

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

EPUIS LES ORIGINES JUSQU'A NOS JOURS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE
AUGUSTIN FLICHE & VICTOR MARTIN

3

De la

paix constantinienne

à la

mort de Théodose

par

J.-R. PALANQUE

*Maître de Conférences
à la Faculté des Lettres de Montpellier*

G. BARDY

P. de LABRIOLLE

*Membre de l'Institut
Professeur à la Sorbonne*

BLOUD & GAY

1936

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

I. — SOURCES. — L'histoire de l'Église au iv^e siècle peut être écrite d'une façon plus complète que pour l'époque précédente grâce à l'abondance exceptionnelle des sources dont nous disposons. De nombreux historiens chrétiens nous ont donné des récits continus ; trois genres peuvent être distingués, à l'origine desquels on retrouve le nom de « l'Hérodote chrétien » EUSÈBE DE CÉSARÉE (265-340 environ) :

1) La *Chronique* d'Eusèbe est connue par une traduction arménienne et par la version latine de saint Jérôme, qui l'a prolongée de 324 à 379 (édit. du *Corpus* de Berlin¹, t. XX, XXIV et XXXIV, *Eusebii Werke*, t. V : *Die Chronik aus dem armenischen übersetzt*, par J. KARST, Leipzig, 1911 ; t. VII : *Die Chronik des Hieronymus*, par R. HELM, Leipzig, 2 vol., 1913 et 1926 ; édit. FOTHERINGHAM, *Eusebii Pamphili chronici canones latine vertit S. Hieronymus*, Londres, 1923). Saint Jérôme a eu à son tour des imitateurs et continuateurs : PROSPER D'AQUITAINE (vers 455), IDACE (vers 468), les chroniqueurs anonymes de 452 et de 511, CASSIODORE (vers 520), l'illyrien MARCELLINUS COMES (vers 534), ISIDORE DE SÉVILLE (vers 615) : tous sont édités par MOMMSEN dans les *Monumenta Germaniae historica in-4^o, Auctores Antiquissimi*, t. IX et XI, *Chronica minora saec. IV, V, VI, VII*, Berlin, 1892 et 1894. Les chroniques byzantines, postérieures au vi^e siècle, ont peu de valeur pour l'histoire du iv^e.

2) L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe s'arrête aussi à 324 ; elle a été traduite en latin et prolongée jusqu'en 395 par RUFIN D'AQUILÉE, vers 403 (édit. du *Corpus* de Berlin, t. IX, *Eusebii Werke*, t. II : *Die Kirchengeschichte*, par E. SCHWARTZ et Th. MOMMSEN, Leipzig, 3 vol., 1903, 1908 et 1909 ; une traduction française d'Eusèbe a été faite par R. GRAPIN dans la coll. HEMMER-LEJAY, 3 vol., Paris, 1905-1913). Au début du v^e siècle, deux auteurs latins ont composé des histoires universelles : le gaulois SULPICE-SÈVÈRE (vers 403) sous le titre de *Chronica*, de la création à 400 (édit. HALM, dans le *Corpus* de Vienne², t. I, 1866) ; l'espagnol PAUL OROSE (vers 417) sous le titre *Historiae adversus paganos* (édit. ZANGEMEISTER, dans le *Corpus* de Vienne, t. V, 1882). Parmi les historiens byzantins, il faut citer Gélase de Césarée et Timothée de Béryste (vers 390), Sabinos d'Héraclée, Philippe de Sidé et Hésychios de Jérusalem (début du v^e siècle), dont les œuvres sont perdues (essais de reconstitution de GÉLASE DE CÉSARÉE par P. HESELER dans *Byzantinische-neugriechische Jahrbücher*, t. IX, 1932-33, p. 113-128, 320-337 ; de PHILIPPE DE SIDÉ par C. DE BOOR dans *Texte und Untersuchungen*, t. V, 2, Leipzig, 1888, p. 165 et suiv.). On a des fragments de PHILOSTORGE (édit. BIDEZ, dans le *Corpus* de Berlin, t. XXI, Leipzig, 1913 ; nouveaux

(1) *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* hgg. von der Kirchenväter-Commission der königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig (malgré le titre, on y a édité des auteurs des iv^e et v^e siècles), depuis 1897.

(2) *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* editum concilio et impensis Academiae litterarum Caesareae Vindobonensis, Vienne, depuis 1866.

fragments publiés par J. BIDEZ, dans *Byzantion*, t. X, 1935, p. 403-442), qui a écrit vers 430. On a conservé l'intégralité des *Histoires ecclésiastiques* de SOCRATE, avocat de Constantinople écrivant vers 440, et de SOZOMÈNE, un palestinien écrivant à Constantinople vers 444 (l'un et l'autre dans *P. G.* ¹, LXVII), et celle de l'évêque syrien THÉODORE DE CYR, écrite vers 450 (édit. PARMENTIER, dans le *Corpus* de Berlin, t. XIX, Leipzig, 1911) : toutes trois prolongent l'*Histoire* d'Eusèbe depuis Constantin jusqu'au second quart du v^e siècle et sont notre source capitale pour le iv^e siècle. L'œuvre de GÉLASE DE CYZIQUE (rédigée vers 475) a disparu, à l'exception des trois premiers livres consacrés à l'époque de Constantin (édit. LÆSCHKE-HEINEMANN, dans le *Corpus* de Berlin, t. XXVIII, Leipzig, 1918). Au vi^e siècle, des « Histoires tripartites » ont été composées par la combinaison de Socrate, Sozomène et Théodoret en latin par CASSIODORE (*P. L.* ², LXIX), en grec par THÉODORE LE LECTEUR (*P. G.*, LXXXVI). Les compilations ultérieures ne méritent pas d'être retenues ici.

3) Eusèbe a écrit aussi une biographie de Constantin, suivie de deux discours attribués à cet empereur ; sa valeur historique a été très contestée, et elle relève à coup sûr du genre hagiographique plutôt qu'historique (édit. du *Corpus* de Berlin, t. VII, *Eusebius Werke*, t. I : *Ueber das Leben Constantins. Constantins Rede an die Heilige Versammlung. Tricennatsrede an Constantin*, par I. HEIKEL, Leipzig, 1902). Le genre de la biographie chrétienne, dont le *De vita Constantini* est un des premiers exemples, a été pratiqué d'abord pour les vies de moines : en grec, la *Vita Antonii* de saint ATHANASE (vers 365), traduite en latin, vers 380, par ÉVAGRIUS D'ANTIOCHE (*P. G.*, XXVI, 835-976) ; en latin les biographies de Paul de Thèbes, de Malchus et d'Hilarion publiées par saint JÉRÔME entre 376 et 390 (*P. L.*, XXIII, 17-60). Il faut y adjoindre l'« Histoire des moines » de PALLADIUS, surnommée *Histoire lausique*, écrite en grec vers 420 (édit. BUTLER, Londres, 1904 ; trad. LUCOT, Paris, 1912). Les *Vitae* épiscopales sont inaugurées par SULPICE-SÈVÈRE, auteur en 397 d'une *Vita Martini*, suivie de trois Lettres et de trois Dialogues consacrés aussi à l'évêque de Tours (édit. HALM dans le *Corpus* de Vienne, t. I, 1866 ; trad. MONCEAUX, Paris, 1926), et par PAULIN DE MILAN, auteur en 422 d'une *Vita Ambrosii* (*P. L.*, XIV, 27-46 ; édit. KANIECKA, Washington, 1928).

Le genre analogue de la brève notice biographique a été inauguré également par saint JÉRÔME avec son *De viris illustribus* (vers 392) (édit. HERDING, Leipzig, 1924). Plus étendu est le catalogue d'hérésies (*Ancoratus* et *Panarion*), dressé (vers 375-377) par saint ÉPIPHANE, évêque de Salamine de Chypre (édit. K. HOLL, dans le *Corpus* de Berlin, t. XXV et XXXI, Leipzig, 1915 et 1922). Les notices du *Liber pontificalis* (édit. DUCHESNE, t. I, Paris, 1886) ont peu d'intérêt pour cette époque.

Antérieurs à tous ces ouvrages et d'une valeur historique souvent bien supérieure, les écrits des Pères de l'Église constituent un témoignage contemporain de premier ordre. Ils renferment souvent des documents officiels d'origine civile ou ecclésiastique, que nous ne posséderions pas autrement. Le premier et le plus important de ces écrivains qui furent à la fois témoins et acteurs des grands événements de l'histoire religieuse est saint ATHANASE,

(1) J.-P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, 161 volumes, Paris, 1857-1866.

(2) J.-P. MIGNÉ, *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 221 volumes, Paris, 1844-1864.

qui fut évêque d'Alexandrie de 328 à 373 : il nous a laissé une *Apologia contra arianos* (P. G., XXV, 247-410) qui relate (vers 348) les événements de la crise arienne de 335 à 343 ; une *Historia arianorum ad monachos* (P. G., XXV, 691-796), qui reprend le même exposé, prolongé jusqu'en 357, mais qui est malheureusement incomplète ; deux Epîtres encycliques contre l'intrusion d'un arien sur son siège épiscopal en 340 et en 357 (P. G., XXV, 221-240 et 537-594) ; deux apologies de sa conduite en 357, *Ad Constantium imperatorem* (P. G., XXV, 595-642) et *De fuga sua* (P. G., XXV, 643-680) ; une *Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria celebratis* (P. G., XXVI, 681-794) qui, à propos des antécédents des conciles de Rimini-Séleucie en 359, fait l'historique des formulaires ariens depuis 341 ; la synodale d'un concile alexandrin de 362 à l'adresse de l'église d'Antioche ou *Tomus ad Antiochenos* (P. G., XXVI, 795-810) ; une *Epistola ad Iovianum imperatorem*, exposé de la foi orthodoxe demandé par l'empereur Jovien au concile alexandrin de 363 (P. G., XXVI, 813-820) ; une synodale adressée aux évêques d'Afrique vers 369, *Epistola ad Afros episcopos* (P. G., XXVI, 1029-1048) ; enfin des « Lettres festales », dont le recueil ne nous est parvenu que dans une traduction syriaque (édit. CURETON, Londres, 1848). Les ouvrages historiques de saint Athanase sont d'autant plus précieux qu'ils sont remplis de pièces d'archives, lettres impériales, textes conciliaires ou autres ; l'évêque avait compris l'importance de dossiers bien garnis et consciencieusement préparés les siens. Des critiques modernes (en particulier Otto SEECK, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVII, 1896, p. 1-71, 319-362) l'ont accusé d'avoir inventé ou du moins arrangé les documents qu'il prétend transmettre. Cette accusation ne saurait être retenue ; Athanase n'est pas impartial, mais il est honnête ; tout le monde admet aujourd'hui la valeur de son témoignage et celle des pièces qu'il nous a transmises.

En Occident, saint HILAIRE DE POITIERS a réalisé une œuvre analogue, quoique moins étendue et moins bien conservée : de son *Opus historicum* il ne subsiste que des fragments (édit. FEDER, dans le *Corpus* de Vienne, t. LXV, 1916) où l'on a essayé de retrouver les restes des trois livres originaux, écrits respectivement en 356, 359-360 et en 367 (cf. A. L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, t. CLXII, 4, 1910 ; t. CLXVI, 5, 1911 ; t. CLXIX, 5, 1912). Il a écrit aussi un *De synodis*, presque contemporain de l'œuvre similaire de saint Athanase (P. L., X, 479-546), un *Liber secundus ad Constantium* (P. L., X, 563-572) et un *Contra Constantium imperatorem* (P. L., X, 577-603). Comme l'évêque d'Alexandrie, saint Hilaire reproduit des documents, tels que la lettre du concile de Sardique à l'empereur d'Orient qui constitue son *Liber primus ad Constantium*.

