saint Valerian: Homilies*, translated by G.E. Ganss, Washington, 1965, 290-440. Pour des études des thématiques de la pauvreté, des richesses et de l'avarice dans les homélies de Valérien de Cimiez,

conservés. L'autre corpus que nous laissons de côté, le complexe dossier des soixante-seize homélies dudit «Eusèbe le Gallican»⁹², traite de manière bien plus marginale la question de la charité⁹³.

Sur le plan biographique, l'on sait peu de chose de Valérien de Cimiez. Son épiscopat à Cimiez, dans le Sud-Est de la Gaule, fait l'objet d'une datation approximative: avant 439-462⁹⁴. On sait qu'il s'agissait d'un homme d'une culture classique: ses homélies montrent sa connaissance de l'œuvre de Sénèque et l'influence du stoïcisme sur sa pensée⁹⁵. Il a sans doute été proche des cercles lettrés lériniens: le *De contemptu mundi* d'Eucher de Lyon lui a peut-être été dédié⁹⁶. Si son orthodoxie a été recommandée en 452 par le pape Léon, l'on considère aujourd'hui que ses vues théologiques, en particulier celles exprimées dans l'*Homélie* 11, se rapprochent des positions post-pélagiennes des moines provençaux, en marge de l'augustinisme⁹⁷.

L'on a donc conservé de cet auteur une collection de vingt homélies, dont la préoccupation principale est morale et qui révèlent un véritable souci pour l'efficacité du propos⁹⁸. Parmi les thèmes de prédilection abordés, l'on trouve notamment les questions de la discipline⁹⁹, de la voie de la sainteté¹⁰⁰, des dangers de la parole¹⁰¹, de l'importance de la paix¹⁰², du martyre¹⁰³ et, chose qui nous intéresse aujourd'hui, des mises en garde contre l'avarice et des exhortations à la générosité. Ces homélies ne sont pas particulièrement ancrées dans le temps liturgique. En ce sens, le recueil relève donc plus *stricto sensu* du «sermonnaire» que de l'«homélaire»¹⁰⁴. Un aspect est remarquable: d'une homélie à l'autre des effets de transition sont ménagés tant et si bien que J.-P. Weiss, spécialiste de Valérien de Cimiez, écrit: «rapidement, il <le lecteur> se rend [...] compte qu'il

voir DE GIANNI 2017; BAILEY 2018. Signalons que même si Valérien de Cimiez, contrairement au dit «Eusèbe le Gallican» (voir *infra*), est une véritable figure historique, l'authenticité de la collection de sermons n'est pas entièrement assurée: seul l'un d'entre eux est attribué explicitement à Valérien dans un manuscrit, tous les autres lui ont été attribués sur le fondement de critères stylistiques. Voir à ce sujet BAILEY 2018, 254.

⁹² Eusèbe le Gallican n'est pas une personne avérée: il s'agit du nom sous lequel la collection de sermons a été publiée au XVI^e siècle. L'attribution de ces sermons à tel ou tel auteur, en particulier à Fauste de Riez, a fait largement débat. Il semblerait dans tous les cas qu'il s'agisse d'une collection de sermons qui auraient été rédigés dans le Sud de la Gaule durant la seconde moitié du V^e siècle et qui auraient été compilés à des fins pastorales au début du VI^e siècle. Voir notamment à ce sujet BAILEY 2010, 29-38; VILLEGAS MARÍN 2021.

⁹³ BAILEY 2018, 266: «They have very little to say about charity, for example, as an obligation of the wealthy or a comfort to the destitute. They do not make almsgiving central to the expiation of sin, do not speak of the burden of possessions, weighing down travellers on the path to salvation, and never use the common homiletic motifs, so important to Valerian, of wealth stored in the bellies of the poor, protected from the vicissitudes of life, buying an eventual entrance to heaven. They have nothing to say about parasitic friendships, abusive patrons, or saints who act as doorkeepers for God. The social historian can take very little from the Eusebius Gallicanus sermons at all».

⁹⁴ WEISS 1989, 281. Signalons, à la suite de J.-P. Weiss, qu'il ne faut pas confondre Valérien de Cimiez et Valère de Nice (WEISS 1967).

⁹⁵ WEISS 1970, 148-54.

⁹⁶ WEISS 1970, 160-62; PRICOCO 1990, 15-17.

⁹⁷ Voir à ce sujet WEISS 1970, 154-59; TIBILETTI 1982; JACOB 2018.

⁹⁸ «Valérien est, avant tout, soucieux d'efficacité. Ce qui lui importe c'est que, d'une façon ou d'une autre, les chrétiens respectent les commandements du Christ» (WEISS 1970, 145).

⁹⁹ Val. Cem. *Hom.* 1.

¹⁰⁰ Val. Cem. *Hom.* 2-3.

¹⁰¹ Val. Cem. *Hom.* 4-6.

¹⁰² Val. Cem. *Hom.* 12-13.

¹⁰³ Val. Cem. *Hom.* 15-18.

¹⁰⁴ WEISS 1997, 38-39.

ne s'agit pas d'une juxtaposition de sermons, mais d'une sorte de traité. Le titre *De bono disciplinae* de la première "homélie" pourrait être celui de l'ensemble des sermons»¹⁰⁵.

Par voie de conséquence, les sermons de Valérien n'ont pas de datation précise, mais ils sont considérés comme représentatifs d'une prédication de la moitié du V^e siècle dans Sud de la Gaule¹⁰⁶, c'est-à-dire comme contemporains ou de peu postérieurs aux œuvres de Salvien. Le public-cible de ces homélies a fait débat. De fait, d'une homélie à l'autre, le public visé ne semble pas systématiquement le même¹⁰⁷. L'on a pu interpréter tant dans le sens d'un public monastique¹⁰⁸ que dans celui de destinataires laïques; il est probable que ce public laïque ait été envisagé par Valérien de manière secondaire, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'un premier public visé, des évêques à la recherche de contenu pour leur prédication urbaine¹⁰⁹.

Dans ce corpus homilétique, l'on trouve un vrai intérêt pour la question de la charité et des œuvres de miséricorde en général, ainsi que pour la défense des pauvres¹¹⁰. Cet intérêt s'exprime, bien évidemment, dans le cadre des quatre homélies directement consacrées à ces sujets – à savoir les *Homélies* 7 à 9¹¹¹ qui traitent de la charité en se fondant notamment sur le texte de Matthieu 25¹¹², ainsi que l'*Homélie* 20 qui traite du vice de l'avarice¹¹³. Mais ces sujets se trouvent aussi mobilisés dans des homélies qui ont un rapport thématique¹¹⁴ et dans d'autres qui, au premier abord, n'ont pas à voir avec ces questions. Pour n'en donner qu'un exemple, l'*Homélie* 6, qui traite des paroles vaines dont les hommes devront rendre compte au jour du jugement (cfr. Matth. 12, 36), se recentre progressivement sur la question, inattendue, de la vanité des richesses¹¹⁵ et sur la dichotomie riche-pauvre, employée pour souligner que la vraie richesse est celle de l'homme qui vit selon les commandements divins¹¹⁶. La réflexion sur la pauvreté est donc centrale dans ce recueil d'homélies.

¹⁰⁵ WEISS 1997, 39.

¹⁰⁶ BAILEY 2018, 254.

¹⁰⁷ BAILEY 2018, 255-56.

¹⁰⁸ OLIVAR 1991, 453-54.

¹⁰⁹ WEISS 1997, 41.

¹¹⁰ Pour donner un ordre d'idées, au fil des homélies, on trouve cinquante-et-une occurrences des mots de la famille de *pauper*, quinze de la famille de *mendicus*, ainsi que quelques occurrences d'*indigens* (6), d'*egens* (2) et d'*inops* (2).

¹¹¹ Chacune des trois homélies a un accent légèrement différent. Ainsi, l'*Homélie* 7 insiste sur l'objet du don, qui n'a pas besoin d'être de prix, et sur son destinataire, à savoir n'importe quel pauvre ou captif puisque derrière chacun d'entre eux se trouve le Christ; l'*Homélie* 8 traite plus spécifiquement de l'intérêt du donateur à donner: il voit par ce biais sa richesse thésaurisée au ciel; enfin l'*Homélie* 9 dénonce le comportement des mauvais riches, qui, par exemple, ne donnent qu'une fois ou repoussent au lendemain leur don.

¹¹² Le chapitre 25 de l'évangile de Matthieu constitue un véritable leitmotiv dans le sermonnaire (Val. Cem. *Hom.* 1, 6; 7, 2; 3; 8, 2; 9, 1; 11, 2; 20, 9). Voir à ce sujet WEISS 1970, 145.

¹¹³ Dans cette homélie, Valérien liste les nombreux maux de l'avarice: les empiètements de terrains, les conflits d'héritage, les guerres, les voyages maritimes qui tournent à la catastrophe, la prostitution. Il explique que tous ces vices peuvent être soignés avec un seul remède, le mépris de l'or. Au sujet de l'usage, spécifiquement au sein de cette homélie mais aussi plus largement dans l'homélaire, des *topoi de divitiis*, voir DE GIANNI 2017.

¹¹⁴ Par exemple, l'*Homélie* 2, qui traite de la voie qui mène à la sainteté, souligne l'importance de la charité (Val. Cem. *Hom.* 2, 6) et condamne la cupide accumulation de richesses qui attachent au monde (Val. Cem. *Hom.* 2, 2; 6); l'*Homélie* 10, qui traite des parasites, se fait aussi critique du luxe et de ses excès.

¹¹⁵ L'on trouve au sein de l'*Homélie* 6 la référence à l'exhortation au jeune homme riche de Matthieu 19, 21 (Val. Cem. *Hom.* 6, 6) et une mise en garde contre la vanité qui aime les richesses (Val. Cem. *Hom.* 6, 7).

¹¹⁶ Val. Cem. *Hom.* 6, 8: *Longe alium nobis, dilectissimi, aeternae viae tempus promittit ornatum, si tamen homo peccatis pauper incedat. Ille autem ad Christum dives vadit, qui misericordiae fructus congregat, et stultae studia cupiditatis impugnat. Ille ad coelos opulentissimus pergit, qui a*

2.1. Langage biblique, pathos et polarisation au service de la dénonciation

Dans les homélies qui traitent directement des questions qui nous intéressent, on remarque que Valérien de Cimiez emploie la plupart du temps un langage biblique. Il a ainsi recours à tous les versets les plus incontournables du sujet¹¹⁷: conformément à Matthieu 25, il invite à voir dans chaque pauvre le Christ¹¹⁸; il exhorte aussi à placer son trésor dans le ciel là où il ne craint ni les mites, ni la rouille, ni les voleurs (Matth. 6, 19-20)¹¹⁹ et il rappelle plusieurs fois que l'avarice est la racine de tous les maux (1 Tim. 6, 10)¹²⁰. Ces versets qu'il mobilise relèvent véritablement de *topoi* homilétiques sur le sujet de la pauvreté.

Outre ce langage biblique, le *pathos* employé pour donner à voir la pauvreté est particulièrement remarquable. Ainsi, le pauvre est, la plupart du temps, présenté comme un mendiant, affamé, assoiffé et dénudé: Valérien insiste sur les loques qui lui servent de vêtements¹²¹, sur les corps rongés par la faim¹²² et sur les handicaps physiques – cécité, difficulté à marcher¹²³; il souligne que parmi les pauvres, se trouvent des captifs, des veuves et des vieillards¹²⁴; et ces mendiants sont montrés tantôt les larmes aux yeux, tantôt criant de famine, tantôt n'ayant plus la force d'articuler leur demande¹²⁵.

se pompam temporariae vanitatis excludit («Bien différente est la gloire que le temps de la vie éternelle nous promet, mes très chers frères, si du moins l'on y arrive en homme pauvre quant aux péchés. Mais celui qui rassemble les fruits de la miséricorde et qui combat les ardeurs de la stupide cupidité, c'est riche qu'il s'avance vers le Christ. Celui qui rejette loin de lui la pompe d'une vanité passagère, c'est très fortuné qu'il se dirige droit vers les cieux»).

¹¹⁷ Signalons aussi dans la septième homélie l'emploi de Iac. 2, 15-16: Val. Cem. *Hom. 7, 5: Si frater aut soror nudi sint, et indigeant victu cotidiano, dicat aliquis vestrum: Ite in pace, calefacimini et saturamini, non dederitis eis quae necessaria sunt corpori, nihil vobis proderit.* («Si ton frère ou ta sœur étaient nus et manquaient quotidiennement de nourriture et que l'un d'entre vous leur disait "Allez en paix, chauffez-vous et rassasiez-vous", mais que vous ne leur donniez pas ce qui est nécessaire au corps, cela ne vous serait utile en rien»).

¹¹⁸ Val. Cem. *Hom. 7, 2.*

¹¹⁹ Val. Cem. *Hom. 7, 2.*

¹²⁰ Val. Cem. *Hom. 7, 3; 20, 2.*

¹²¹ Voir par exemple Val. Cem. *Hom. 7, 2: Ipsum scias esse Christum nostrum, quem videris nudum, quem aspexeris caecum, quem offenderis claudicantem, quem pannis involutum, quem videris sordida veste contectum. In hac denique veste, cum a magis quaeretur, inventus est; et cum in praesepi positus iaceret, sub hoc habitu apertis thesauris munera oblata suscepit.* («Sache que notre Christ est cet homme nu que tu auras vu, cet aveugle que tu auras aperçu, ce boiteux sur lequel tu seras tombé, cet homme que tu auras vu enveloppé de guenilles et couvert d'un vêtement crasseux. Après tout c'est dans ce vêtement qu'Il a été trouvé, alors qu'Il était cherché par les Mages; et alors qu'Il était allongé dans une mangeoire, c'est dans ce vêtement que, leurs trésors ouverts, Il a reçu les cadeaux qu'ils lui offraient»); 9, 4: *Videmus, et quod peius est, frequenter multitudinem captivorum nudis errare corporibus.* («Nous voyons souvent, et cela est plus grave, errer un grand nombre de captifs aux corps dénudés»). L'on note dans le passage de l'*Homélie 7* comment Valérien étend au-delà de Matthieu 25 l'analogie entre le Christ et les pauvres grâce au recours à la typologie.

¹²² Voir par exemple Val. Cem. *Hom. 9, 3* (cité *infra*).

¹²³ Voir par exemple Val. Cem. *Hom. 7, 2* (cité *supra*).

¹²⁴ Voir Val. Cem. *Hom. 9, 4: Videmus igitur aliquoties inter abundantis vini frumentique commercia egentes viduas, quas sexus et senectus deceptis, quibus nec laborandi, nec providendi virtus suppetit. Satis ille impius est, quem non ad misericordiam provocat aut infelicitas desolationis, aut infirmitas senectutis* («Eh bien, nous voyons quelque fois au milieu des marchés à vin et des marchés à grains, abondamment pourvus, des veuves démunies, qu'accablent leur condition féminine et la vieillesse et dont la force n'est suffisante ni pour travailler, ni pour pourvoir à leurs besoins. Il est bien impie l'homme que ni l'infortune de l'abandon, ni la faiblesse de la vieillesse ne poussent à la miséricorde!»).

¹²⁵ Voir par exemple Val. Cem. *Hom. 9, 2: Ecce aures vestras clamor esurientis increpat, et ieiunis faucibus ianuam tuam sonus vocis deficientis accusat.* («Voici qu'à vos oreilles monte la supplication d'un affamé, et que, de sa gorge serrée par les privations, le son de sa voix défaillante incrimine ta porte»).

Bien souvent, ces attitudes pitoyables sont mises en scène de façon contrastée avec l'indifférence du riche qui passe à proximité. Une telle mise en scène permet à Valérien de stigmatiser le comportement des riches, groupe de personnes qu'il fait correspondre la plupart du temps à l'auditoire auquel il s'adresse. Dans la septième homélie, il pointe ainsi du doigt l'hypocrisie de ceux qui pleurent sur la pauvreté, tout en restant inactifs (Val. Cem. *Hom.* 7, 5):

Quis non oderit tale genus misericordiae, ubi oris elegantia infirmo pietas otiosa blanditur, et infructuosae coelo lacrymae porriguntur? Quid iuvat alienum flere naufragium, si negligas corpus expositum; aut prodest animum excruciare dolore alieni vulneris, si deneges poculum sanitatis? Non pascunt esurientem blanda colloquia, nec vestiunt alienam nuditatem infructuosa consilia. Quid iuvat fomentis mollibus palpasse mendicum, si non reiicias fame moriturum? Quod istud genus est misericordiae, ut hominem velis vivere, et nolis in necessitate servare? Crudelis est profecto pietas, quae scit dolere miseris, et nescit subvenire perituris.

«Qui ne détesterait pas une telle sorte de miséricorde, où une bonté sans effet flatte l'infirme de l'élégance de son discours et où des larmes infructueuses sont présentées au ciel? À quoi cela sert-il de pleurer le naufrage d'autrui si l'on ne se soucie pas de son corps exposé aux intempéries? À quoi bon torturer son âme de la douleur de la blessure d'autrui, si on lui refuse la boisson qui peut lui rendre la santé? Les paroles flatteuses ne nourrissent pas celui qui a faim, et les intentions infructueuses ne couvrent pas la nudité d'autrui. À quoi cela sert-il d'avoir passé de douces pommades à un mendiant, si l'on n'éloigne pas la faim de cet homme qui s'apprête à en mourir? Quel est ce genre de miséricorde qui est tel que l'on veut qu'un homme vive et que l'on ne veut pas le sauver quand il est dans le besoin? Elle est assurément cruelle cette bonté qui sait s'affliger pour les malheureux et qui ne sait pas venir en aide à ceux qui se meurent».

La neuvième homélie laisse, quant à elle, entrapercevoir une critique complète des comportements déviants de ceux qui ne veulent pas donner (Val. Cem. *Hom.* 9, 3):

Avaritiae multa consentiunt. Hic ne misereatur pauperi, obstrepit vocem postulantium conturbatione sermonum: ille, ne audiat, aliud audisse simulat. [...] Sunt aliqui, qui miserabilem mendicitatem spe procrastinatae humanitatis illudunt; qui cum excusare postulantibus erubescunt, miseros promittendo decipiunt. Ecce hic dicit, "Clavis deest, custos absentat; cum primum fueris reversus, accipies." [...] Quid si nudum gravior solito tempestas caedat? Quid si deficientes fame artus exitus vicinae mortis excipiat? Quis non iudicet tuo iudicio deputatum morti, quem videt tuo beneficio potuisse servari?

«Beaucoup de vices s'accordent avec l'avarice. Cet homme, pour ne pas faire la charité à un pauvre, étouffe la voix de ceux qui le sollicitent par un flot troublant de paroles. Celui-là, pour ne pas entendre, fait semblant d'avoir entendu autre chose. [...] Il y en a certains qui trompent la misère qui mendie, en donnant l'espoir d'un geste d'humanité toujours repoussé à plus tard; il y en a qui, quand ils rougissent de donner des excuses à ceux qui les sollicitent, trompent les malheureux avec des promesses. Voici que celui-ci dit: "La clé n'est pas là, mon intendant est absent; dès que tu reviendras, tu recevras ce que tu demandes." [...] Qu'en est-il si un climat plus rigoureux que d'habitude abattait cet homme dénudé? Qu'en est-il si finalement une mort prochaine prend ses membres épuisés par la faim? Qui ne jugerait pas que c'est par ton jugement qu'il a été destiné à la mort, en voyant qu'il aurait pu être sauvé par tes bienfaits?»¹²⁶

¹²⁶ Voir aussi: Val. Cem. *Hom.* 9, 4: *Vnusquisque ergo, dilectissimi, prout habet, ut potest, eroget, largiatur, expendat. Nemo claudum refugiat, nemo surdum non audisse se fingat, nemo debili manus subtrahat, quia omnia ista in retributione consistunt* («Donc, mes très chers frères, que chacun d'entre vous dans la mesure de ses possessions et comme il le peut, octroie, donne et distribue. Que personne ne prenne la fuite face à l'estropié, que personne ne prétende qu'il n'entend pas le sourd, que personne ne retire sa main à l'infirme, parce que toutes ces choses trouvent leur place dans la rétribution»).

Cette mise en scène, s'appuyant sur le texte de Proverbes 3, 28¹²⁷, stigmatise avec beaucoup de véhémence le comportement du riche qui est apostrophé à la deuxième personne et dont la responsabilité dans la mort potentielle du pauvre est engagée à l'aide de multiples interrogations rhétoriques.

Ainsi les ressorts rhétoriques et bibliques, souvent à l'œuvre dans la description de la pauvreté et de la richesse, sont bien exploités dans le corpus de Valérien de Cimiez. Les *topoi* homilétiques, mêlés à un *pathos* certain, font que le pauvre y est présenté en misérable – nu, estropié, larmoyant et affamé – et que son visage se confond avec celui du Christ, tant et si bien que cette description de la pauvreté se révèle quasi systématiquement déconnectée de tout ancrage particulier¹²⁸, complètement *indifférenciée*. Face aux pauvres sont montrés ceux qui peuvent donner, les riches, prêts à inventer n'importe quelle excuse pour esquiver leur devoir. Dans une telle opposition dichotomique, le pauvre est bien présenté comme *extérieur* à la situation d'énonciation: le pauvre est *l'autre* du prêcheur et *l'autre* de ceux à qui s'adresse l'homélie.