Un peu plus tard, vers 367, l'africain OPTAT DE MILEV a composé contre les donatistes une œuvre analogue (édit. ZIWSA, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXVI, 1893), qui, pour être également apologétique et polémique, n'en a pas moins une solide valeur historique. De même qu'Athanase, il a été accusé d'avoir falsifié des documents (O. SEECK, *Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. X, 1889, p. 505-568 et *Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts. I : Das Urkundenbuch des Optatus*, *ibid.*, t. XXX, 1909, p. 181-227) ; mais l'accusation est injuste : Mgr DUCHESNE a reconstitué le recueil de pièces, formé vers 340, qu'Optat a utilisé et publié (*Le dossier du donatisme*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, publiés par l'École française de Rome, 1890, p. 589-650).

Pour la fin du siècle, il faut retenir les œuvres des grands Cappadociens et, en Occident, celles de saint Ambroise. Aucun d'entre eux n'a écrit d'ouvrages proprement historiques ; mais leurs lettres et leurs discours constituent des documents fort importants. De saint BASILE LE GRAND, évêque de Césarée en Cappadoce, de 370 à 379, on a conservé trois cent soixante-cinq lettres — y compris quelques-unes de ses correspondants — (P. G., XXXII, 219-1110), que les Bénédictins ont classées en trois groupes : celles d'avant l'épiscopat de 357 à 370 (I-XLVI), celles de son épiscopat (XLVII-CCXCI), celles d'époque incertaine, douteuses, apocryphes (CCXCII-CCCLXV).

De son frère, saint GRÉGOIRE DE NYSSE, nous avons seulement vingt-huit lettres (édit. PASQUALI, Berlin, 1925), mais aussi plusieurs oraisons funèbres : celles de saint Basile (P. G., XLVI, 787-818), de Méléce d'Antioche (P. G., XLVI, 851-864), de la princesse Pulchérie (P. G., XLVI, 863-878), de l'impératrice Flaccilla (P. G., XLVI, 877-892), ainsi que la biographie de sa sœur sainte Macrine (P. G., XLVI, 959-1000). Quant à saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE (329-389 env.), la plupart de ses œuvres ont un caractère autobiographique : il faut citer principalement ses deux cent quarante-quatre lettres (P. G., XXXVII, 21-388), presque toutes écrites au cours de ses dernières années ; ses quarante-cinq discours (P. G., XXXV-XXXVI) dont plusieurs sont des oraisons funèbres (de ses frères Césaire et Grégoire, de sa sœur Gorgonie, de saint Athanase, de saint Basile) ; enfin et surtout son poème de 1949 vers intitulé *De vita sua* (P. G., XXXVII, 1029-1166), où il raconte toute son existence jusqu'en 381.

Saint AMBROISE DE MILAN (339-397) a laissé une œuvre étendue ; la partie la plus intéressante au point de vue historique est constituée par ses quatre-vingt-onze lettres (P. L., XVI, 875-1286), les oraisons funèbres de son frère Satorius (édit. SCHENKL, dans *Ambrosiana*, Milan, 1897), des empereurs Valentinien II (P. L., XVI, 1357-1384) et Théodose (P. L., XVI, 1385-1406), et son sermon contre Auxence (P. L., XVI, 1007-1018).

Les lettres des papes, éditées autrefois par COUSTANT, Paris, t. I, 1721, et dispersées dans la *Patrologie latine* de MIGNE (pour les papes du IV^e siècle, P. L., VIII, XIII) sont analysées, avec des extraits essentiels et références aux textes, dans JAFFÉ-WATTENBACH, *Regesta pontificum romanorum*, t. I, Leipzig, 1885. Cf. aussi la *Collectio avellana* = *Epistolae imperatorum, pontificum, aliorum inde ab anno 367 usque ad annum 543 datae* (édit. GUENTHER, dans le *Corpus* de Vienne, t. XXXV-XXXVI, 1895 et 1898).

Les Actes des conciles ont été publiés par MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. II (ann. 305-346) et III (ann. 347-409), Florence, 1759.

Sur toutes les œuvres de cette époque, on consultera : P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2^e édit., Paris, 1924 ; A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, Paris, 1930 ; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Fribourg-en-Br., 1912 (et supplément, 1923) ; G. RAUSCHEN, *Patrologie*, 10-11^e édit. par B. ALTANER, Fribourg-en-Br., 1931 ; U. MORICCA, *Storia della letteratura latina cristiana*, t. II, Turin, 1928 ; et aussi M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur*, t. IV, 1, 2^e édit., Munich, 1914 ; W. von CHRIST, *Geschichte der griechischen Literatur*, revue par W. SCHMID et O. STAHLIN, t. II, 2, 6^e édit., Munich, 1924 ; — qui donnent tous la bibliographie complète de chaque auteur. Pour les écrivains africains du IV^e siècle (avant saint Augustin), il faut citer P. MONCEAUX, *Histoire*

littéraire de l'Afrique chrétienne, t. III, IV et V, Paris, 1905, 1912 et 1920, — qui n'a pas d'équivalent pour les autres contrées du monde chrétien¹.

En dehors des sources littéraires, il faut faire une place aux sources épigraphiques et aux sources juridiques. Les inscriptions chrétiennes, dispersées dans le *Corpus inscriptionum graecarum* (Berlin, 4 vol., 1828-1877) et dans le *Corpus inscriptionum latinarum* (t. II à XV, 35 vol., Berlin, depuis 1863), sont rassemblées par E. DIEHL, *Inscriptiones Latinae Christianae veteres*, Berlin, 3 vol., 1925-1930 ; celles de Rome ont été éditées par J.-B. DE ROSSI, *Inscriptiones Christianae Urbis Romae*, 2 vol., Rome, 1857-1888 ; *Nova series*, t. I, par A. SILVAGNI, Rome, 1922 ; celles de Gaule par LE BLANT, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, 3 vol., Paris, 1856-1892 ; celles des pays rhénans par F. X. KRAUS, *Die altchristlichen Inschriften der Rheinlande*, 3 vol., Fribourg-en-Br., 1890 et suiv. ; celles de Suisse par E. EGLI, *Die christlichen Inschriften der Schweiz vom IV.-IX. Jahrh.*, Zurich, 1895 ; celles de Bretagne (= Angleterre) par A. HUEBNER, *Inscriptiones Britanniae Christianae*, Berlin et Londres, 1876 ; celles d'Espagne par A. HUEBNER, *Inscriptiones Hispaniae Christianae*, Berlin, 1871 (et supplément, 1900).

Les lois impériales du IV^e siècle ont été codifiées par Théodose II et par Justinien : pour le *Code Théodosien* (dont le livre XVI est spécialement consacré aux lois religieuses), on se réfère encore avec profit à la monumentale édition de J. GODEFROY, 6 vol., Lyon, 1665 ; la meilleure édition moderne est celle de Th. MOMMSEN et P. MEYER, Berlin, 1905. 3 vol. (une nouvelle édition a été commencée par P. KRUEGER depuis 1923). Le *Code Justinien* a été édité par P. KRUEGER, Berlin, 1877 (réédit., 1929).

II. — OUVRAGES MODERNES. — Il faut rappeler d'abord la monumentale et remarquable histoire de LENAÏN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1693-1712, 16 vol. (pour le IV^e siècle, les t. VI à X), à compléter par son *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église*, Paris, 1690-1738, 6 vol. (pour le IV^e siècle, t. IV et V).

Parmi les Histoires générales de l'Église publiées récemment, il convient d'indiquer :

MOURRET (F.), *Histoire de l'Église*, t. II : *Les Pères de l'Église*, Paris, 1919.
KIDD (B. J.), *A history of the Church to A. D. 461*, t. II : 313-408, Oxford, 1922.

PREUSCHEN (E.) et KRUEGER (G.), *Handbuch der Kirchengeschichte*. t. I : *Das Altertum*, Tubingue, 2^e éd., 1923.

MUELLER (K.), *Kirchengeschichte*, t. I, fasc. 2 et 3, Tubingue, 1927-1929.

ZEILLER (J.), *L'Empire romain et l'Église (Histoire du monde de E. Cavaignac)*, t. V, 2), Paris, 1928.

JACQUIN (A. M.), *Histoire de l'Église*, t. I : *Antiquité chrétienne*, Paris, s. d. [1928].

(1) La très grande majorité des œuvres de cette époque sont écrites en grec ou en latin. Il ne faut pas négliger cependant les littératures orientales et principalement celle de langue syriaque : les textes sont édités dans la *Bibliotheca Orientalis* de ASSEMANI, 4 vol., 1719-1728, et surtout dans la *Patrologia Orientalis*, dirigée par R. GRAFFIN et F. NAU, Paris, depuis 1903, et dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, dirigé par J.-B. CHABOT, I. GUIDI, H. HYVERNAT, B. CARRA DE VAUX, Paris, depuis 1903 (quatre séries : syriaque, copte, arabe, éthiopienne). Sur les auteurs de ces littératures, cf. R. DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris, 2^e éd., 1907 ; A. BAUMSTARK, *Die christlichen Literaturen des Orients*, 2 vol., Berlin, 1911. et *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922 ; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Fribourg-en-Br., 1924.

- AMANN (E.), *L'Église des premiers siècles* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses, t. XVI), Paris, s. d. [1928].
 DUFOURCQ (A.), *Histoire ancienne de l'Église*, t. IV : *Le christianisme et l'Empire, 200-700*, Paris, 6^e édit., s. d. [1930].
 KIRSCH (J. P.), *Kirchengeschichte*, t. I : *Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt*, Fribourg-en-Brisgau, 1930.
 BIHLMAYER (K.), *Kirchengeschichte* (refonte du manuel de F. X. Funk), t. I : *Das christliche Altertum*, 9^e éd., Paderborn, 1931.
 BOULENGER (A.), *Histoire générale de l'Église*, t. I : *L'antiquité chrétienne*, vol. III : *L'Église et l'État chrétien (313-476)*, Lyon et Paris, 1932.
 POULET (Ch.), *Histoire du Christianisme*, t. I : *Antiquité*, Paris, 1934.

Parmi les ouvrages plus étendus, composés directement d'après les sources, on peut signaler :

- DUCHESNE (L.), *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, t. II (4^e édit.) et III (3^e édit.), 1910.
 BATIFFOL (P.), *Le catholicisme des origines à saint Léon*. II : *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914. — III : *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920. — IV : *Le Siège apostolique*, Paris, 1924.
 CASPAR (E.), *Geschichte des Papsttums*, t. I : *Römische Kirche und Imperium romanum*, Tubingue, 1930.

Sur les conciles, cf. J. HEFELÉ, *Histoire des conciles* (traduite et complétée par H. LECLERCQ), t. I et II, Paris, 1907 et 1908.

Les rapports avec l'État sont étudiés dans A. DE BROGLIE, *L'Église et l'Empire romain au IV^e siècle*, Paris, 1867-1869, 6 vol. ; P. ALLARD, *Le christianisme et l'Empire romain de Néron à Théodose*, Paris, 3^e édit., 1903 ; V. SESAN, *Kirche und Staat im römisch-byzantinischen Reiche seit Konstantin dem gr. und bis zum Falle Konstantinopels*, t. I (seul paru). *Die Religionspolitik der christlich-römischen Kaiser von Konstantin d. gr. bis Theodosius d. gr. (313-380)*, Czernowitz, 1911 ; et dans les *Histoires générales du Bas-Empire*, en particulier : E. GIBBON, *The history of the decline and fall of the Roman Empire*, 6 vol., Londres, 1776-1788 (réédit. par J.-B. BURY, 7 vol., Londres, 1897 et suiv. ; trad. fr. par GUIZOT, *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*, 13 vol., Paris, 1812 et suiv.) ; V. DURUY, *Histoire des Romains*, t. VII [de 284 à 378], Paris, 1885 ; OTTO SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. I à V, Berlin, 1895-1913 ; *The Cambridge Mediaeval History*. T. I : *The christian roman Empire and the foundation of the teutonic kingdoms*, Cambridge, 1911 ; F. LOT, *La fin du monde antique et le début du Moyen âge* (*L'Évolution de l'Humanité*, t. XXXI), Paris, 1927 ; ERNST STEIN, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, t. I : *Vom römischen zum byzantinischen Staate (284-476 n. Chr.)*, Vienne, 1928 ; E. ALBERTINI, *L'Empire Romain* (*Peuples et Civilisations*, t. IV), Paris, 1929.

Pour l'histoire doctrinale, il faut citer principalement : J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II (9^e édit.), Paris, 1931 ; A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II (4^e édit.), Tubingue, 1910 ; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I et II (3^e édit.), Leipzig, 1923.

Pour la chronologie, cf. G. GOYAU, *Chronologie de l'Empire romain*, Paris, 1891, et OTTO SEECK, *Regesten der Kaiser und der Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr.*, Stuttgart, 1919.

Pour la géographie ecclésiastique, cf. HEUSSI et MULERT, *Atlas zur Kirchengeschichte*, 2^e édit., Tubingue, 1919 ; K. PEIPER, *Atlas orbis christiani antiqui*, Dusseldorf, 1931.

Il faut enfin rappeler les grands dictionnaires consacrés à l'histoire religieuse :

A Dictionary of christian biography, édité par W. SMITH et H. WACE, Londres, 1877-1887, 4 vol. ;

Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche, sous la direction de A. HAUCK, 3^e édit., Leipzig, 1896-1913, 24 vol. ;

Encyclopedia of Religion and Ethic, sous la direction de J. HASTINGS, Edimbourg, 1908-1926, 13 vol. ;

et ceux actuellement en cours de publication :

Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, dirigé par F. CABROL et H. LECLERCQ, Paris, depuis 1907 ;

Dictionnaire de Théologie catholique, commencé sous la direction de A. VACANT, continué sous celle de E. MANGENOT et de E. AMANN, Paris, depuis 1909 ;

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques, commencé sous la direction de Mgr A. BAUDRILLART, continué sous celle de A. DE MEYER et E. VAN CAUWENBERGH, Paris, depuis 1912 ;

Lexikon für Theologie und Kirche, dirigé par M. BUCHBERGER, Fribourg-en-Brisgau, depuis 1930.

Parmi les grands dictionnaires profanes, on utilisera pour de nombreux personnages de l'histoire ecclésiastique : *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, dirigée par PAULY et WISSOWA, Stuttgart, depuis 1893.

PREMIÈRE PARTIE
L'EMPIRE CHRÉTIEN

CHAPITRE PREMIER

LA PAIX CONSTANTINIENNE ¹

Le début du IV^e siècle a vu s'opérer, dans l'histoire de l'Eglise, une des plus importantes révolutions qu'elle ait connues : ignorée ou persécutée pendant la période antérieure, elle recouvre d'un coup une liberté

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Les sources relatives à la période 312-324 consistent principalement dans les derniers chapitres du *De mortibus persecutorum* de LACTANCE (édit. BRANDT dans le *Corpus de Vienne*, t. XIX, 1890) et les deux derniers livres de l'*Histoire ecclésiastique* d'EUSEBE DE CÉSARÉE (voir Bibliographie générale), auxquels il faut joindre sa *Vie de Constantin*, dont le titre véritable semble avoir été *Pour la vie du bienheureux empereur Constantin* [Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως = *De vita Constantini*] (voir Bibliographie générale). Ces deux auteurs rapportent les événements et reproduisent de nombreux documents particulièrement précieux ; mais la valeur historique de leurs ouvrages a été vivement attaquée. Pour le *De mortibus persecutorum*, on a souvent contesté qu'il fût de Lactance : aujourd'hui l'authenticité n'est plus guère mise en doute : cf. R. PICHON, *Lactance*, Paris, 1901 ; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 340-344 ; H. KOCH, *Zwei übersehene Stellen bei Laktantius*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. XVII, 1918, p. 196-201 ; S. ANFUSIO, *Lattanzio autore del Mortibus persecutorum*, dans *Didaskaleion*, t. III, 1925, p. 31-88 ; BORLEFFS, *An scripserit Lactantius libellum qui est de mortibus persecutorum*, dans *Mnemosyne*, t. LVIII, 1930, p. 223-292. — De même pour le *De vita Constantini*, auquel plusieurs critiques déniaient toute portée, en raison des falsifications et des interpolations qu'ils ont voulu y trouver : cf. A. CRIVELLUCCI, *Della fede storica di Eusebio nella vita di Costantino*, Livourne, 1888 ; G. PASQUALI, *Die Composition der Vita Constantini des Eusebii*, dans *Hermes*, t. XLV, 1910, p. 369-386. Cette sévérité est sans doute excessive, quoique cet écrit panégyrique soit, selon la formule de Mgr DUCHESNE (*Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, p. 191), « le triomphe de la réticence et de la circonlocution ». En particulier, l'authenticité des documents reproduits dans la *Vita*, — qui est rejetée par A. CRIVELLUCCI, *I documenti della Vita Constantini*, dans *Studi storici*, t. VII, 1898, p. 412-429 et 453-459 ; A. MANCINI, *Osservazioni sulla Vita di Costantino d'Eusebio*, dans *Rivista di filologia*, t. XXXIII, 1905, p. 309-360 ; P. BATIFFOL, *Les documents de la Vita Constantini*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, t. IV, 1914, p. 31-95 ; J. MAURICE, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1913, p. 387-396 et 1919, p. 154-155, — est défendue par O. SEECK, *Die Urkunden der Vita Constantini*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVIII, 1897, p. 321-345 ; A. HEIKEL dans son édition, *Eusebiuswerke*, t. I, p. LXVI et suiv., et *Kritische Beiträge zu den Konstantinschriften des Eusebius* (Texte und Untersuchungen hrg. von A. HARNACK und C. SCHMIDT, 3^e sér., t. VI, IV), Leipzig, 1911 ; A. PISTELLI, *I documenti costantiniani negli scrittori ecclesiastici. Contributo per la fede storica di Eusebio*, Florence, 1914 ; A. CASAMASSA, *I documenti della Vita Constantini di Eusebio Cesareense*, dans *Lecture costantiniane*, Rome, 1914, p. 1-60 ; Norman H. BAYNES, *Constantine the great and the christian Church*, Londres, s. d. (1931), p. 40 et suiv. — On a témoigné moins de méfiance envers les livres IX et X de l'*Histoire ecclésiastique*, écrits par Eusèbe vers 325 pour compléter son ouvrage, qui s'arrêtait primitivement à 311 : cf. SCHWARTZ dans la préface de son édition. Sur l'ensemble de l'œuvre historique d'Eusèbe, cf. BARDENHEWER, *Geschichte der allkirchlichen Literatur*, t. III, p. 240 et suiv., surtout 248-253 ; A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, p. 167 et suiv., surtout 178-184 et 207-215, et comme travaux récents : H.-J. LAWTON, *Eusebiana. Essays on the ecclesiastical history of Eusebius*, New-York, 1912 ; R. LAQUEUR, *Eusebius als Historiker seiner Zeit*, Berlin et Leipzig, 1929 ; N.H. BAYNES, *Eusebius and the christian empire*, dans *Mélanges Bidez*, t. I, Bruxelles, 1934, p. 13-18.

Une biographie de Constantin d'époque byzantine a été récemment publiée par H. G. OPITZ, dans *Byzantion*, t. IX, 1934, p. 535-593 (cf. P. HESSELER, *ibid.*, t. X, 1935, p. 399-402).

Du côté païen, il n'y a guère à citer que les Panégyriques de Constantin, prononcés devant lui par des rhéteurs gaulois en 307, 310, 311, 313 et 321 : *Panegyrici latini*, VI à X (édit. BERNHENS,

complète, et bientôt elle bénéficiera des faveurs du gouvernement qui lui accordera les privilèges les plus étendus ; l'État romain, sans abandonner tout de suite le paganisme, adopte officiellement le christianisme.

Le nom de l'empereur Constantin demeure indiscutablement lié à cette révolution. Mais les modalités de cette transformation, les sentiments personnels du prince qui en a été l'auteur posent à l'historien un grand nombre de problèmes litigieux ; sans prétendre ici les discuter ni les trancher tous, il convient de tracer, sur ce terrain embroussaillé par les hypothèses les plus hardies et les plus fragiles, le chemin modeste des solutions raisonnables.

§ 1. — La nouvelle politique religieuse (312-313).

L'Édit de 311, mettant fin aux persécutions, rendait à l'Église la liberté dont elle avait joui à la fin du III^e siècle¹. Mais cet acte de clémence, si bienfaisant qu'il fût à cette date pour les chrétiens, n'instituait pas en leur faveur un régime vraiment nouveau, et il ne valait en fait que pour la partie de l'Empire

Leipzig, 1911), et les fragments du byzantin ZOSIME (édit. MENDELSSOHN, Leipzig, 1887).

Il ne faut pas négliger enfin les lois (cf. Bibliographie générale), les inscriptions (DESSAU, *Inscriptiones Latinae selectae*, t. I, n^o 681 et suiv.) et surtout les monnaies, qui ont fait l'objet des remarquables études de J. MAURICE, *Numismatique constantinienne*, 3 vol., Paris, 1906-1913.