2.2. Au-delà de l'indifférenciation: la présence des questions sociales chez Valérien de Cimiez

Ce qui est remarquable, c'est que l'indifférenciation topique du pauvre est exploitée par Valérien au service d'un propos à dimension sociale. On lit ainsi dans la septième homélie (Val. Cem. Hom. 7, 4):

Quid autem tibi est opus quaerere utrum Christianus an Iudaeus, utrum haereticus an gentilis, utrum Romanus an barbarus, utrum liber an servus sit ille qui postulat? Vbi incumbit necessitas, non opus est ut personam discutias: ne cum indignos misericordia segregas, Dei Filium pariter amittas.

«En quoi t'est-il nécessaire de demander si celui qui te sollicite est chrétien ou juif, s'il est hérétique ou païen, s'il est romain ou barbare, s'il est libre ou esclave? Quand la nécessité pèse, il n'est pas nécessaire de s'interroger sur la personne: tu risques, quand tu mets à l'écart des hommes indignes de ta miséricorde, de renvoyer en même temps le Fils de Dieu».

L'indifférenciation topique du pauvre est donc *mise au service* d'un discours qui enjoint à faire preuve d'une charité aveugle qui ne sélectionne pas ses bénéficiaires – une telle injonction à ne pas conditionner ses dons à la personne qui les reçoit est un élément récurrent de ce sermonnaire¹²⁹.

Cette démarche est révélatrice d'un trait caractéristique des homélies de Valérien de Cimiez, à savoir que, si Valérien ne porte pas de discours social à proprement parler, il laisse néanmoins transparaître certaines réalités sociales au détour de ses homélies et s'en montre subtilement critique. Ce trait a notamment été partiellement étudié par J.-P. Weiss dans un article intitulé «Valérien de Cimiez et la société de son temps». Ce dernier consacre notamment des pages intéressantes à la présence de la thématique du colonat dans les *Homélies* 3 et 4¹³⁰, à celle de la question des relations de clientèle dans les

¹²⁷ Prov. 3, 28: *Ne dicas amico tuo vade et revertere et cras dabo tibi cum statim possis dare* («Ne dis pas à ton ami: – Va et reviens, demain je donnerai, quand tu peux donner sur l'heure»).

¹²⁸ L'on peut noter une exception notable: la description des veuves dans les marchés au vin; voir Val. Cem. Hom. 9, 4 (cité *supra*).

¹²⁹ Voir aussi, par exemple, Val. Cem. Hom. 8, 2.

¹³⁰ WEISS 1989, 282-84; voir aussi WEISS 1979.

homélies consacrées aux saints patrons martyrs (*Hom.* 15-17)¹³¹ et, enfin, à la présence, dans l'*Homélie* 20, du sujet des querelles de bornage qui tournent en affrontements meurtriers et des empiètements, faits par les plus riches, sur les terres communes qui relèvent du *consortium* villageois¹³². Nous n'élaborerons pas plus sur ces problématiques sociales, déjà étudiées, pour en privilégier deux autres. Ces dernières transparaissent notamment en un même lieu, amplification des œuvres de miséricorde de Matthieu 25, où Valérien, derrière le vernis biblique, fait référence à des réalités particulières à son époque (*Val. Cem. Hom.* 7, 5):

Principatus misericordiae est quidem lapsio manum porrigere, erranti viam salutis ostendere, infirmos visitare, in tribulatione positos solatiis inhaerere; sed illa est praecipue exspectanda, esurientem pascere, nudum vestire, captivum redimere, ad tempus non habenti necessaria commodare.

«À la vérité, le premier élément de la miséricorde est de tendre la main à celui qui est tombé, de montrer le chemin du salut à celui qui erre, de visiter les malades, de consoler assidûment ceux qui se trouvent dans le malheur; mais voici le type de miséricorde que l'on doit particulièrement espérer: nourrir celui qui a faim, vêtir celui qui est nu, racheter le prisonnier, accorder pour un temps le nécessaire à celui qui ne l'a pas».

L'on reconnaît bien certaines œuvres de miséricorde canoniques: nourrir les affamés, accueillir les voyageurs, visiter les malades, vêtir ceux qui sont nus et consoler les affligés¹³³. Mais sont accolées à ces éléments classiques, deux œuvres qui semblent plus ancrées dans les réalités contemporaines. La première est le fait d'accorder des prêts (*ad tempus non habenti necessaria commodare*): cette exhortation a bien sûr une assise dans les évangiles (Luc. 6, 34-35), mais elle doit se comprendre aussi à la lueur des remarques que nous avons déjà faites au sujet de la nécessité de l'emprunt face aux impôts et au sujet de la pratique des prêts avec des taux abusifs. La seconde est le fait de racheter les captifs (*captivum redimere*) qui rappelle la classique œuvre de miséricorde, la *visite* des prisonniers. La modulation de la *visite* en le *rachat* constitue une adaptation aux réalités historiques de l'époque de Valérien.

De fait, le rachat des captifs par charité chrétienne est une pratique dont on a les premières traces chez Cyprien et qui devient un vrai phénomène de l'histoire sociale dès la fin du IV^e siècle¹³⁴. Le rachat des captifs a ainsi été particulièrement important au V^e siècle et a été mis en avant par les milieux lériniens. Il s'agissait alors d'une question de brûlante actualité, étant donné que les barbares faisaient des captifs rendus contre rançon en or: il est estimé qu'en tout 34, 8 tonnes d'or auraient été données en rançon aux barbares dans l'Occident du V^e siècle¹³⁵. Ce sujet relève pleinement de la question de la pauvreté puisque les captifs rachetés étaient ensuite entièrement démunis et à charge de l'Église¹³⁶. Cette question du rachat des captifs revient de nombreuses fois dans les *Homélies* de

¹³¹ WEISS 1989, 284-86.

¹³² WEISS 1989, 286-88 (cfr en particulier *Val. Cem. Hom.* 20, 3; 20, 10).

¹³³ Voir notamment Is. 58, 6-7; Matth. 25, 35-36.

¹³⁴ HUNTZINGER 2009, 375-424.

¹³⁵ HUNTZINGER 2009, 377, n. 1027, qui cite J. Iluk, *Trybuty i donativa cesarzy rzymskich wyplacane plemionom barbarzyńskim w V i w VI wieku (The tributes and donativa sent by the Roman emperors to barbarian tribes in the 5th and 6th centuries)*, «Eos (Commentarii Societatis Philologiae Polonorum)» LXXIII, 1985, 331-47.

¹³⁶ HUNTZINGER 2009, 390; 424.

Valérien de Cimiez¹³⁷. À la fin de la septième homélie, l'évêque semble même faire un appel à une collecte ponctuelle pour le rachat de captifs spécifiques (Val. Com. *Hom.* 7, 6):

Ante omnia illis lacrymis consulendum est, quas nuper furor cruentae hostilitatis indixit. Nec, enim deest in quo se opere bona voluntas exercent. Nam, quod peius est, multos videmus de sua suorumque redemptione sollicitos, quibus manus porrigenda est. Sed dicis, "Pauper sum". Nec nos quemquam suademus dare quod non habet: sed cuius facultas tam tenuis est, ut non possit redimere captivum, saltem illud quod est minimum addat ad pretium, ut vel parvo nummo videatur satisfacisse mandate.

«Par-dessus tout, il faut tenir compte de ces larmes que la fureur des sanglantes hostilités a récemment provoquées. Il ne manque, en effet, pas d'occasions où la bonne volonté puisse s'exercer en actes. De fait, ce qui est pire, nous voyons beaucoup de personnes inquiètes à propos de leur rachat ou de celui des leurs, à qui il faut tendre la main. "Mais, dis-tu, je suis pauvre." Nous n'incitons personne à donner ce qu'il n'a pas: mais celui dont les moyens sont si réduits qu'il ne pourrait racheter un captif, qu'il ajoute au moins un minimum au règlement de la rançon pour qu'on voie qu'il s'est acquitté du commandement même avec une petite pièce».

Le cadre de cette prise de captifs n'a pas été identifié spécifiquement.

2.3. Don au pauvre et profit du riche

Cet intérêt social pour la défense des pauvres s'ancre dans un discours aux claires visées *morales* et *eschatologiques* qui s'adresse à un public capable de donner. De fait, si Valérien mentionne à plusieurs reprises que la pauvreté ne doit pas être un obstacle à la générosité – un verre d'eau ou partager le pain sont, rappelle-t-il, suffisants (cfr Matth. 10, 42)¹³⁸ –, son discours s'adresse à des personnes aisées. Dans l'extrait précédemment cité, le conseil est donné pour «celui dont les moyens sont si réduits qu'il ne pourrait racheter un captif» (*cuius facultas tam tenuis est, ut non possit redimere captivum*). Or, il ne peut s'agir que de personnes aisées: le coût moyen du rachat d'un captif était de dix *solidi* d'or, soit plus du salaire annuel d'un cavalier, qui s'élevait à neuf *solidi*¹³⁹! Il ne faut donc pas se tromper quand Valérien répond aux personnes qui se prétendent pauvres: il ne s'agit pas du tout des couches humbles de la société.

Que Valérien de Cimiez s'adresse à un tel public aisé se voit confirmé par un autre extrait de la septième homélie (Val. Cem. *Hom.* 7, 4):

Sed forte dicat aliquis, "Tenuis sunt facultates meae, non patiuntur tantas erogationis expensas". [...] Ecce possessio tibi regni coelestis offertur, et quidem parva pretii mercede taxata, quae possit etiam ab illo facile emi, qui non solet de paupertate causari. Videamus tamen quid sit quod a te nomine pretii postulatur, cibus, potus et vestitus. Ad haec non invenio cui erogatio non quotidiana suppetat. [...] Sed dicis, "Pauper sum". Numquid sub hac voce illis excusare te poteris, quibus pretia specierum pro temporum sterilitate deponis? Sine causa exiguitatem tuae facultatis accusas: potes habere quod vendas, non potes habere quod dones?

¹³⁷ Val. Cem. *Hom.* 4, 6; 7, 1; 5-6; 12; 8, 4; 9, 5.

¹³⁸ Val. Cem. *Hom.* 7, 4; 9, 5.

¹³⁹ Voir à ce sujet HUNTZINGER 2014.

«Mais peut-être dira-t-on: “J’ai des moyens modestes ; ils ne supportent pas de si grandes dépenses en aumônes”. [...] Voici que la possession du royaume céleste t’est offerte, et elle a été estimée à un petit prix, de telle sorte qu’elle peut être achetée facilement même par celui qui n’a pas l’habitude de prendre le prétexte de sa pauvreté. Voyons pourtant ce qui t’est demandé comme une chose de valeur: nourriture, boisson, vêtement. Je ne vois pas qui ne pourrait avoir cette somme pour une aumône à sa disposition chaque jour. [...] Mais tu dis: “Je suis pauvre.” Est-ce que par hasard tu pourras t’excuser sous ce prétexte face à ceux pour qui tu renverses le prix des marchandises en raison des temps de disette. C’est sans raison que tu mets en cause la petitesse de tes moyens: tu peux avoir de quoi vendre mais tu ne peux pas avoir de quoi donner?».

Dans ce passage, il est très clair que la prétendue pauvreté de l’interlocuteur correspond à la mise en scène de l’objection d’un prétexte non valable: ici l’interlocuteur a la capacité de spéculer sur le cours du grain en temps de disette!

Ces lignes sont révélatrices de la démarche de Valérien de Cimiez parce qu’elles insistent sur le *gain eschatologique* du don: il permet d’obtenir la possession du royaume céleste. Une telle rhétorique est fréquente dans les *Homélies*¹⁴⁰: Valérien de Cimiez a pour spécificité d’insister tout particulièrement sur le *profit* que les riches peuvent faire grâce à leur don. Cette idée, exprimée avec une véritable logique «économique», revient en leitmotiv, y compris hors des trois homélies consacrées à la charité¹⁴¹: on lit ainsi dans la treizième homélie, qui porte sur la complémentarité de l’Ancien et du Nouveau Testament, que le don aux pauvres est littéralement la meilleure manière de faire fructifier de l’argent (Val. Cem. *Hom.* 13, 7):

*Nihil est autem tutius quam in ore pauperum partem recondere facultatum. Nam ita dicit Scriptura, Domino dicente: “Qui parce seminat, parce et metet” (2 Cor. 9, 6). Tibi fraudas quidquid reservas. Erogemus ergo, dilectissimi, multum, ut multiplices colligamus fructus misericordiae. Sine lucro est autem pecunia quae sacculo tenetur inclusa: quae si negotio deputata fuerit, non multo post tempore **quadruplicata** respondet. Quidquid pauperibus dederitis, sine dubio fenori deputatis, reddituro vobis in posterum, cum uniuscuiusque labores **multiplicato** honore censentur.*

«Rien n’est plus sûr que de cacher une partie de ses ressources dans la bouche des pauvres. Car ainsi parle l’Écriture, par la bouche du Seigneur: “Celui qui sème peu récoltera peu” (2 Cor. 9, 6). Tu t’enlèves tout ce que tu te réserves. Donnons donc beaucoup, mes très chers frères, pour recevoir démultipliés les fruits de notre miséricorde. L’argent que l’on garde enfermé dans une bourse est sans profit: engagé dans une transaction, il rapporte quatre fois plus peu de temps après. Tout ce que vous donnez aux pauvres, regardez-le sans doute comme de l’argent placé à intérêt, qui vous sera rendu plus tard quand les œuvres de chacun seront estimées à un prix multiplié».

L’effet de gradation est saisissant: l’argent immobile ne fructifie pas; s’il circule il prend quatre fois sa valeur; s’il est donné aux pauvres, son prix est multiplié!

Si cette logique économique se trouve aussi chez d’autres auteurs – on la trouvait déjà

¹⁴⁰ Voir aussi par exemple Val. Cem. *Hom.* 9, 1: *Quicumque ergo, dilectissimi, vestrum ad illud coelestis regni consortium venire desiderat, primo loco paupertati manum porrigat, nec alienas lacrymas otiose respiciat* («Quiconque parmi vous, mes très chers frères, désire accéder à cette participation au royaume céleste, qu’il tende d’abord sa main au pauvre, et qu’il ne regarde pas sans rien faire les larmes d’autrui»).

¹⁴¹ Dans les homélies consacrées à la charité, voir Val. Cem. *Hom.* 7, 6; *Hom.* 8-9 (*passim*); 9, 1.

dans l'*Ad Ecclesiam* de Salvien –, l'insistance de Valérien lui est propre. De telle sorte que J.-P. Weiss écrit: «Valérien nous montre que la pratique des œuvres de la charité est, à proprement parler, “payante”. La métaphore financière [...] est rarement développée d'une façon aussi systématique que chez notre auteur. Cela est tellement vrai qu'à la lecture des trois homélies consacrées aux œuvres de miséricorde nous pouvons avoir l'impression que le problème du salut se réduit à une question de pure technique financière»¹⁴².

Dans son souci d'efficacité que nous avons déjà souligné, Valérien de Cimiez donne même des calculs concrets à son auditoire pour savoir comment donner et quelle part réserver aux pauvres: il insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de donner quotidiennement et non annuellement¹⁴³ et, se fondant sur Matthieu 10, 37 (*qui amat filium aut filiam super me non est me dignus*: «celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi»), il exhorte à considérer le Christ, donc les pauvres, comme un fils supplémentaire à qui revient sa part d'héritage (Val. Cem. *Hom.* 4, 6):

“Quid pauperi faciam, quid filio derelinquo?” Audi Dominum dicentem: “Qui plus amaverit filium aut filiam, quam me, non est me dignus” (Matth. 10, 37). Videtis ergo nihil praeferendum Deo, nec plus filium cogitandum esse quam Deum. Dicitis, “Quid filio derelinquo?” Si cum unum filium habeas, alium tibi desperanti uxoris partus exhibeat, nonne utrumque tibi uno successionis gradu pietas paterna commendat, et ut supervenienti locum facias, etiam testamenti iura rescindis? Ita haereditatem cui solet unus inhereditare, frequenter videmus inter multos numero accrescente sufficere. Qui ergo habet unicum filium, cogitet Christum sibi natum; atque inter duos aut tres vel plures ita opes suas dividat, ne Christus noster exhaeredatus abscedat. [...] Quicumque autem indigentibus et miseris quae sunt vitae necessaria subtraxerit, primogenito et quidem meliori inter omnes filios portionem subditam denegavit.

«Que faire pour le pauvre? Qu'est-ce que je laisse à mon fils?» Écoute ce que le Seigneur dit: «Celui qui aime son fils ou sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi» (Matth. 10, 37). Tu vois donc que rien ne doit être préféré à Dieu et que ton fils ne doit pas être estimé plus que Dieu. Tu dis: «Qu'est-ce que je laisse à mon fils?» Si, alors que tu n'as qu'un seul fils, l'accouchement de ton épouse t'en donne un autre, alors que tu es en plein désespoir, est-ce que la piété paternelle ne te recommande pas de mettre l'un et l'autre sur le même plan en ce qui concerne ta succession? Et est-ce que, pour faire de la place à celui qui est venu en plus, tu n'annules pas aussi les arrêts de ton testament? Ainsi, nous voyons fréquemment un héritage, dont une seule personne hérite d'ordinaire, suffire divisé entre beaucoup de personnes, puisque le nombre d'enfants va en s'accroissant. Donc, que celui qui a un fils unique considère le Christ comme son enfant; et qu'il divise ainsi ses biens en deux, trois ou plus, pour que notre Christ ne s'en aille pas, déshérité. [...] En revanche, tout homme qui a soustrait aux indigents et aux miséreux ce qui est nécessaire à leur vie, c'est à son premier-né et au meilleur de tous ses fils qu'il a refusé de mettre sa part à disposition».

La question de la protection des pauvres est assurément l'un des sujets de prédilection de l'évêque de Cimiez. Comme pour bien d'autres auteurs, si ce sujet est mis sur le premier plan, les réalités concrètes de la «pauvreté réelle» sont invisibilisées derrière un langage biblique qui sert une stratégie de communication. Si, chez Valérien de Cimiez, transparait le souci d'évoquer certaines problématiques sociales de manière à stigmatiser les

¹⁴² WEISS 1970, 145.

¹⁴³ Val. Cem. *Hom.* 4, 7; 8, 2.

comportements des riches, l'enjeu du discours reste indéniablement moral et eschatologique. Valérien de Cimiez s'adresse clairement à ceux qui peuvent donner, leur parlant *leur* langage, celui de l'argent et du profit. Le pauvre, misérable et mis en difficulté par les puissants, reste donc *extérieur* à la situation d'énonciation. Enfin, les solutions de protection des pauvres proposées par Valérien de Cimiez relèvent plus du «petit geste du quotidien» que d'une organisation systématique d'une protection des pauvres qui se ferait par le biais de la gestion de l'Église – en ce sens, l'exhortation de Valérien diffère nettement de celle de Salvien. Néanmoins, le cas de la collecte de fonds au service d'une caisse pour le rachat de captifs est révélateur d'une politique de protection des faibles mise en œuvre par l'évêque.

3. *Un troisième regard: le saint évêque, protecteur des pauvres – les textes encomiastiques*

La manière dont Valérien, évêque de Cimiez, se soucie de la question de la pauvreté et du rachat des captifs est symptomatique de la mission de protection des pauvres propre à l'évêque, et plus précisément de la modalité avec laquelle, durant le V^e siècle gaulois, les évêques pratiquent la défense des plus petits de plus en plus dans la continuité avec le patronat traditionnel. Ainsi, «l'apparition puis la normalisation du rachat des chrétiens par les évêques se situent dans le cadre d'une évolution plus générale qui voit l'évêque passer du statut de chef de sa communauté religieuse à celui de patron de la cité. Il ne fait aucun doute que le rachat des captifs est une composante importante de la mise en place de ce patronage»¹⁴⁴. Selon les témoignages que l'on a conservés, les évêques ont, en effet, un rôle actif dans leur pratique des œuvres de miséricorde, qui s'ouvrent de plus en plus à des activités civiques qui rejoignent celles que l'on attendrait du *patronus*: ils jouent ainsi de leur influence – permise par leur origines de plus en plus systématiquement élevées¹⁴⁵ – afin d'obtenir, par exemple, des dégrèvements d'impôts et un poids judiciaire.

En Gaule, ce rôle de protecteur, voire de patron, des pauvres apparaît particulièrement clairement dans les discours encomiastiques du V^e siècle qui louent des figures d'évêques. Parmi ces discours encomiastiques, nous allons nous fonder à la fois sur une lettre de Sidoine Apollinaire qui fait l'éloge de l'évêque Patiens, son contemporain, et sur différentes hagiographies – nous nous concentrerons sur les hagiographies qui sont entièrement des produits du V^e siècle, c'est-à-dire qui portent sur une figure de ce siècle et qui ont été rédigées à la même époque. Notre démarche sera à présent moins de fournir un éclairage d'ensemble sur les textes évoqués que de montrer, sans grande prétention, comment ces textes documentent des actions variées de protection des pauvres, mises en œuvre par des évêques ainsi que les moyens employés.

Cependant, quand on traite de textes hagiographiques, la notion de «document» mérite d'être interrogée sur le plan méthodologique. Il faut, en effet, toujours avoir à l'esprit que le fait de présenter les saints évêques comme soucieux des pauvres est une manière, pour les hagiographes, de montrer comment leurs actions relèvent de l'*imitatio Christi*¹⁴⁶. Il est dès lors légitime de s'interroger sur le crédit que l'on peut apporter à ces témoignages. M.