II. TRAVAUX. — Sur Constantin et son temps, la littérature historique est surabondante. Outre les Histoires générales, indiquées en tête du volume, et les études de détail qui seront signalées plus loin, et sans remonter à des travaux anciens comme ceux de MANSO, *Leben Konstantins des grossen*, Vienne, 1819, ou de ARENDT, *Konstantin der grosse und sein Verhältnis zum Christentum*, dans *Tübinger Quartalschrift*, t. III, 1834, p. 394 et suiv., on peut encore citer : J. BURCKHARDT, *Das Zeit Konstantins d. gr.*, Leipzig, 1853 (4^e édit., 1929) ; KEIM, *Der Uebertritt Konstantins d. gr. zum Christentum*, Zurich, 1862 ; ZAHN, *Konstantin d. gr. und die Kirche*, Hanovre, 1876 ; Th. BRIEGER, *Konstantin d. gr. als Religionspolitiker*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. IV, 1881, p. 161-293 ; L. JEEF, *Zur Geschichte Konstantins d. gr.*, dans *Histor. und philolog. Aufsätze E. Curtius gewidmet*, Berlin, 1884, p. 79-95 ; F. GÖRRES, *Die Religionspolitik des Kaisers Konstantins I.*, dans *Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, t. XXXI, 1888, p. 93 et suiv. ; R. MARIANO, *Costantino Magno e la chiesa cristiana*, dans *Nuova antologia di scienze, lettere ed arti*, 3^e sér., t. XXVII, 1890, p. 271-299 ; F. M. FLASCH, *Konstantin d. gr. als erster christlicher Kaiser*, Wurtzbourg, 1891 ; F. X. FUNK, *Konstantin d. gr. und das Christentum*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXVIII, 1896, p. 429-462 ; V. SCHULTZE, art. *Konstantin d. gr.*, dans *Realencyclop. für protest. Theol. u. Kirche*, t. X, 1901, p. 757-770 ; W. HARTMANN, *Konstantin d. gr. als Christ u. Philosoph in seinen Briefen und Erlassen*, Fürstenwald, 1902 ; J.-B. FIRTH, *Constantine the great*, New-York, 1905 ; L. WRZOL, *Konstantins d. gr. persönliche Stellung zum Christentum*, dans *Weidnauer Studien*, hft. 1, 1906, p. 227-269 ; E. SCHWARTZ, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, Leipzig, 1913 ; H. KOCH, *Konstantin d. gr. und das Christentum*, Munich, 1913 ; C. B. COLEMAN, *Constantine the great and christianity*, New-York, 1914, et le recueil publié par F. DÖLGER avec dix-huit collaborateurs : *Konstantin d. gr. und seine Zeit. Gesammelte Studien (Römische Quartalschrift, Supplbd. XIX)*, Fribourg-en-Br., 1913. L'intérêt s'est ranimé ces dernières années autour des problèmes constantiniens avec les livres ou articles de J. MAURICE, *Constantin le grand. L'origine de la civilisation chrétienne*, Paris, s. d. (1928) ; L. SALVATORELLI, *Costantino il grande (Profil)*, t. CIII, Rome, 1928 ; KARL MUELLER, *Konstantin d. gr. und die christliche Kirche*, dans *Historische Zeitschrift*, t. CXL, 1929, p. 261-278 ; H. GRÉGOIRE, *La « conversion » de Constantin*, dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. XXXVI, 1930-31, p. 231-272 ; NORMAN H. BAYNES, *Constantine the great and the christian church* (Proceedings of the british Academy, t. XV), Londres, s. d. [1931] ; A. PICANOL, *L'empereur Constantin*, Paris, 1932 ; R. ANDREOTTI, *La politica religiosa di Costantino*, dans *Nuova Italia*, 1933, p. 6-9 et 54-59 ; J.-R. PALANQUE, *Constantin*, dans *Hommes d'État*, t. I, Paris, 1936, p. 340-426.

(1) Sur l'édit de Galère, cf. t. II, p. 475-477.

dont Licinius se trouva le maître après la mort de Galère (provinces danubiennes et balkaniques). En Occident, Constantin, cosignataire de l'édit, avait déjà laissé la plus complète tranquillité à ses sujets de Gaule ou d'Espagne, et l'usurpateur Maxence, tenu en dehors de la Tétrarchie, montrait une réelle tolérance envers les églises d'Italie et d'Afrique¹. Quant à Maximin Daïa, qui à la possession du « diocèse » d'Orient ajoute en 311 toute l'Asie Mineure, loin d'avoir signé ou appliqué l'édit de Galère, il inaugure alors de nouvelles tracasseries contre les chrétiens de ses anciens États comme de ses nouvelles provinces². Toutefois ce réveil de la persécution ne dure guère. A la faveur des graves événements politiques et des guerres civiles qui ramènent à deux le nombre des maîtres de l'Empire, la situation de l'Église va s'éclaircir. A l'automne de 312, Maxence est écrasé par Constantin qui devient seul empereur en Occident ; à l'été de 313, Licinius, vainqueur de Daïa, se trouve également seul maître de l'Orient romain. Entre ces deux dates, plusieurs lettres impériales, adressées à des fonctionnaires provinciaux, ont totalement modifié la situation juridique de l'Église.

RESCRIT DE MAXIMIN DAÏA
(FIN 312)

Dès son entrée victorieuse à Rome le 28 octobre 312, à peine reconnu par le Sénat comme le premier des Augustes (*Maximus augustus*), Constantin écrit à Daïa pour lui demander d'arrêter les persécutions³, et celui-ci obtempère, au moins pour la forme : dans l'espoir de se ménager l'alliance de l'empereur occidental contre son proche rival, il fait mine de se rallier à la tolérance proclamée dans le reste de l'Empire depuis l'année précédente. Un rescrit au préfet du prétoire Sabinos (fin 312)⁴ témoigne de ce changement d'attitude :

Ce sera plutôt par les gracieusetés et les exhortations que tu feras agréer le soin des dieux à nos provinciaux. Par suite, si quelqu'un par son propre choix préfère le culte des dieux qu'on doit reconnaître, il convient de l'accueillir ; mais si certains veulent suivre leur religion à eux, laisse-les à ce qui leur est permis... Qu'on ne laisse personne vexer nos provinciaux par des violences et des tracasseries⁵.

(1) Sur la politique de Maxence, cf. t. II, p. 470.

(2) Sur la politique de Maximin Daïa, cf. t. II, p. 477-478.

(3) Cette démarche est attestée par LACTANCE, *De mortibus persecutorum*, xxxvii, 1 et par EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IX, ix, 12. D'après ce dernier, Licinius aurait participé à la démarche : « tous deux, dans un accord de volonté et de pensée », auraient établi « une loi très complètement parfaite » qu'ils auraient communiquée à Maximin. Eusèbe a manifestement confondu cette lettre de Constantin (*Constantini litteris*, dit Lactance), qui est certainement du lendemain immédiat de sa victoire (*infra*, n. 4), avec l'accord de Milan en février. Faut-il supposer que les messagers de Constantin ont obtenu au passage l'adhésion de Licinius à la lettre de son collègue d'Occident ? Le texte d'Eusèbe ne mérite peut-être pas qu'on lui fasse tant d'honneur. PICANIOL (*L'empereur Constantin*, p. 91, n. 1) envisage, pour la rejeter immédiatement, l'hypothèse d'une démarche de Licinius seul ; il a très judicieusement mis en lumière (*ibid.*, p. 86-91) cette « première mesure prise par Constantin en faveur des chrétiens ».

(4) Reproduit par EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IX, ix, 14-22. La date est certainement 312, puisque c'est l'année qui suit l'entrée de Maximin à Nicomédie et celle qui précède l'édit de l'été 313 ; il faut comprendre l'extrême fin de l'année, puisque cet édit est provoqué par une lettre de Constantin postérieure à sa victoire du 27 octobre.

(5) *Loc. cit.*, 20-22.

Ce revirement n'avait rien de sincère : Maximin Daïa avait été « contraint par la nécessité »¹ ; ses fonctionnaires et ses sujets le comprirent d'eux-mêmes : le prince devait avouer bientôt que « quelques gouverneurs transgressèrent (ses) ordonnances » et que les chrétiens « eurent des doutes sur (ses) prescriptions et n'allèrent pas sans beaucoup d'hésitation aux cérémonies qui leur plaisaient »². Cette équivoque et ces méfiances empêchèrent la pacification religieuse d'être effective en Orient avant l'arrivée victorieuse de Licinius.

LÉGISLATION DE CONSTANTIN
(DÉBUT 313)

En Occident, la paix régnait déjà. Constantin, entrant en Italie, y trouvait une situation religieuse assez semblable à celle de la Gaule qu'il quittait³. Un problème juridique cependant se posait : la condamnation posthume du « tyran » Maxence et l'abrogation subséquente de tous ses actes (janvier 313) restaurait le régime antérieur à son avènement, c'est-à-dire la législation persécutrice de Dioclétien⁴. On a donc supposé, avec raison, que Constantin a publié alors dans ses nouvelles provinces l'édit de tolérance de 311 qu'il avait promulgué déjà dans les Gaules, mais qui n'avait pas eu force de loi chez Maxence : c'est bien au texte de cet édit que semble se référer un fonctionnaire africain en 314⁵. Mais Constantin, croyons-nous, ne s'est pas contenté d'uniformiser ainsi le statut juridique du christianisme. Au même moment il adresse à ses gouverneurs de province des instructions formelles pour faire restituer aux églises leurs biens confisqués :

Nous ordonnons, lorsque cet écrit arrivera, si quelqu'une des choses ayant appartenu à l'église catholique des chrétiens de chaque ville ou autre lieu est actuellement retenue par des citoyens ou autres, que tu la fasses restituer sur-le-champ aux mêmes églises...⁶

(1) EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IX, ix, 23.

(2) Expressions de l'édit de Daïa en 313 (*Hist. eccl.*, IX, x, 9). Cf. IX, ix, 24 : « il n'y avait de garantie que la sécurité contre les outrages, mais il n'était pas octroyé de faire des assemblées non plus que de bâtir des églises ni de pratiquer quoi que ce soit de ce que nous avons coutume ».

(3) Il n'est donc nullement nécessaire d'imaginer une loi de tolérance que Constantin aurait promulguée après ses victoires de Cisalpine et avant la prise de Rome (cf. K. BÜHLMAYER, *Das angebliche Toleranzedikt Konstantins von 312. Mit Beiträgen zur Mailänder Konstitution 313*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. XCVI, 1914, p. 65-100 et 198-224). Les auteurs qui ont admis cette conjecture (MANSSON, BURCKHARDT, KEIM, ZAHN, etc., et en dernier lieu BOISSIER, *La fin du paganisme*, t. I, p. 49 ; SESAN, *Kirche und Staat*, p. 216-220) l'appuient sur un texte d'Eusèbe (cf. *supra*, p. 19, n. 3) et sur un passage de l'« édit de Milan » qui y ferait allusion. L'allusion se rapporte à autre chose (cf. *infra*). Quant au texte d'Eusèbe, mieux vaut ne pas lui faire un sort, car il est certainement erroné ; peut-être pourra-t-on l'invoquer pour l'acte législatif de janvier 313 (cf. *infra*, n. 5).

(4) Sur la *damnatio memoriae* et la *rescissio actorum* de Maxence, cf. E. STEIN dans *Byzantinisches Zeitschrift*, t. XXXII, 1932, p. 117.

(5) Nous admettons ici les ingénieuses déductions de H. GRÉGOIRE dans *Byzantion*, t. VII, 1932, p. 648-649, utilisant E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 581. La promulgation ne peut qu'être contemporaine des lois qui annulent les actes de Maxence, dont deux sont conservées dans le Code théodosien à la date des 6 et 13 janvier (O. SEECK, *Regesten*, p. 160) : cf. E. STEIN, *loc. cit.* et J.-R. PALANQUE, *A propos du prétendu Édit de Milan*, dans *Byzantion*, t. X, 1935, p. 607-616.

(6) *Hist. eccl.*, X, v, 15-17. C'est un *mandatum* au proconsul d'Afrique Anulinus ; mais ces instructions n'ont pu être spéciales à une province : il faut donc en supposer de semblables adressées

Bientôt il fait un pas de plus : en Afrique d'abord ¹, puis dans tous ses États ², il accorde au clergé catholique la précieuse exemption des *munera civilia* ; en Afrique aussi ³, comme à Rome ⁴, il se montre à son égard d'une générosité insigne. Restitutions, exemptions, subventions : l'Église chrétienne jouissait décidément en Occident de faveurs exceptionnelles qui allaient bien au delà des sentiments d'indifférence tolérante dont les empereurs avaient fait preuve au cours des années antérieures.

RESCRIPT DE LICINIUS
(JUIN 313)

La même politique va triompher en Orient à la même date. Le changement sera ici d'autant plus sensible que la persécution n'y a guère connu de répit depuis dix ans, et particulièrement sous Maximin Daïa. Celui-ci disparaît à l'été 313, après une défaite qui lui a fait perdre toute l'Asie Mineure. En effet il a, au printemps, imprudemment attaqué Licinius qui venait de sceller à Milan une étroite alliance avec Constantin. Licinius, vainqueur en Thrace et sur le Bosphore, est entré sans coup férir à Nicomédie, et, dès son arrivée dans la capitale de la Tétrarchie, il publie, le 13 juin 313, le rescrit fameux, dont le texte offre l'expression la plus complète de la nouvelle politique impériale. En voici les passages essentiels :

Pendant que nous étions heureusement réunis à Milan, moi Constantin-Auguste et moi Licinius-Auguste, et que nous traitions ensemble de tout ce qui a rapport à l'intérêt et à la sécurité de l'État, parmi les choses qui nous ont paru utiles au plus grand nombre, nous crûmes devoir assigner le premier rang à ce qui concerne le culte de la divinité, en accordant aux chrétiens et à tout le monde la libre faculté de suivre la religion qu'ils voudraient, afin que tout ce qu'il y a de divinité dans le séjour céleste nous pût être favorable et propice, à nous et à tous ceux qui sont placés sous notre autorité... En ce qui regarde les chrétiens, nous avons décidé en outre, pour les locaux où ils avaient coutume de se rassembler, à propos desquels des lettres adressées à vos bureaux avaient précédemment donné des instructions, que ceux qui les auraient achetés à notre fisc, ou à qui que ce soit, devraient les rendre aux chrétiens sans argent ni réclamation d'un prix, sans chercher des prétextes ou soulever des ambiguïtés ; ceux qui les auraient reçus en donation devront les rendre eux aussi aux chrétiens dans le plus bref délai. Si ceux qui les détenaient par achat ou par donation désirent recevoir quelque chose de notre bienveillance, qu'ils s'adressent au vicaire (du diocèse), afin qu'il soit pourvu à leurs demandes par les soins de notre clémence. Tout cela devra être remis à la communauté des chrétiens par vos soins et sans retard... ⁵

Devant des déclarations si formelles et si nouvelles, Maximin ne voulut

à chacun des autres gouverneurs des États de Constantin. Sur la date et la portée de ce document, cf. BAYNES, *op. cit.*, p. 68-69, et PALANQUE, *art. cit.*

(1) Deuxième lettre à Anulinus, *Hist. eccl.*, X, vii, 1-2, écrite au début du printemps (Anulinus y répond le 15 avril : cf. BAYNES, *op. cit.*, p. 68).

(2) Lois des 21-31 octobre 313 : *Cod. Théod.*, XVI, n, 2 et 1 (dates de SEECK, *Regesten*, p. 161).

(3) Cf. la lettre à Cécilien de Carthage (*Hist. eccl.*, X, vi, 1-5) où il est fait allusion à des instructions données au *rationalis* Ursus et au procureur Héraclide pour la distribution de grosses sommes au clergé catholique. La date est probablement voisine des autres documents africains cités.

(4) Cf. *infra*, p. 35-36.

(5) LACTANCE, *De mortibus persecutorum*, XLVIII, 2-8. Sur le texte d'Eusèbe, cf. *infra*, p. 22, n. 2.

pas rester en arrière de son vainqueur. A l'été de 313, peu de temps avant de mourir, il lançait un nouvel édit, directement inspiré du rescrit de Nicomédie¹. Dans ce document, après avoir rappelé son désir de travailler au bonheur de ses peuples et son geste de tolérance — si mal appliqué — de l'année précédente, il accordait à chacun la liberté « d'aller à la religion qu'il a choisi de pratiquer », et aux chrétiens le droit de construire des églises, ainsi que la restitution des maisons ou des terres confisquées. Ce ralliement à la politique nouvelle ne put avoir d'effet juridique, car toute la législation de Maximin fut abrogée par Licinius qui appliqua partout son propre texte. Celui-ci devait causer de profondes satisfactions aux chrétiens d'Orient si longtemps éprouvés ; ils avaient néanmoins de sérieuses raisons de se méfier des proclamations libérales : c'est probablement pour apaiser leurs inquiétudes que, en promulguant sa loi dans le « diocèse » d'Orient après la mort de Daïa, Licinius la fit précéder d'un préambule qui visait l'exécution incomplète de l'édit de Galère et les tracasseries des autorités administratives².

PORTÉE DE CETTE LÉGISLATION Désormais les dernières traces de la persécution ont disparu dans tout l'Empire. Les documents législatifs qu'on vient d'analyser en faisaient cesser les moindres effets, puisque, d'un bout à l'autre du monde romain, les chrétiens se voyaient restituer les édifices que les princes persécuteurs leur arrachaient dix ans plus tôt. C'était là « une mesure très grave »³, puisque, pour opérer cette restitution, on pouvait déposséder de biens régulièrement acquis des particuliers de bonne foi.

Politique de libération, de liquidation, a-t-on dit avec raison⁴. Mais aussi « début d'un ordre de choses nouveau »⁵ : pour la première fois⁶, chaque communauté chrétienne, chaque église⁷ était officiellement reconnue comme telle, avec le droit d'organiser son culte à sa guise et de posséder légalement les locaux nécessaires (églises, cimetières) ainsi que les propriétés, bâties ou non bâties, utiles à sa subsistance ; le clergé, du moins en Occident, voyait reconnaître sa mission spirituelle par l'octroi

(1) *Hist. eccl.*, X, vii, 11.

(2) *Hist. eccl.*, X, v, 2-3 (suit, aux § 4-14, le texte déjà connu par Lactance). La phrase : « depuis longtemps... nous avons ordonné aux chrétiens de garder la foi de leur secte... » vise certainement l'édit de 311 ; l'allusion qui suit à « de nombreuses et diverses conditions », d'où ont pu résulter des apostasies, s'appliquerait, d'après certains auteurs (Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 35, n. 4), aux lois de Maximin. Il est préférable de suivre Baynes (*op. cit.*, p. 72-74) d'après qui il s'agit d'instructions restrictives émanant de Galère lui-même ou de Licinius. L'adjonction de ce préambule a été parfois expliquée autrement (cf. *infra*, p. 24, n. 1).

(3) PIGANIOL, *op. cit.*, p. 96.

(4) P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 247 ; E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 106.

(5) L'expression est de Paul Allard (citée par E. CHÉNON, *Les conséquences juridiques de l'édit de Milan (313)*, dans *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger*, t. XXXVIII, 1914, p. 255-263).

(6) Avec la restriction exposée *infra*, p. 24, n. 5.

(7) Et non pas l'Église universelle considérée comme telle (CHÉNON, *loc. cit.*).

des privilèges dont jouissaient les sacerdoce païens. Il n'est pas exagéré de parler du christianisme comme religion d'État, si l'on entend par là une des religions reconnues, protégées et favorisées par l'État, et à condition de ne pas oublier que le paganisme, ou plutôt la multiplicité des cultes païens, n'a pas cessé d'avoir la même estampille officielle. C'est une véritable parité que la législation de 313 a ainsi instituée entre le paganisme et le christianisme¹. Celui-ci n'aurait pu certes, dans les années antérieures, concevoir la possibilité d'un changement aussi soudain. Au sortir de la terrible tourmente qui venait de le secouer, il se serait accommodé sans doute d'une tolérance précaire qui lui permit de refaire ses forces. Et voici qu'une revanche inespérée lui obtenait la garantie des lois et la faveur du prince ! C'est vraiment pour l'Église le commencement d'un âge nouveau.

Y A-T-IL EU UN « ÉDIT DE MILAN » ? A l'origine de cette nouvelle politique religieuse, la plupart des historiens modernes ont situé un acte de Constantin auquel ils donnent le nom d'« Édit de Milan ». Des critiques contemporains, notamment Otto Seeck et H. Grégoire², ont démontré qu'il n'y a pas eu d'édit promulgué à Milan en février 313 : le document où l'on a pensé retrouver la substance d'une décision de Milan est le rescrit de Licinius publié en Orient vers le milieu de l'année. Juridiquement, l'argumentation d'Otto Seeck est incontestable³. Certains auteurs ont voulu néanmoins sauver l'Édit de Milan en accordant qu'il s'agit d'un simple « protocole » rédigé par les deux empereurs lors de leur entrevue et dont Licinius aurait publié dans ses nouveaux États une version, au reste légèrement remaniée⁴. Quelques défenseurs de ce système distinguent volontiers des *litterae Licinii*, transmises par Lactance, et des *litterae Constantini*, connues par Eusèbe de Césarée⁵. L'hypothèse, pour ingénieuse qu'elle soit, est,

(1) C'est le point de vue soutenu avec force, après plusieurs autres, par SESAN (*Kirche und Staat, passim*). Certains auteurs par contre, tel V. SCHULTZE (*art. cit.*, et *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums*), attribuent dès 313 à l'Église le rang d'une religion d'État seule privilégiée (*alleinherrschende Staatsreligion*). Le problème se posera de nouveau avec plus d'acuité à propos de Constantin seul empereur en 324 (*infra*, p. 58 et suiv.).

(2) O. SEECK, *Das sogenannte Edikt von Mailand*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XII, 1891, p. 381-386 ; H. GRÉGOIRE, *art. cit.*, p. 261-264. Cf. aussi J.-R. KNIPPING, *Das angebliche Mailänder Edikt vom J. 313 im Lichte der neueren Forschungen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XL, 1922, p. 206-218 ; R. LAQUEUR, *Die beiden Fassungen des sog. Toleranzedikt v. Mailand*, dans *Επιστολὴν H. Swoboda dargebracht*, Reichenberg, 1927, p. 132-141 ; E. CASPAR, *op. cit.*, p. 105 et 581-582.

(3) La réfutation de F. GERRIES (*Eine Bestreitung des Edicts v. Mailand durch O. Seeck*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XXXV, 1892, p. 282-295) est très faible.

(4) C'est, en particulier, le point de vue de A. CRIVELLUCCI, *L'editto di Milano*, dans *Studi storici*, t. I, 1892, p. 239-230, et *Intorno all'editto di Milano*, *ibid.*, t. IV, 1895, p. 267-273 ; de J. WITTIG, *Das Toleranzreskript von Mailand 313*, dans le recueil DÄLGER (*cit. supra*, p. 17, n. 1), p. 40-65 ; de P. BATIFFOL, *L'édit de Milan*, dans *Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. III, 1913, p. 241-264 (*cf. La paix constantinienne...*, p. 229-259) ; de F. MARTROYE, *A propos de l'« Édit de Milan »*, *ibid.*, t. IV, 1914, p. 47-52. Cf. aussi BAYNES, *op. cit.*, p. 69-70, qui donne la bibliographie de la question.