¹⁴⁴ HUNTZINGER 2009, 397.

¹⁴⁵ Ce développement du «patronat épiscopal» est indéniablement lié à un changement qui s'opère dans le recrutement des évêques qui sont de plus en plus systématiquement issus des riches élites et qui sont donc déjà impliqués dans la vie collective, familiers avec les démarches politiques du *patronus*. Voir à ce sujet LEPALLEY 1998, 32-33.

¹⁴⁶ Outre la volonté de montrer l'*imitatio Christi*, l'on trouve dans les textes hagiographiques la présence de thèmes bibliques vétérotestamentaires et l'influence nette des vies hellénistiques de philosophes (ALLEN-NEIL-MAYER 2009, 53).

Fauquier, dans sa monographie *Martyres Pacis*, consacrée à la sainteté en Gaule aux IV^e-VI^e siècles¹⁴⁷, répond très clairement à cette question. Dans cette période, les hagiographes ont une méthodologie qui rappelle celle du biographe, donc de l'historien: ils insistent sur la véracité de leurs récits, connaissent souvent la figure dont ils narrent la vie ou explicitent le fait qu'ils ont collecté des témoignages directs. De plus, bien souvent, les liens des saints avec les grands de ce monde sont mentionnés – l'on peut penser ici à la rencontre entre Germain d'Auxerre et l'impératrice Galla Placidia¹⁴⁸: ces témoignages auraient été immédiatement récusés s'ils avaient été faux. M. Fauquier indique: «Si l'on peut admettre que les auteurs de *Vitae Sanctorum* ont pu donner à certains des faits qu'ils rapportèrent une dimension qu'ils n'ont pas eue ou un sens que tous n'ont pas perçu, il est pratiquement impossible qu'il les ait inventés dans la plupart des cas. Trop de témoins vivaient encore qui auraient démolé de façon irréparable la mémoire du saint en mettant en cause le témoignage de ses biographes, d'autant que les *Vitae sanctorum* furent très souvent destinées à la lecture publique, ceci dès la première célébration du *dies natalis* du saint»¹⁴⁹. Dès lors, nous pouvons accorder une certaine confiance au témoignage que nous livrent les textes hagiographiques contemporains des faits sur les méthodes et les pratiques de protection des pauvres mises en place par les évêques du V^e siècle. Notre parcours encomiastique suivra globalement un ordre chronologique.

3.1. Honorat de Lérins, évêque d'Arles (365-430): le modèle de la charité ascéti-co-monastique et la distribution des richesses thésaurisées de l'Église

La *Vie d'Honorat*¹⁵⁰, fondateur de Lérins et évêque d'Arles, a été rédigée par Hilaire d'Arles, son successeur sur le trône épiscopal. Il s'agit d'un sermon, prononcé sans doute en 431 pour le premier anniversaire de la mort d'Honorat.

La plus grande partie de l'hagiographie est consacrée aux jeunes années d'Honorat (Hil. Arel. *Vita Honorat.* 4-14), à sa période monastique à Lérins (Hil. Arel. *Vita Honorat.* 15-24) puis, plus tard, à sa mort et ses obsèques (Hil. Arel. *Vita Honorat.* 29-35). Pour cette raison, l'éloge insistant de la charité d'Honorat trouve son principal ancrage hors de son épiscopat. Sont ainsi d'abord loués sa propension à donner dès ses jeunes années et son geste de se dépouiller pour tout donner aux pauvres¹⁵¹. Ensuite, durant la période lérinienne, l'hospitalité et la générosité qu'Honorat a instituées au monastère sont nettement explicitées – elles revêtent différentes facettes, dont le rachat des captifs – et sont présentées dans toute leur efficacité (Hil. Arel. *Vita Honorat.* 21, 2):

Nullius paene angustiae ad ipsum pervenerunt quae ultra ipsum protenderentur ac non in ipso metam reperirent.

«Il n'est presque personne dont les difficultés parvinrent jusqu'à ses oreilles sans qu'il pût les arrêter et sans qu'il pût y mettre un terme».

¹⁴⁷ FAQUIER 2018.

¹⁴⁸ Constantius, *Vita Germ.* 7, 35-39.

¹⁴⁹ FAQUIER 2018, 88-89.

¹⁵⁰ Nous citons le texte de la *Vie d'Honorat* d'Hilaire d'Arles selon le texte de M.-D. Valentin, à laquelle nous empruntons également la traduction française (SC 255).

¹⁵¹ Hil. Arel. *Vita Honorat.* 5, 6; 11, 4.

Dans le bref chapitre consacré à l'épiscopat d'Honorat, l'évêque d'Arles est décrit comme le «visage de la charité»¹⁵² et son bon usage des richesses de l'Église, précédemment thésaurisées, est mis en avant (Hil. Arel. *Vita Honorat.* 28, 3-4):

Floruit igitur sub illo Christi ecclesia sicut monasterium ante floruerat. Crevit gratiis, decrevit metallis: ingressa videlicet disciplina, tamquam domum suam domina, Mammona iniquitatis exclusit, et quae otiose diu congesta fuerant, dignis tandem usibus deputantur. Dudum defunctis thesauros suos misit; iterumque qui obtulerant oblationum suarum refrigeria senserunt.

«On vit donc florissante sous sa direction l'Église du Christ, comme avait été florissant auparavant son monastère. On vit croître en elle les grâces, décroître les richesses en métaux précieux: ainsi l'ascèse, ayant fait son entrée comme une maîtresse dans sa maison, en chassa le "Mammon d'iniquité", et ce qui était resté longtemps amassé sans servir trouva par ses soins des utilisations enfin pertinentes. Il fit profiter ceux qui étaient morts depuis longtemps de leurs propres trésors: une seconde fois, les donateurs éprouvèrent le rafraîchissement, fruit de leurs propres offrandes».

Hilaire met donc l'accent, dans la période épiscopale d'Honorat, sur les *moyens* qu'il met en œuvre pour protéger les pauvres – utiliser les richesses thésaurisées de l'Église –, sur le *modèle* d'une telle action – un modèle monastique –, ainsi que sur les *conséquences spirituelles* – les donateurs se trouvent d'autant plus méritants que leurs dons servent aux pauvres et ils reçoivent donc une seconde fois des grâces.

L'on voit donc bien que, dans la *Vie d'Honorat*, la générosité et les actions charitables bénéficiant aux pauvres sont présentées dans la continuité des valeurs ascétiques qui avaient caractérisé Honorat lors de sa période monastique: il ne semble pas que cette attitude soit spécifiquement assimilée au modèle de l'évêque-*patronus*, qui exerce son patronat sur l'ensemble de sa communauté.

3.2. *Martin, évêque de Tours (316-397): un rôle de protection judiciaire endossé par l'évêque*

La *Vie de saint Martin* de Paulin de Périgueux¹⁵³, rédigée durant le troisième quart du V^e siècle, constitue une exception intéressante dans notre parcours hagiographique. Si elle porte sur la figure de Martin de Tours, qui a vécu au IV^e siècle, elle constitue une réécriture en vers, typique produit du V^e siècle, de la *Vie de saint Martin* rédigée par Sulpice Sévère à la fin du siècle précédent.

¹⁵² Hil. Arel. *Vita Honorat.* 26, 2: *Vidistis illam latitudinem caritatis quae tanta in illo fuit ut non immerito de illo sanctus idem cuius proximam sententiam proposui, dixerit quod, si arbitrio suo caritas ipsa hominum vultu exprimenda esset, Honorati potissimum pingi debere vultu videretur.* («Vous avez vu cette ampleur de sa charité: elle fut si grande en lui que le même saint dont je viens de citer une pensée a dit non sans raison que, si on lui demandait quel visage humain donner à la charité, c'était d'après lui, le visage d'Honorat qu'il fallait peindre de préférence à tout autre»).

¹⁵³ Nous citons le texte de la *Vie de saint Martin* de Paulin de Périgueux selon l'édition qu'a fournie S. Labarre des trois premiers livres aux Sources Chrétiennes (SC 581); nous lui empruntons également sa traduction.

De fait, comme l'a souligné S. Labarre dans sa monographie *Le manteau partagé*, l'un des traits de cette réécriture est la manière dont Paulin retravaille l'image de Martin pour en faire un modèle de l'évêque-*patronus*, typique du V^e siècle, impliqué dans la vie de la cité et dans la protection de la communauté locale, alors que, chez Sulpice Sévère, ce rôle de *patronus*¹⁵⁴ est absent: «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»¹⁵⁵. S. Labarre attire notamment l'attention sur l'amplification¹⁵⁶ paulinienne de l'épisode du dîner chez Maxime, épisode «politique» de la vie de Martin et sur les quelques vers en son sein qui traitent du devoir des évêques (Paul. Petric. *Mart.* 3, 19-24):

*Hunc igitur regem diversa ex parte frequentes
pastores adiere Dei, quis cura perennis* 20
*vel servare piam Domini vel pascere plebem,
certantes laxare reos, dissolvere vincitos,
reddere defessis requiem, solacia maestis,
orare exulibus patriam veniamque precari,
proscriptis census miseris vitamque mereri.*

«Donc, vers ce souverain, de différents endroits vinrent en nombre les pasteurs de Dieu, qui avaient pour souci constant de veiller sur le peuple pieux du Seigneur et de le nourrir, en luttant pour délivrer les accusés, libérer les enchaînés, redonner le repos aux épuisés, une consolation aux affligés, réclamer une patrie pour les exilés, implorer pour eux le pardon et racheter les biens et la vie des malheureux proscrits».

Dans ces vers, l'on retrouve aux côtés des classiques œuvres de miséricorde – nourrir le peuple de Dieu (Paul. Petric. *Mart.* 3, 21) et consoler les affligés (Paul. Petric. *Mart.* 3, 23) – des éléments qui relèvent plus spécifiquement des actions propres au *patronus* qui use de son poids politique pour intercéder en faveur de ses clients, notamment sur le plan judiciaire: «délivrer les accusés» et «libérer les enchaînés» (Paul. Petric. *Mart.* 3, 22).

La réécriture de Paulin de Périgueux, qui fait du Martin *inlitteratus* de Sulpice Sévère un Martin *instructus*, agit donc en révélateur de l'accent mis dans l'hagiographie du V^e siècle sur le nouveau rôle civique de l'évêque, étroitement lié à sa mission de protection des pauvres, qui s'élargit à une sorte de patronat sur la communauté épiscopale¹⁵⁷. Cette épiscopalisation de Martin de Tours correspond par ailleurs au souvenir qui a été conservé

¹⁵⁴ S. Labarre (2018, 214) souligne notamment la disproportion d'occurrence du terme *patronus* chez Paulin de Périgueux (dix-huit fois) et chez Sulpice Sévère (une fois, dans le sens de «saint patron»).