(5) On trouve cette conjecture formulée surtout par J. MAURICE, *Numismatique constantinienne*,

il faut l'avouer, pleinement arbitraire ; et il est sans doute préférable d'expliquer autrement, comme on l'a vu ci-dessus, la divergence des textes. De même la distinction d'un protocole originel, qui serait constantinien, et de développements rédactionnels, dus aux bureaux de Licinius¹, sans être exclue par les vraisemblances, ne repose sur aucune preuve formelle. La critique interne permet assez aisément de reconstituer un « noyau » central dégagé d'une glose explicative². Mais peut-on affirmer que celle-ci soit de Licinius et celui-là de Constantin ? La phrase initiale elle-même (...*ego Constantinus Augustus... ego Licinius Augustus apud Mediolanum...*), avec ses verbes au passé (*convenissemus... credidimus...*), ne semble pas avoir été rédigée à Milan et doit donc être tenue pour l'œuvre de Licinius, qui a voulu faire état de son accord avec Constantin dont il met le nom à la première personne à côté du sien. Il reste précisément, d'après ce texte lui-même, que la loi licinienne reflète des décisions arrêtées à Milan lors de l'entrevue de février ; et il ne faut pas oublier non plus que les plus importantes des prescriptions promulguées en juin à Nicomédie l'ont été en Occident par Constantin dès janvier ou février³. On ne saurait donc, en stricte critique, parler d'un Édit de Milan ; mais il y a des lettres de Rome et de Nicomédie, par où s'est opérée une véritable révolution dans la politique religieuse ; et l'on a bien le droit de parler d'une « paix constantinienne », puisque c'est Constantin qui, avant son collègue et plus complètement que lui, a conféré à l'Église ce durable bienfait⁴.

§ 2. — La conversion de Constantin.

TÉMOIGNAGES HISTORIQUES SUR LA CONVERSION DE CONSTANTIN

Les deux empereurs qui se partagent en 313 le monde romain sont donc d'accord pour protéger le christianisme. Quels sont les motifs d'un tel revirement ? La tradition

t. II, Paris, 1911, p. LII, et dans *Bull. de la Société nationale des antiquaires de France*, 1913, p. 349-354, et en dernier lieu dans *Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. IV, 1914, p. 45-47. — Cf. *ibid.*, p. 247-249, la réfutation qu'en fait Mgr BATIFFOL.

(1) Hypothèse de H. HUELLE, *Die Toleranzergüsse römischer Kaiser für das Christentum bis zum J. 313*, Berlin, 1895, et de C. CARASSAI, *La politica religiosa di Costantino il grande e la proprietà della chiesa*, dans *Archivio della R. Soc. rom. di storia patria*, t. XXIV, 1901, p. 95-157, reprise par E. GALLI, *L'editto di Milano del 313*, dans *La Scuola cattolica*, 1913, 5^e sér., t. II, p. 39-73, ainsi que par J. WITTIG et par P. BATIFFOL, *op. cit.* — Plusieurs passages de cette glose ont donné lieu à discussion, par exemple la phrase *amotis omnibus condicionibus quae prius scriptis ad officium tuum datis super christianorum nomine videbantur* (LACTANCE, *De mortibus persecutorum*, XLVIII, 9), au sujet de laquelle on retrouve les mêmes divergences que pour l'interprétation du préambule eusébien (cf. *supra*, p. 22, n. 2).

(2) C'est ce « noyau » que nous avons cité plus haut (cf. *supra*, p. 21), d'après BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 234-238.

(3) Cf. *supra*, p. 20, n. 6.

(4) Constantin a eu sans doute un précurseur en la personne de Maxence (cf. t. II, p. 470) ; mais celui-ci n'avait guère légiféré que pour Rome, et sa législation d'usurpateur en rupture de ban

ecclésiastique a de très bonne heure expliqué ce changement de politique par les miracles d'une conversion subite et totale de Constantin. Sans faire état d'une légende postérieure, d'après laquelle le vainqueur de Maxence, accueilli dans Rome par le pape Silvestre, aurait reçu de lui le baptême et lui aurait conféré alors une véritable souveraineté sur la Ville Éternelle ¹ — légende aussi inacceptable que la version païenne de Zosime, qui situe également à Rome, mais en 326, l'adoption du christianisme par l'empereur ², — des textes fameux nous rapportent les événements merveilleux qui auraient décidé Constantin à embrasser la foi chrétienne. D'après Lactance et Eusèbe, des avertissements d'En-Haut auraient, pendant la campagne de 312, révélé la religion du Christ au prince qui aurait donné, dès lors, des signes flagrants de sa conversion.

Lactance indique succinctement un songe à la veille de la bataille décisive du 27 octobre : « Constantin fut averti pendant son sommeil de graver sur les boucliers le signe céleste de Dieu et d'engager ainsi le combat. Il fit selon cet ordre et... il grave le Christ sur les boucliers » ³.

Eusèbe, dans son sermon de la dédicace de Tyr, vers 316, parle des deux empereurs comme de fougueux chrétiens qui « crachaient au visage des idoles mortes... et se moquaient de l'erreur antique et héréditaire », et qui « confessaient le Christ..., le proclamant sauveur sur des colonnes » ⁴. Dans son *Histoire Ecclésiastique*, rédigée vers 325, il fait un éloge tout aussi enthousiaste et vague du seul Constantin qui, « possédant comme une chose naturelle la religion de Dieu » ⁵, n'avait entamé la lutte contre Maxence qu'après avoir prié le Dieu du Ciel et Jésus-Christ ⁶, et qui après sa victoire aurait témoigné sa foi en faisant ériger, dans l'endroit de Rome le plus fréquenté, sa propre statue avec la croix à la main ⁷.

Dans sa *Vie de Constantin* enfin, le même Eusèbe rapporte longuement, d'après les confidences du prince, un épisode miraculeux qui se serait produit au début de la campagne de 312 : un après-midi, la vision dans le ciel, en présence de toute l'armée, d'une croix de lumière avec ces mots : « Sois vainqueur par ce signe » ; la nuit suivante, un songe donnant l'ordre de reproduire ce signe ; le lendemain, l'explication de ces apparitions par les prêtres chrétiens et la confection d'un étendard selon l'ordre

avec la Tétrarchie avait les plus grandes chances de disparaître avec lui : Constantin, en la reprenant à son compte, en a assuré le succès définitif.

(1) Silvestre n'a en réalité succédé à Miltiade qu'en janvier 314. Sur la légende silvestrine, formée dès le ^v^e siècle, et qui a eu encore de nos jours des défenseurs — p. ex. PHILIPPIN DE RIVIÈRE, *Constantin le grand. Son baptême et sa vie chrétienne*, Paris, s. d. [1907] ; cf. L. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. cix-cxviii ; F. J. DÖLGER, *Die Taufe Konstantins und ihre Probleme*, dans le recueil *Konstantin der gr. und seine Zeit*, p. 377-447, et E. CASPAR, *op. cit.*, p. 128-130 et 584.

(2) ZOSIME (*Hist.*, II, xxix) attribue la conversion à l'influence d'un Égyptien venu d'Espagne à Rome, à la suite des meurtriers de Crispus et de Fausta !

(3) *De mortibus persecutorum*, XLVIII, 5. — Sur le signe gravé sur les boucliers, cf. *infra*, p. 31, n. 7.

(4) *Hist. eccl.*, X, iv, 16.

(5) *Hist. eccl.*, IX, ix, 10.

(6) *Ibid.*, ix, 2.

(7) *Ibid.*, ix, 10-11 ; *De vita Constantini*, I, 40.

divin¹. On trouve chez Philostorge le récit d'une vision analogue, simplement transposée en pleine nuit².

DIFFICULTÉS QU'ILS SUSCITENT Ces divers témoignages, peu concordants au total, soulèvent un certain nombre de problèmes. Les formules de l'*Histoire* d'Eusèbe sont farcies d'inexactitudes : Licinius n'a jamais été chrétien³, et Constantin lui-même, surtout à cette date, n'a nullement bafoué le paganisme⁴ ; il semblerait, à lire ce texte, qu'il avait été toujours, et naturellement, chrétien. Pour la statue romaine à la croix, il est à craindre que l'historien de Césarée ne se soit mépris sur la signification de ce monument, dont le caractère chrétien résulterait seulement d'un contre-sens sur le *vexillum* impérial et d'une équivoque dans l'inscription du socle⁵. Quant au récit du *De vita Constantini*, il est fortement suspect d'enjolivements fantaisistes. La vision de la croix en plein jour n'est-elle pas un phénomène météorique naturel⁶ ? A un épisode peut-être véridique l'imagination de l'historien — ou de l'empereur — n'a-t-elle pas ajouté un certain nombre d'invéraisemblances flagrantes⁷ ? L'étendard, dont on nous donne une minutieuse description, n'est autre que le *labarum* constantinien, bien connu aussi par des monnaies⁸ : or il est certain qu'il n'a pas pu être exécuté au cours de la campagne foudroyante de 312 ; le temps et les artistes eussent manqué à cette date⁹. Peut-on croire également que Constantin n'aurait pu comprendre sans les explications des prêtres la signification de la croix ? « Il est difficile d'admettre qu'il ait

(1) *De vita Constantini*, I, 28-30.

(2) PHILOSTORGE, fragm. 6 : la croix paraît entourée d'un cercle lumineux, à l'intérieur duquel le groupement des étoiles aurait représenté l'inscription : Tu vaincras par ce signe. — Tous ces textes sont rassemblés par J.-B. AUFHAUSER, *Konstantine Kreuzevision* (Kleine Texte hgg. v. H. LIETZMANN, t. CVIII), Bonn, 1912.

(3) Sur les sentiments de Licinius, cf. *infra*, chap. III.

(4) Cf. *infra*, p. 32, n. 3 et 4.

(5) L'invéraisemblance d'une statue impériale officiellement chrétienne sur le Forum en 313 est, en effet, flagrante ; les auteurs ont longuement discuté sur ce point sans parvenir à s'entendre (cf. BRIEGER, *art. cit.*, p. 200-203 ; V. SCHULTZE, *Untersuchungen zur Geschichte Konstantins d. gr.*, I. *Die römische Bildsäule mit dem Kreuze*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VII, 1885, p. 343-352). H. GRÉGOIRE (*La statue de Constantin et le signe de la croix*, dans *L'Antiquité classique*, t. I, 1932, p. 135-143) semble bien avoir démontré que la statue avait à la main un simple *vexillum* honorifique, emblème cruciforme comme on le sait, et que l'inscription portait *in hoc singulari* (et non *salutari*) *signo*. Mais sur le sens exact de ce *signum*, cf. J. GAGÉ, *La « virtus » de Constantin. A propos d'une inscription discutée*, dans *Revue des études latines*, t. XI, 1934, p. 398-405, et *infra*, p. 32, n. 9.

(6) Cf. BAYNES, *op. cit.*, p. 58.

(7) Sur les responsabilités partagées de Constantin et d'Eusèbe, l'un et l'autre coutumiers de tels « embellissements », cf. BOISSIER, *La fin du paganisme*, t. I, p. 29.

(8) Sur le *labarum*, cf. la bibliographie critique donnée par N. H. BAYNES, *op. cit.*, p. 50-65 et *infra*, p. 31, n. 7.

(9) Aussi Pio FRANCHI DE CAVALIERI (*Il labaro descritto da Eusebio*, dans *Studi romani*, t. I, 1913, p. 161-188 ; cf. *ibid.*, t. II, 1914, p. 216-223) transfère-t-il cet épisode plusieurs mois avant la campagne d'Italie, pendant une marche effectuée sur la frontière du Rhin. Cette hypothèse est plus invraisemblable encore, ainsi que l'a montré P. BATIFFOL dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, t. III, 1913, p. 301-305.

été jusqu'à ce jour aussi ignorant du christianisme »¹. Enfin les détails donnés ne concordent guère avec le témoignage de Lactance².

LES NÉGATEURS DE LA CONVERSION :
CONSTANTIN « PUR POLITIQUE »

Ces difficultés textuelles rendent singulièrement malaisé le problème de la conversion de

Constantin. Certains historiens l'ont résolu de façon catégorique en niant la réalité ou la sincérité de cette conversion. Parmi ces négateurs, un premier groupe est formé par ceux d'après qui Constantin, personnellement aréligieux, aurait utilisé la religion dans l'intérêt de sa politique : depuis Gibbon, au XVIII^e siècle, jusqu'à nos jours, ce système a trouvé des défenseurs de talent³, qui déplorent que la vigoureuse personnalité du prince ait été déformée par le plus inintelligent et le plus malhonnête des panégyristes⁴ ou qui expliquent toute l'histoire constantinienne par la « volonté de puissance » de leur héros⁵. Cette conception radicale se heurte à des objections très sérieuses : si Constantin ne poursuivait que son intérêt, indépendamment de toute conviction personnelle, quel avantage aurait-il trouvé à mécontenter la grande majorité de ses sujets en se ralliant à une religion méprisée à la fois par les masses et par les élites⁶ ? En outre, on fait valoir qu'un ambitieux de génie n'est pas nécessairement un sceptique et qu'en particulier au IV^e siècle un libre-penseur serait un « oiseau rare »⁷. Double invraisemblance qui rend difficilement soutenable la thèse d'un Constantin pur politique.

C'est elle pourtant que Henri Grégoire a récemment rajeunie par des arguments nouveaux. A ceux qu'embarrassent les témoignages des auteurs chrétiens contemporains, il répond que le récit de Lactance doit être la transposition d'une vision païenne auquel ferait allusion un panégyrique de 310⁸ et que le récit du *De vita Constantini* n'est qu'une inter-

(1) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 59.

(2) En particulier, pour le lieu et la date du songe, Lactance donne la veille de la bataille du Pont Milvius ; Eusèbe, les semaines précédant la campagne, en Gaule par conséquent. Divers auteurs ont même cherché à situer le lieu de la vision, malgré l'absence de tout indice à ce sujet (cf. BAYNES, *op. cit.*, p. 64-65). — Divergence également sur la forme du monogramme (*infra*, p. 31). — En outre le *caeleste* (*signum dei*) de Lactance signifie « sublime » (cf. BATIFFOL dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1913, p. 211-216 ; BAYNES, *op. cit.*, p. 63) : on ne peut donc voir là d'allusion à la vision « céleste » rapportée par Eusèbe.

(3) Parmi lesquels MANSO, BURCKHARDT, BRIEGER (avec beaucoup de nuances fort intelligentes), GÖRRES, SCHWARTZ, ANDREOTTI et aussi DURUY, BEUGNOT, GEFFCKEN, HARNACK, COSTA, CASPAR.

(4) BURCKHARDT.

(5) SCHWARTZ.

(6) L'argument est indiqué avec force par BOISSIER, *La fin du paganisme*, t. I, p. 34-35, et par SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. I, p. 58-61, repris par SESAN, *op. cit.*, p. 125-126, et par LOT, *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, p. 34-35. Sur le petit nombre des chrétiens en Occident à cette date (un dixième de la population), cf. t. II, p. 482.

(7) L'expression est de DUCHESNE, *op. cit.*, p. 60, n. 2. Cf. aussi BOISSIER, *op. cit.*, p. 24-25 ; SEECK, *op. cit.*, p. 469 ; LOT, *op. cit.*, p. 33-34.

(8) *Paneg.*, VII, 21. C. JULLIAN (*Histoire de la Gaule*, t. VII, p. 107, n. 2) a situé cette « vision » dans le temple d'Apollon à Grand, chez les Leuques.

polation de la seconde moitié du IV^e siècle sans aucune valeur historique ¹. Quant à l'intérêt de Constantin en pareille matière, il prétend le retrouver en formulant une ingénieuse loi historique qui se vérifierait avec tous les empereurs de cette époque : « Ce qui les détermine, écrit-il, ce n'est pas tant le souci de respecter la foi de leurs sujets immédiats que le désir d'attirer à eux la masse des militaires et des civils dans les parties de l'Empire sur lesquelles ils espèrent étendre leur domination ². » En l'occurrence, Constantin aurait fait, en 312, des avances aux chrétiens pour se concilier ceux qui peuplaient les États de Maxence, comme il fera un nouveau pas, en 324, à l'égard des sujets de Licinius.

Pour ingénieux et vigoureux que soit ce système, il est permis de n'y voir qu'un brillant paradoxe, fondé sur des postulats contestables. Sans doute l'histoire de l'Église ne serait-elle point, si on l'acceptait, radicalement bouleversée ; et l'on peut penser que « cette conception un peu révolutionnaire de l'histoire du triomphe chrétien » n'en rabaisse nullement « la pathétique majesté » ³. Néanmoins il paraît difficile d'admettre telles quelles cette hypercritique concernant Lactance et Eusèbe ⁴ et cette « loi historique » trop systématique où se retrouve le préjugé déjà dénoncé : comme si l'opportunisme politique devait seul expliquer l'attitude religieuse de tous les empereurs !

Aussi un autre groupe d'historiens ⁵, sans refuser de croire à la sincérité de Constantin, voient-ils en lui un esprit religieux, mais à demi-chrétien seulement. Imprégné comme son père du déisme syncrétiste de son époque, il aurait cherché à intégrer le christianisme dans le paganisme confus qu'il professait : son ignorance, sa superstition, non moins que le désir de ménager tout le monde, lui auraient inspiré une attitude équivoque, qui se serait prolongée jusqu'en 324, sinon jusqu'à sa mort. Cette thèse a pour elle bien des vraisemblances historiques ; elle s'appuie en particulier sur des faits incontestables, comme le caractère païen des textes officiels (formules des Panégyriques, des monnaies, des inscriptions) et le maintien du pontificat païen parmi les dignités impériales ; mais elle a le tort de négliger entièrement les témoignages chrétiens, comme le fait A. Piganiol qui, utilisant la critique de H. Grégoire, rejette le récit de Lac-

(1) Ce récit serait imaginé pour faire pièce à une semblable vision de Constance en 351, dont il est question dans une lettre — peut-être apocryphe — de Cyrille de Jérusalem.

(2) H. GRÉGOIRE, *art. cité*, p. 264.

(3) *Ibid.*, p. 269.

(4) Le rapprochement des textes du Panégyriste et de Lactance n'est nullement probant, la similitude étant assez lointaine : J. Bidez, dans *L'Antiquité classique*, t. I, 1932, p. 6, ne voit dans le texte du Panégyriste qu'« une prosopopée de rhéteur » et exclut toute confiance de Constantin. Quant à l'inauthenticité de ce passage du *De vita Constantini*, ce n'est qu'une fragile conjecture (cf. aussi J. ZEILLER, dans *Le Correspondant*, Nouv. sér., t. CCXCVII, 1933, p. 87-88).

(5) Depuis un siècle, cette tendance est représentée par RIFFEL, KEIM, ZAHN, FLASCH, SALVATORELLI, PIGANIOI.

tance, simple « réarrangement chrétien » de la vision païenne « authentique » de 310, et présente un Constantin superstitieux, ballotté entre les interprétations divergentes des signes magiques qu'il avait adoptés, adepte tout à la fois des mythes solaires, de la gnose et de la foi chrétienne, bref jusqu'à sa mort « un pauvre homme qui tâtonnait ». C'est prolonger trop tard, croyons-nous, les flottements réels de la pensée constantinienne ; c'est surtout, semble-t-il, méconnaître la psychologie du grand empereur, sincèrement syncrétiste à ses débuts, politique avisé toute sa vie, mais aussi chrétien convaincu après 312.

CARACTÈRE DE CONSTANTIN Son christianisme sans doute mérite d'être défini, et sa conversion doit être expliquée et nuancée. Entre les panégyristes sans critique ¹ et les historiens qui, sans rejeter la conversion de Constantin, font de lui un portrait plein d'amertume et de mépris ², il y a place pour une analyse qui essaie de satisfaire à la fois les nécessités de la vraisemblance et les exigences de la critique ³.

Le caractère de Constantin ⁴ est avant tout celui d'un passionné et d'un téméraire : à l'armée, c'est un entraîneur d'hommes et un hardi stratège ; à sa cour, il aime l'apparat, la magnificence ; il pose au bel homme et au bel esprit, et toujours il se plaît à agir, à créer. Il cherche à éblouir, à s'attacher le cœur de ses sujets, comme à retenir l'attention de la postérité. Pour satisfaire son ambition ou simplement sa vanité, il n'épargne pas les réformes ni les dépenses, sans calculer les conséquences ou les contre-coups, car le plus souvent ses décisions sont improvisées. C'est un impulsif, docile aux influences, mais aussi hautement pénétré de sa mission. Sa passion de dominer est soutenue et comme grandie par la conscience de son devoir et la confiance en son destin : il se fie à son étoile, car il se sent porté par des forces divines. Grand politique, il n'a rien du froid calculateur confiné dans des systèmes ou des intrigues ; il est de ces esprits puissants, mais confus et superstitieux, chez qui une mystique sincère s'allie à une ambition démesurée. Il ne sépare pas de son propre intérêt le service de l'État ni celui de son Dieu, se considérant la représentation visible de l'un et de l'autre. On comprend donc

(1) Parmi les modernes, on peut rattacher à ce groupe des érudits particulièrement bien informés, comme SESAN et MAURICE. Cf. aussi F. SAVIO, *L'apparizione della croce e la conversione di Costantino magno*, Rome, 1913 ; H. SCHMIDT, *Die Bekehrung Konstantins d. gr. in der Ueberlieferung*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XL, 1916, p. 238-257.

(2) Par exemple SZECK, *Die Bekehrung Constantins d. gr.*, dans *Deutsche Rundschau*, t. LXVII, 1891, p. 73-84 ; *Geschichte*, t. I, p. 42-75, et LOT, *op. cit.*, p. 31-44.

(3) Ces divers points de vue paraissent au moins en partie conciliés chez SCHULTZE, BOISSIER, FUNK, KOCH, BATIFFOL, MUELLER, BAYNES, qui croient que, depuis 312, Constantin a eu réellement et sincèrement des sentiments chrétiens (cf. en dernier lieu, E. STEIN, dans *The catholic historical review*, t. XXI, 1935, p. 129-131).

(4) Pour un portrait plus complet, cf. J.-R. PALANQUE, *Constantin*, dans *Hommes d'État*, t. I, p. 363-369.

que, dans son évolution religieuse, des mobiles politiques plus ou moins conscients se soient mêlés à des convictions par ailleurs sincères. L'objet de son culte changera, mais non pas son tempérament.

LES ÉTAPES DE SA CONVERSION C'est par étapes successives qu'il est parvenu au christianisme, et non par l'illumination d'un jour. On retrouve exactement chez lui ces trois degrés de la conversion dont parlait Lactance dans un de ses traités : « Le premier (de ces degrés) fait juger les fausses religions et rejeter les cultes impies ; le deuxième découvre qu'il n'y a qu'un Dieu suprême ; le troisième révèle le ministre que ce Dieu a envoyé sur terre pour l'annoncer »¹.

SYNCRÉTISME SOLAIRE La première étape² n'est qu'un paganisme épuré, dont Constantin avait, il semble bien, hérité de son père Constance. Celui-ci en effet, qui, selon un historien ecclésiastique, « s'était détourné des cultes helléniques »³, professait le syncrétisme solaire mis à la mode par les philosophes et les mystiques païens du III^e siècle et révérait spécialement, sous le nom d'Apollon, cette divinité céleste aussi populaire dans son Illyrie natale que dans la Gaule qu'il gouvernait. On peut attribuer les mêmes croyances au fils de Constance. Lorsqu'il accède à la dignité impériale en 306, la raison d'État lui impose d'honorer les dieux de la Tétrarchie, Jupiter et Hercule, surtout le dernier, patron de Maximien dont il épouse la fille⁴. Mais en 310, lorsque, après avoir rompu avec son beau-père, il substitue à la dynastie « héracléenne » une nouvelle légitimité, la divinité officielle de cette dynastie des « seconds Flavians » prétendument issue de Claude le Gothique est le *Sol invictus*. On a parlé à ce sujet d'une « première conversion » de Constantin⁵ ; il serait peut-être plus juste de voir là un retour à ses croyances familiales et personnelles, que ne gêne plus le respect de la Tétrarchie.