¹⁵⁵ LABARRE 1998, 214.

¹⁵⁶ L'épisode fait quarante lignes chez Sulpice Sévère, 126 vers chez Paulin de Périgueux et 58 vers chez Venance Fortunat. Voir LABARRE 1998, 215-16.

¹⁵⁷ «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» (LABARRE 1998, 216).

de lui, se limitant principalement sur le plan iconographique à la charité d'Amiens et à des représentations de Martin évêque¹⁵⁸.

3.3. *Hilaire, évêque d'Arles (403-449): la fonte des vases sacrés en vue du rachat des captifs*

Dans la *Vie d'Hilaire d'Arles*¹⁵⁹, rédigée vers 475, Honorat de Marseille réserve une part bien plus grande à l'épiscopat d'Hilaire que celle que ce dernier avait réservée à l'épiscopat d'Honorat d'Arles. Dans ces pages – comme, par ailleurs dans l'épithaphe qui lui est consacrée¹⁶⁰ – sa générosité et son détachement par rapport aux choses temporelles sont soulignés. Dans la *Vita Hilarii*, Honorat insiste en particulier sur la pratique ascétique de l'épiscopat d'Hilaire et sur ses talents rhétoriques et charismatiques de prédicateur. L'attitude de protecteur de l'évêque est aussi, quoique brièvement, mise en avant par l'évocation du rachat des prisonniers (Honorat. *Vita Hil.* 11) et par la mention de son courage politique face à un préfet aux jugements injustes (Honorat. *Vita Hil.* 13).

La manière dont le rachat des prisonniers est évoqué est intéressante (Honorat. *Vita Hil.* 11):

Ita viscera eius misericordia quatiebat et pietas, ac si solus ad redimendum paginis caelestibus urgeretur. Tractavit, secum deliberavit, effecit, ut sacra ministeria captivis potius solatia quam praestarent ecclesiis ornamenta. [...] Quicquid argenti omnes basilicae habuerunt, captivorum redemptioni protinus deputavit. Cumque omnia cognovisset expensa, exultans atque congratulans, quia vota fidelium dispensatione sua videbat caeli in sede praemissa. Numquidnam poterit aestimari, quantum visceribus eius insederit pietas, qui usque eo credidit omnia distrahenda, quousque ad patenas vel calices vitreos veniretur?

«La miséricorde et la bonté remuaient ses entrailles comme s'il était le seul que le texte sacré poussât à l'œuvre du rachat. Il conçut, il délibéra en lui-même, il fit que les vases sacrés servent plutôt au soulagement des captifs qu'à la parure des églises. [...] Tout ce que les diverses basiliques possédaient comme argent, il le destina sans hésitation au rachat des captifs. Et lorsqu'il eut appris que tout avait été dépensé, il exultait et se félicitait, car il voyait les offrandes des fidèles dépêchées par ses soins au séjour céleste. Pourra-t-on jamais estimer combien la compassion habitait le cœur de celui qui en vint à ce point de croire que tout devait être prodigué, jusqu'à se contenter de patènes et de calices de verre?».

Est abordée ici la question de la *modalité* avec laquelle l'évêque remplit sa mission de protection des pauvres captifs: Hilaire d'Arles obtient ses fonds en ayant recours à la fonte des vases sacrés. Il s'agit d'une pratique qui a suscité des réticences: on a pu reprocher aux

¹⁵⁸ FAUQUIER 2018, 460.

¹⁵⁹ Nous nous fondons sur l'édition de la *Vie d'Hilaire* donnée par S. Cavalli aux Sources Chrétiennes (SC 404) ainsi que sur la traduction donnée en regard par P.-A. Jacob.

¹⁶⁰ CLE 00688, 1-7: *Antistes Domini qui p[auptatis] amorem / praeponens auro rapuit c[aelesti]a regna, / Hilarius cui palma o[b]itus e[st] viv]ere Chr(istu)s, / contemnens fragilem ter[ren]i corporis usum / hic carnis spoliolum liquit a[d] astra volans. / Sprevit opes, dum quaerit opes, mortalia mu[t]ans / perpetuis, caelum donis terrestribus emit* («Ce prêtre du Seigneur, qui, en mettant l'amour de la pauvreté / devant l'or, a emporté les royaumes célestes, / lui, Hilaire, à qui appartiennent la palme de la mort et une vie à l'imitation du Christ, / tout en méprisant l'usage fragile du corps terrestre, / a laissé ici la dépouille de sa chair, tandis qu'il s'envolait vers les astres. / Il a rejeté les richesses tandis qu'il cherchait les richesses, transformant des biens mortels / en biens perpétuels, il a acheté le ciel avec des dons terrestres»). Pour l'édition, voir *Carmina Latina Epigraphica*, herausgegeben von F. Bücheler-E. Lommatzsch, Leipzig, 1930; la traduction française est la nôtre.

évêques qui y avaient recours de retirer aux églises leur parure et de ne pas prendre en compte le caractère sacré des vases liturgiques. Sur de tels sujets, l'argumentaire d'Ambroise¹⁶¹, qui, à la fin du IV^e siècle, a déjà dû affronter ces questions, a été repris plusieurs fois¹⁶². Dans la *Vie d'Hilaire*, l'on constate que nulle justification n'est développée: l'évêque, à l'inverse, est loué de sa simplicité, qui se contente des «calices de verre» pour la liturgie.

La *Vie d'Hilaire* témoigne donc d'une des étapes du processus de légitimation de l'usage de la vaisselle liturgique pour le rachat des captifs et pour l'aide aux pauvres – ce processus a été entériné à terme, au VI^e siècle, dans le droit canon et dans la loi civile¹⁶³.

3.4. Germain, évêque d'Auxerre (378-448): les exemptions fiscales

Germain d'Auxerre, contemporain d'Hilaire, a été un évêque influent, issu des plus hautes couches de la noblesse. Son hagiographie, rédigée vers 480 à la demande de l'évêque Patiens, est l'œuvre de Constance de Lyon. Le parcours de cet évêque constitue une vraie exception dans le paysage hagiographique du V^e siècle, puisque ce dernier n'a pas eu d'expérience monastique¹⁶⁴.

Dans cette hagiographie¹⁶⁵, qui insiste tout particulièrement sur les expressions extérieures de la sainteté de Germain, le rôle de protecteur des pauvres de l'évêque se trouve mis en scène à de multiples reprises, bien plus que dans la *Vie d'Hilaire*. Outre les traditionnelles scènes de charité individuelle – la distribution de ses biens aux pauvres lors de sa conversion (Constantius *Vita Germ.* 1, 2), une charité pleine de pardon envers un voleur (Constantius *Vita Germ.* 4, 20), le souhait de distribuer généreusement tout son or à une foule de mendiants qui le presse (Constantius *Vita Germ.* 6, 33) –, cet évêque, qui ne cesse de voyager, est montré aussi dans des actions plus politiques. Ainsi, il s'interpose courageusement face au roi alain Goar contre la répression des bagaudes (Constantius *Vita Germ.* 6, 28)¹⁶⁶, il obtient des dégrèvements fiscaux, libère miraculeusement des prisonniers à Ravenne (Constantius *Vita Germ.* 7, 36) et semble avoir des responsabilités judiciaires (Constantius *Vita Germ.* 2, 7)¹⁶⁷.

Voici ce qu'on lit au sujet d'un dégrèvement d'impôt ayant lieu alors que Germain revient à Auxerre après un voyage en Bretagne (Constantius *Vita Germ.* 4, 19):

*Certe expectatio propriae civitatis beatum Germanum votis duplicibus ambiebat, **quam et apud maiestatem divinam et inter mundi procillas servare consueverat.** Tributaria enim functio praeter solitum et necessitates innumerae cives suos quasi pupillos orbatos parente, depresserant. Recipiunt praesidium destituti, agnoscit causas, meroribus congemiscit et pro*

¹⁶¹ Ambr. *Off.* 2, 28, 136-143.

¹⁶² HUNTZINGER 2009, 378-79.

¹⁶³ HUNTZINGER 2009, 381-82.

¹⁶⁴ Malgré cette particularité, cette *Vita* a constitué un véritable modèle de sainteté épiscopale, proposant un dépassement du modèle martinien (FAUQUIER 2018, 458-61).

¹⁶⁵ Nous nous référons à l'édition et à la traduction données de la *Vie de saint Germain d'Auxerre* aux Sources Chrétiennes par R. Borius (SC 112).

¹⁶⁶ Au sujet de ce rôle diplomatique pris en charge par Germain en tant qu'évêque, voir BECKER 2014.

¹⁶⁷ Au sujet de ce rôle judiciaire de Germain, et de deux autres évêques gaulois, Aignan d'Orléans et Médard de Noyon, voir BEAUJARD 1995.

quiete vel requie, quaesiturus remedia civitati, post marina discrimina labores terrenae expeditionis ingreditur.

«Assurément l'attente de sa propre cité appelait le bienheureux Germain de ses vœux redoublés car il avait coutume de la protéger tant auprès de la majesté divine que parmi les tempêtes de ce monde. En effet le paiement d'un impôt extraordinaire et d'innombrables contraintes avaient accablé ses concitoyens, comme des orphelins privés de leur père. Les abandonnés retrouvent son appui, il reconnaît les causes valables, s'afflige de leurs tristesses et, pour leur tranquillité et leur repos, après les dangers de la mer il se lance dans les fatigues d'un voyage par terre, afin de chercher à obtenir des adoucissements pour sa cité».

L'on constate que, dans la narration, les habitants d'Auxerre *attendent* de Germain cette intercession dans le domaine fiscal, rôle, traditionnellement lié à la responsabilité du patron. Il ne s'agit pas ici d'une initiative de Germain, mais d'une réponse à la demande des citoyens qui se mettent sous la protection de leur évêque.

3.5. *Patiens de Lyon († 490): les distributions de grains*

Dans le corpus épistolaire de Sidoine Apollinaire (420/30-485), un notable très riche et influent, issu d'une famille sénatoriale gauloise de premier ordre, qui, après avoir mené une vie mondaine aristocratique, est entré dans les ordres et a été promu évêque de Clermont vers 470, l'on trouve plusieurs lettres qui évoquent les vertus de Patiens, évêque de Lyon.

Déjà célébré par Sidoine en 469/470 pour son «immense générosité et son humanité envers les pauvres» et son rôle dans l'édification de l'église de Lyon¹⁶⁸, il est, au tournant des années 471-472, honoré pour un geste de générosité accompli en période de disette¹⁶⁹ (Sid. Apol. *Epist.* VI 12, 5):

Et horum aliqua tamen cum reliquis forsitan communicanda collegis; illud autem deberi tibi quodam, ut iurisconsulti dicunt, praecipui titulo [...], quod post Gothicam depopulationem, post segetes incendio absumptas, peculiari sumptu, inopiae communi per desolatas Gallias gratuita frumenta misisti, cum tabescentibus fame populis nimium contulisses, si commercio fuisset species ista, non muneri. Vidimus angustas tuis frugibus vias; vidimus per Araris et Rhodani ripas non unum, quod unus impleveras horreum.

«Sans doute partagez-vous quelques-uns de ces mérites avec tous vos autres collègues; mais ce qui vous est dû en propre, par une sorte de droit préférentiel, comme disent les jurisconsultes, [...], c'est l'envoi que vous avez fait, après les ravages des Goths, après l'incendie des moissons, de livraisons gratuites de blé acheté sur vos fonds personnels pour soulager la disette générale à travers les Gaules dévastées, alors que vous auriez comblé ces populations mourantes de faim, si cette denrée avait fait l'objet d'un achat, au lieu d'être

¹⁶⁸ Sid. Apol. *Epist.* II 10, 2: *Ecclesia nuper exstructa Lugduni est, quae studio papae Patientis summum coepti operis accessit, viri sancti, strenui, severi, misericordis quique per uberem munificentiam in pauperes humanitatemque non minora bonae conscientiae culmina levat* («On vient de bâtir à Lyon une église dont la construction en est venue à son point d'achèvement grâce au zèle de l'évêque Patiens, cet homme à la fois saint et actif, sévère et compatissant et qui par son immense générosité et son humanité envers les pauvres s'est montré capable d'élever l'édifice non moins altier d'une conscience sans reproche»).

¹⁶⁹ Au sujet de la datation voir LOYEN 1970 (ed. Sid. Apol. *Epist.*), 188, n. 35.

donnée en présent. Nous avons vu les routes trop étroites pour vos moissons, nous avons vu sur les bords de la Saône et du Rhône plus d'un grenier qu'à vous seul vous aviez rempli».

Cette distribution de grain, geste de munificence public qui rappelle les annones¹⁷⁰, vient s'ajouter aux différentes œuvres des évêques dans la protection des pauvres.

Ce parcours encomiastique a pu montrer comment, selon ces sources, l'évêque prend une place de première importance dans la Gaule du V^e siècle, notamment pour sa mission de protection des pauvres. Cette mission dépasse les frontières traditionnelles de la charité pour prendre la forme d'une sorte de patronat, qui agit sur de nombreux plans – distribution de nourriture, obtention de dégrèvements fiscaux, rachat des captifs, actions en justice. Pour son accomplissement, sont employés tout à la fois le prestige et les ressources personnelles de l'évêque, ainsi que les moyens de l'Église, que ce soit sous la forme des dons des fidèles ou de la fonte des vases liturgiques.

Quelques conclusions

Nous voici arrivée au terme de ce parcours littéraire au sein de la Gaule du V^e siècle. Les différents regards portés sur la pauvreté nous auront amenée à examiner de multiples formes de *paupertas*. Nous avons ainsi porté nos yeux tout à la fois sur la pauvreté choisie des *sancti*, sur l'appauvrissement des petits propriétaires et des déshérités en temps de crise, sur le cas de la pauvreté et de la dépendance à venir où se trouvent les captifs de guerre, et sur la pauvreté structurelle qui frappe par exemple les mendiants estropiés, décrits avec force *pathos*, avec un langage biblique certain et de potentielles exagérations ne permettant pas de distinguer réellement les contours de cette pauvreté structurelle. Tous ces différents visages de la pauvreté se superposent dans les textes, désignés par les mêmes outils lexicaux.

Nous avons pu constater que nos auteurs gaulois du V^e siècle s'intéressent au phénomène de la pauvreté en tant que sujet secondaire. La plupart du temps, le thème de la pauvreté est ainsi mobilisé au service de discours moraux et eschatologiques, mais aussi de propos théologiques et encomiastiques. De fait, l'intérêt pour la figure du pauvre se manifeste quasi systématiquement pour la relation qu'il entretient avec le riche: comme le souligne C. Freu, le pauvre est toujours «un être en relation» qui se définit «toujours de deux manières, soit comme une victime, soit comme un assisté»¹⁷¹. Cette remarque, portant sur l'Italie de l'Antiquité tardive, se voit bien confirmée par nos sources gauloises du V^e siècle, qui tantôt dénoncent avec virulence la cupidité des riches, causes de souffrances des pauvres (Salvien, Valérien de Cimiez), tantôt louent les actions charitables des évêques qui les protègent (textes encomiastiques).

Conséquence de cet intérêt secondaire, la présence de la pauvreté dans la littérature gauloise du V^e siècle est souvent assez évanescente. Le pauvre réel est à la fois présent dans les esprits et quasi absent du discours – on ne s'adresse pas à lui, on ne détaille pas ses conditions d'existence, au-delà de caractéristiques pathétiques qui relèvent du *topos*. Cette présence-absence semble être exploitée par plusieurs auteurs au service d'une stratégie de communication qui s'adapte aux destinataires du discours, les «riches», à qui

¹⁷⁰ Au sujet des distributions alimentaires dans l'Antiquité tardive, voir CARRIÉ 1975.

¹⁷¹ FREU 2007, 18.

nos auteurs gaulois recommandent de cesser leurs actions de nuisance et de mettre en place une attitude active de protection et d'aide envers les plus faibles.

La protection des pauvres prend différents visages selon les auteurs. Certains semblent mettre en avant un système de solidarité économique qui passe par la gestion de l'Église sous la coordination de l'évêque; d'autres recommandent une pratique individuelle de l'aumône au quotidien. Quoiqu'il en soit, chacun des auteurs étudiés, sensible à la question de la pauvreté, entend participer à la protection des pauvres à l'aide de l'outil qui est le sien: la littérature. De fait, quel que soit le degré de priorité accordé à la question de la pauvreté, l'on peut constater que la littérature étudiée est à la fois *phénomène* et *cause* de la culture d'une société qui entend se montrer sensible à la problématique de la pauvreté et qui tente d'élaborer un système de protection des plus faibles.

Riferimenti bibliografici

Éditions et traductions des principaux textes étudiés

Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem, adiuvantibus B. Fischer, I. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. Weber, editionem emendatam retractatam praeparavit R. Gryson, Stuttgart, 2007⁵ (erste Auflage 1969).

Constantius *Vita Germ.*

Constance de Lyon. Vie de saint Germain d'Auxerre, introduction, texte critique, traduction et notes par R. Borius, Paris (SC 112), 1976.

Hil. Arel. *Vita Honorat.*

Hilaire d'Arles. Vie de saint Honorat, introduction, texte critique, traduction et notes par M.-D. Valentin, Paris (SC 235), 1977.

Honorat. *Vita Hil.*

Honorat de Marseille. La vie d'Hilaire d'Arles, texte latin de S. Cavallin, introduction, traduction et notes par P.-A. Jacob, Paris (SC 404), 1995.

Paul. Petric. *Mart.*

Paulin de Périgueux. Vie de saint Martin, introduction, édition critique, traduction et notes de S. Labarre, Paris (SC 581), 2016.

Salv. *Eccl; Gub.*

Salvien. Œuvres. Tome I. Les lettres. Les livres de Timothée à l'Église, introduction, texte critique, traduction et notes par G. Lagarrigue, Paris (SC 176), 1971.

Salvien. Œuvres. Tome II. Du gouvernement de Dieu, introduction, texte critique, traduction et notes par G. Lagarrigue, Paris (SC 220), 1975.

Sid. Apol. *Epist.*

Sidoine Apollinaire. Tome II. Lettres (livres I-V), texte établi et traduit par A. Loyen, Paris (CUF), 1970.

Sidoine Apollinaire. Tome III. Lettres (livres VI-IX), texte établi et traduit par A. Loyen, Paris (CUF), 1970.

Val. Cem. Hom.

Patrologiae cursus completus... Series Latina... SS. Petrus Chrysologus, Valerianus et Nicetas, accurate J.-P. Migne (PL 52), Parisiis, 1894, 691-756.

Saint Peter Chrysologus: Selected Sermons; and saint Valerian: Homilies, translated by G.E. Ganss, Washington, 1965, 290-440.

Valeriano di Cimiez. Le venti omelie, introduzione, traduzione e note a cura di L. Fatica, Roma, 1995.

Bibliographie secondaire

ALFÖLDY 1984³

G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden (trad. fr. Paris 1991).

ALLEN-NEIL-MAYER (eds.) 2009

P. Allen – B. Neil – W. Mayer, *Preaching Poverty in Late Antiquity. Perceptions and Realities*, Leipzig.

ATKINS-OSBORNE (eds.) 2006

M. Atkins – R. Osborne (eds.), *Poverty in the Roman World*, Cambridge.

BAILEY 2010

L. Bailey, *Christianity's Quiet Success. The Eusebius Gallicanus Sermon Collection and the Power of the Church in Late Antique Gaul*, Notre Dame.

BAILEY 2018

L. Bailey, *Praeching in Fifth-Century Gaul: Valerian of Cimiez and Eusebius Gallicanus Collection*, in A. Dupont – S. Boodts – G. Partoens – J. Leemans (eds.), *Preaching in Patristic Era. Sermons, Praechers, and Audiences in the Latin West*, Leiden/Boston, 253-73.

BARCELLONA 2016

R. Barcellona, *Ricchezza che dannava, ricchezza che salva dal De Gubernatione Dei al Contra avaritiam. La riflessione di Salviano*, in M. Ghilardi – G. Pilara (eds.), *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I-V sec.). XLII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*, Roma, 301-309.

BEAUJARD 1995

B. Beaujard, *Germain d'Auxerre, Aignan d'Orléans et Médard de Noyon, trois évêques gaulois et la justice de leur temps*, «BSAF», 295-303.

BECKER 2014

A. Becker, *Les évêques et la diplomatie romano-barbare en Gaule au V^e siècle*, in M. Gaillard (ed.), *L'empreinte chrétienne en Gaule, du IV^e au IX^e siècle*, Turnhout, 45-60.

BROWN 1992

P. Brown, *Poverty and Power*, in *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison (trad. fr. Paris 1998), 103-63.

BROWN 2002

P. Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover/London.

BROWN 2012

P. Brown, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton (trad. fr. Paris 2016).

BRUSCHI 2019

C. Bruschi, *La critique de la propriété chez Salvien et dans le courant lérinien*, in A. Dufour – F. Garnier – J.-L. Harouel (eds.), *Pensée politique et propriété. Actes du XXVI^e colloque international de l'AFHIP (17 et 18 mai 2018 – Faculté de droit et de science politique de Toulouse 1 Capitole)*, Aix-en-Provence, 9-23.

CARLÀ-UHINK – CECCHET – MACHADO (eds.) 2022

F. Carlà-Uhink, L. Cecchet, C. Machado (eds.), *Poverty in Ancient Greece and Rome. Realities and Discourses*, London.

CARRIE 1975

J.-M. Carrié, *Les distributions alimentaires dans les cités de l'empire romain tardif*, «MEFRA» LXXXVII/2, 995-1101.

CARRIE 1983

J.-M. Carrié, *Un roman des origines: les généalogies du "colonat du Bas-Empire"*, «Rivista internazionale per la storia economica e sociale dell'antichità» II, 205-51.

CHOUQUER 2014

G. Chouquer, *Cadastrés et Fiscalité dans l'Antiquité tardive*, Tours.

COUMERT-DUMEZIL 2020⁴

M. Coumert, B. Dumézil, *Les royaumes barbares en Occident*, Paris.

DE GIANNI 2017

D. De Gianni, *Topoi de divitiis fra tradizione e patristica nelle Homelie XX di Valeriano di Cimiez*, «VetChr» LIV, 13-29.

DELAGÉ (ed.) 2006

P.-G. Delage (ed.), *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres. Actes du II^e colloque de La Rochelle 2, 3 et 4 septembre 2005*, Jonzac.

DUVAL – PIETRI 1997

Y. Duval – L. Pietri, *Evergétisme et épigraphie dans l'occident chrétien (IV^e-VI^e s.)*, in M. Christol – O. Masson (eds.) *Actes du Xe congrès international d'épigraphie: Nîmes, 4-9 octobre 1992*, Paris, 371-96.

FAUQUIER 2018

M. Fauquier, *Martyres pacis. La sainteté en Gaule à la fin de l'Antiquité et au début du Moyen Âge (IV^e-VI^e siècles)*, Paris.

FERLITO 2006

G. Ferlito, *Pauperes e mendici nel De Gubernatione Dei di Salviano di Marsiglia*, in R. Marino – C. Molè – A. Pinzone (eds.), *Poveri ammalati e ammalati poveri: dinamiche socio-economiche, trasformazioni culturali e misure assistenziali nell'Occidente Romano in età tardoantica*, Catania, 465-84.

FINN 2006

R. Finn, *Portraying the poor: descriptions of poverty in Christian texts from the late Roman empire*, in M. Atkins - R. Osborne (eds.), *Poverty in the Roman World*, Cambridge, 130-44.

FREU 2007

C. Freu, *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité tardive*, Paris.

GALTIER 1937

P. Galtier, *Pénitents et 'convertis'. De la pénitence latine à la pénitence celtique*, «RHE» XXXIII, 5-26; 277-305.

GOFFART 2009

W. Goffart, *Salvian of Marseille, De Gubernatione Dei 5, 38-45 and the "Colonate" Problem*, «AntTard» XVII, 269-88.

GREY 2006

C. Grey, *Salvian, the ideal Christian community and the fate of the poor in fifth-century Gaul*, in M. Atkins - R. Osborne (eds.), *Poverty in the Roman World*, Cambridge, 162-82.

GRIFFE 1957

E. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine. II. L'Église des Gaules au V^e siècle. Première partie. L'Église et les barbares. L'organisation ecclésiastique et la hiérarchie*, Paris.

GRIFFE 1962

E. Griffe, *La pratique religieuse en Gaule au V^e siècle – Saeculares et sancti*, «BLE» LXIII, 241-67.

GUILARDI – PILARA (dir.) 2016

M. Guilardi, G. Pilara (dir.), *Poverta e ricchezza nel Cristianesimo antico (I-V sec.): XLII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma.

HUNTZINGER 2009

H. Huntzinger, *La captivité de guerre en Occident dans l'Antiquité tardive (378-507)*, thèse de doctorat, Université de Strasbourg (inédit, disponible en ligne).

HUNTZINGER 2014

H. Huntzinger, *Prix des captifs, prix des esclaves: l'estimation du "prix de l'Homme" dans l'Antiquité tardive*, «Les Cahiers de Framespa» [en ligne] XVII.

JACOB 2018

P. A. Jacob, *À propos de l'homélie XI de Valérien de Cimiez*, «Studia Monastica» LX, 7-25.

JEANJEAN 2006

B. Jeanjean, *L'exploitation de l'histoire du mauvais riche et du pauvre Lazare chez les Pères latins aux IV^e-V^e siècles*, in H. Gaudin – G. Pontier (eds.), *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres. Actes du II^e colloque de La Rochelle 2, 3 et 4 septembre 2005*, Jonzac, 283-312.

LABARRE 1998

S. Labarre, *Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la Vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (V^e s.) et Venance Fortunat (VI^e s.)*, Paris.

LAMBERT 2013

D. Lambert, *Salvian and the Bacaudae*, in S. Dieffenbach – G. M. Müller (eds.), *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter*, Berlin/Boston, 255-76.

LECLERCQ 1974

J. Leclercq, *Aux origines bibliques du vocabulaire de la pauvreté*, in M. Mollat (ed.), *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge-XVI^e siècle)*, Paris, 35-43.

LEPELLEY 1998

C. Lepelley, *Le patronat épiscopal aux IV^e et V^e siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique*, in É. Rébillard, C. Sotinel (eds.), *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle: image et autorité, Actes de la table ronde (Rome 1er-2 déc. 1995) organisée par l'Istituto patristico Augustinianum et l'École française de Rome*, Rome, 17-33.

LEPELLEY 2009

C. Lepelley, *Le colonat dans l'empire romain tardif était-il une semi-servitude? Le témoignage de documents patristiques africains méconnus*, «Droits» L/2, 43-58.

LIZZI TESTA 2017.

R. Lizzi Testa, *Praesul et possessor: Ambrogio e la proprietà privata*, in R. Passarella (ed.), *Ambrogio e la questione sociale*, Milano, 19-60.

NERI 1998

V. Neri, *I marginali nell'Occidente tardoantico: poveri, 'infames' e criminali nella nascente società cristiana*, Bari.

OLIVAR 1991

A. Olivar, *Valeriano de Cemenelum*, in *La predicación cristiana antigua*, Barcelona, 453-54.

OSBORNE 2006

R. Osborne, *Introduction: Roman poverty in context*, in M. Atkins – R. Osborne (eds.), *Poverty in the Roman World*, Cambridge, 1-20.

PIETRI 2006

L. Pietri, *Riches et pauvres dans l'Ad Ecclesiam de Salvien de Marseille*, in H. Gaudin – G. Pontier – P.-G. Delage (eds.), *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres. Actes du II^e colloque de La Rochelle, 2, 3 et 4 septembre 2005*, Jonzac, 149-61.

POTTIER 2011

B. Pottier, *Peut-on parler de révoltes populaires dans l'Antiquité tardive? Bagaudes et histoire sociale de la Gaule des IV^e et V^e siècles*, «MEFRA» CXXIII, 433-65.

PRICOCO 1990

S. Pricoco (ed.), *Eucherio di Lione. Il rifiuto del mondo. De contemptu mundi*, Firenze.

ROCH 2020

M. Roch, *Richesse et pauvreté chez Salvien de Marseille (V^e siècle), entre devoirs des individus et idéal social*, «SZG», 408-25.

SANCHEZ LEON 1996

J.C. Sánchez León, *Les sources de l'histoire des Bagaudes: traduction et commentaire*, préface de J. ANNEQUIN, Besançon.

SARACHU 2012

P. Sarachu, *Perception fiscale, patronage rural et genèse d'une société de base paysanne. Le sud de la Gaule vers la fin de l'Empire romain* (traduit de l'espagnol par N. Couteau), «DHA» XXXVIII/2, 51-86.

SILVER 2015

M. Silver, *Loans from Lords in the Growth of the Colonate*, «AntTard» XXIII, 303-306.

THIEL 2015

C. Thiel, *De l'évergétisme à la charité chrétienne?: transformations et usages du don à la collectivité en Afrique tardo-antique (fin du III^e siècle-VI^e siècle)*, thèse de doctorat, Université de Strasbourg (inédit, disponible en ligne).

TIBILETTI 1982

C. Tibiletti, *Valeriano di Cimiez e la teologia dei Maestri Provenziali*, «Augustinianum» XXII, 513-32.

TOSCANO 2006

S. Toscano, *Tolle divitem. Etica societa e potere nel De divitiis*, Catania.

VAN NUFFELEN 2006

P. van Nuffelen, *Le plus beau vêtement pour un empereur. La munificence impériale et le soin des pauvres dans les panégyriques de l'Antiquité tardive*, in H. Gaudin – G. Pontier – P.-G. Delage (eds.), *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres. Actes du II^e colloque de La Rochelle, 2, 3 et 4 septembre 2005*, Jonzac, 163-83.

VAN OSSEL 2006

P. van Ossel, *Rural Impoverishment in Northern Gaul at the End of Antiquity: the Contribution of Archaeology*, in W. Bowden – A. Gutteridge – C. Machado (eds.), *Social and Political Life in Late Antiquity*, Leiden, 533-68.

VEYNE 1976

P. Veyne, *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris.

VILLEGAS MARIN 2021

R. Villegas Marín, *Le corpus du pseudo-Eusèbe Gallican et l'essor de la prédication en Provence aux V^e et VI^e siècles*, in M. Pignot (ed.), *Latin Anonymous Sermons from Late Antiquity and the Early Middle Ages (AD 300-800). Classification, Transmission, Dating*, Turnhout, 2021, 65-82.

WEISS 1967

J.-P. Weiss, *Les églises de Nice et de Cimiez au V^e siècle*, «Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice», 35-47.

WEISS 1970

J.-P. Weiss, *La personnalité de Valérien de Cimiez*, «Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice», 141-62.

WEISS 1979

J.-P. Weiss, *Les notions de "dominus" et de "seruus" chez Valérien de Cimiez*, «Annales de la faculté des lettres et sciences humaines de Nice» XXXV, 298-301.

WEISS 1989

J.-P. Weiss, *Valérien de Cimiez et la société de son temps*, in *Mélanges Paul Gonnet*, Nice, 281-89.

WEISS 1997

J.-P. Weiss, *Le statut du prédicateur et les instruments de la prédication dans la Provence du V^e siècle*, in R.M. Dessì – M. Lauwers (eds.), *La parole du prédicateur V^e-XV^e siècle*, Nice, 23-47.

WHITTAKER 1989

C.R. Whittaker, *Il povero*, in A. Giardina (ed.), *L'uomo romano*, Roma/Bari, 299-333.

WHITTAKER-GARNSEY 1997

C.R. Whittaker, P. Garnsey, *Rural Life in the Later Roman Empire*, in A. Cameron, P. Garnsey, *The Cambridge Ancient History. Volume XIII. The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge, 277-312.