MONOTHÉISME PHILOSOPHIQUE L'étape du monothéisme est du reste franchie dès 311 : la phraséologie officielle des Panégyriques, délaissant toute mythologie, ne rend plus hommage qu'à « l'esprit divin par qui l'univers est gouverné »⁶ et dont le soleil

(1) LACTANCE, *De ira Dei*, II, 1-2.

(2) L'analyse de la pensée religieuse de Constantin avant 312 a été bien dégagée par R. PICHON, *La politique de Constantin d'après les Panegyrici latini*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1906, p. 289-297 ; J. MAURICE, *Les discours des Panegyrici latini et l'évolution religieuse sous le règne de Constantin*, *ibid.*, 1909, p. 165-179, et *Numismatique constantinienne*, t. II, p. XI-XLVIII ; P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 216-228.

(3) SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, II. — Sur la religion de Constance, cf. SESAN, *op. cit.*, p. 70-74 ; PIGANIOL, *op. cit.*, p. 35.

(4) En 307 : cf. *Paneg.*, VI.

(5) BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 217 ; BAYNES, *op. cit.*, p. 8.

(6) *Paneg.*, VIII, 10 (311).

est l'incarnation quasi symbolique. A en croire bien des textes littéraires ou numismatiques¹, le prince en serait longtemps resté à cette croyance philosophique, habillée d'un langage stoïcien ou néoplatonicien, mais animée d'un véritable souffle religieux : c'est le « souverain Créateur » qu'invoque le Panégyriste de 313², c'est de la *divinitas* que se réclame le prince³, lui-même *invictus* comme l'est le dieu de son empire⁴.

CHRISTIANISME SUPERSTITIEUX Constantin a cependant, en 312, franchi la troisième étape ; à défaut d'Eusèbe, dont il faut décidément renoncer à utiliser le récit⁵, Lactance, dont la véracité ne peut guère être suspectée⁶, nous l'atteste formellement : à la suite d'un songe, l'empereur a fait graver sur les boucliers de ses soldats un emblème chrétien⁷. Dans une entreprise singulièrement hasardeuse, à la veille d'une bataille décisive, devant la carence des puissances païennes qui paraissaient se dérober⁸, ce ne fut sans doute que le geste superstitieux d'un joueur qui veut expérimenter une force mystérieuse. Le Dieu des chrétiens n'avait-il pas déjà prouvé sa « vertu » en faisant échouer la plus redoutable persécution ? Ne convenait-il pas de le ménager et de se le concilier ? La victoire a répondu à cet appel intéressé⁹. Constantin voit décidément dans le Christ l'envoyé de ce

(1) Cf. J. MAURICE, *Numismatique constantinienne*, t. II, p. XLIX et suiv.

(2) *Paneg.*, IX, 26 : véritable prière monothéiste, où l'auteur hésite entre la conception d'un dieu immanent au monde et celle d'un dieu transcendant.

(3) Cf. *infra*, p. 32, n. 3.

(4) Cf. J. MAURICE, *op. cit.*, t. I, p. 219-222 (monnaies romaines de 317-320).

(5) Le récit d'Eusèbe est rejeté par ceux qui n'admettent aucun élément surnaturel (JEEP, SEECK), et aussi par des historiens qui estiment Constantin indigne d'une révélation divine (KEIM) ou qui refusent de considérer la croix comme emblème guerrier (ZAHN). DUCHESNE, *op. cit.*, t. II, p. 56-60, et BAYNES, *op. cit.*, p. 9 et 58-60, ne se prononcent pas.

(6) Cf. J. MAURICE, *La véracité historique de Lactance*, dans *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.*, 1908, p. 146-159. L'opinion contraire est soutenue par H. SCHNIGERS (*Konstantins des gr. Kreuzerscheinung. Eine kritische Untersuchung*, Bonn, 1913 ; et *Zur Kreuzerscheinung Konstantins des gr.*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XL, 1916, p. 485-523), qui lui préfère Eusèbe.

(7) ...*transversa X littera summo capite circumflexo Christum in scutis notat* (LACTANCE, *De mort. persecut.*, XLVIII, 5). L'interprétation de cette phrase a donné lieu à de nombreuses discussions : cf. BRIEGER, *op. cit.*, p. 194-200 ; FRANCHI DE CAVALIERI, *art. cité* ; P. BORDEAUX dans *Revue des études grecques*, t. XXVI, 1913, p. 88-91 ; MAURICE, *Numismatique constantinienne*, t. II, p. 1-11 et dans *Bull. de la Soc. nat. des antiquaires de France*, 1913, p. 262-266 ; BATIFFOL, *ibid.*, p. 211-216, et *Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. III, 1913, p. 301-305 ; P. ALLARD, *Deux récentes controverses. II : La date du labarum constantinien*, dans *Revue des questions historiques*, t. XCV, 1914, p. 89-101 ; M. SULZBERGER, *Le symbole de la croix et le monogramme de Jésus chez les premiers chrétiens*, dans *Byzantion*, t. II, 1925, p. 337-448 ; H. GRÉGOIRE, *ibid.*, p. 408 ; BAYNES, *op. cit.*, p. 63-64. La forme classique χ à laquelle Eusèbe fait allusion, ne doit pas être la forme primitive ; pour reconstituer celle-ci, Franchi de Cavalieri propose $\dagger$ (X renversé et P unis) ; Maurice imagine que le I traversant le X était surmonté d'une boule noire, déformation d'une boule blanche représentant le O de XPICOTOC et dont la partie de gauche formerait le C du même mot ; Batiffol croit que la hampe traversant le X était surmontée d'une flèche, formant avec elle un *tau*, symbole de la croix. FIGANIOL, qui croit à l'adoption de cet emblème comme signe magique, retient comme originelle une des formes aberrantes : I dans un X, surmonté d'un point ou d'un trait (*op. cit.*, p. 70 et 74).

(8) Les aruspices étaient contraires, nous dit l'orateur officiel de 313 (*Paneg.*, IX, 2).

(9) Le caractère « divin » de la victoire est avoué par les rhéteurs païens de 313 (*quisnam te deus, quae tam praesens hortata est maiestas*, *Paneg.*, IX, 2) et de 321 (vision d'armées célestes, *Paneg.*, X, 14 : première version peut-être du récit eusébien). Cf. l'exaltation un peu mystérieuse de la

Dieu suprême qu'il adorait déjà sous la forme du soleil¹. Cette foi n'est encore « qu'un commencement de christianisme »² ; car sa dévotion nouvelle ne se sépare pas, au début, de son ancienne croyance : sa « conversion », loin d'être une rupture avec le passé, n'est que le couronnement et la confirmation des sentiments qu'il portait en lui. Pourquoi renoncerait-il donc au langage qui avait été le sien, et dont l'ambiguïté donnerait satisfaction aux païens éclairés ? On comprend que la phraséologie officielle soit demeurée vaguement monothéiste³ et que l'on ait continué à honorer le *Sol invictus*⁴, qui pouvait être tenu pour un symbole quasi chrétien, au moins inoffensif⁵. Dans un Empire encore en majorité peuplé de païens, à côté d'un collègue lui-même païen, de telles équivoques représentaient l'attitude la plus habile, sinon la seule possible.

Syncrétisme inconscient d'un converti mal informé des exigences de sa foi, intention consciente de ménager les masses polythéistes et les élites cultivées suffissent à expliquer les « survivances païennes » que l'on discerne chez Constantin après 312. Le désir de sauvegarder l'indépendance de l'État et la souveraineté de l'empereur l'a empêché aussi de se faire baptiser⁶ et d'abdiquer le pontificat païen⁷ ; il a donc gardé un pied dans chaque camp, et jusqu'à son lit de mort il est resté, à strictement parler, en dehors de l'Église, dont il n'est pas un fidèle, ni même un catéchumène⁸. Mais tout cela ne doit pas faire rejeter la réalité de sa « conversion » : depuis 312 Constantin croit au Christ rédempteur, dont il adopte le monogramme sur les boucliers de ses soldats, avant de le fixer sur son casque et sur son étendard et de le figurer sur ses monnaies⁹ ;

virtus impériale dans les Panégyriques et les inscriptions (textes cités et commentés par GAGÉ, art. cité *supra*, p. 26, n. 5 et Στρατός νικητικός. La victoire impériale dans l'empire chrétien, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. XIII, 1933, p. 370-400).

(1) Cf. le texte de Lactance cité *supra*, p. 30.

(2) BATIFFOL, *La paix constantinienne*..., p. 258. Cf. A. DE BROGLIE, *Deux portraits de Constantin*, dans *Le Correspondant*, nouv. sér., t. CXVII, 1888, p. 589-611 : « Constantin au Pont Milvius n'est pas saint Paul sur le chemin de Damas... C'est tout simplement un homme qui a fait un vœu et qui est reconnaissant de l'avoir vu exaucé » (p. 594).

(3) Cf. l'inscription de l'arc de triomphe élevé par le Sénat en l'honneur de Constantin (*insinctu divinitatis*..., *Corpus inscriptionum latinarum*, VI, 1139), le rescrit de Nicomédie (*divinitatis reverentia... quicquid est divinitatis in sede caelesti*), la prière des soldats de Licinius (*summe deus... LACTANCE, De mort. persec.*, XLVI, 6). Noter la disparition de toute expression polythéiste et la similitude des formules liciniennes et constantiniennes (cf. *infra*, chap. III).

(4) En particulier sur les monnaies (MAURICE, art. cité *supra*, p. 30, n. 2, et *Numismatique constantinienne, passim*). Cf. la loi du 3 juillet 321 (*Cod. Théod.*, II, VIII, 1) instituant le repos obligatoire du dimanche : *venerabili die solis*.

(5) Cf. les très judicieuses considérations de BAYNES, *op. cit.*, p. 95 et suiv., qui juge, avec raison, insuffisants les arguments de Maurice (indépendance et initiatives des officiers monétaires chrétiens). Cf. aussi H. P. L'ORANGE, *Sol invictus imperator*, dans *Symbolae Osloenses*, fasc. 14, 1935, p. 86 et suiv.

(6) Il ne le sera qu'à la veille de la mort (cf. DÆLGER, *Die Taufe Konstantins*).

(7) Sur la portée de cette attitude, cf. SESAN, *op. cit.*, p. 249 et suiv. ; BRÉHIER et BATIFFOL, *Les survivances du culte impérial romain*, Paris, 1920, p. 56.

(8) Néanmoins certains auteurs parlent — improprement — du catéchuménat de Constantin (SESAN, *op. cit.*, p. 333-337 ; CASPAR, *op. cit.*, p. 107).

(9) N'est-ce pas ce signe que Constantin aurait fait représenter sur sa statue romaine et auquel ferait allusion l'inscription du socle : *in hoc singulari signo quod est verae virtutis insigne* (RUFIN, *Hist. eccl.*, IX, ix, 10) ? On ne peut que poser la question. — Sur les formes primitives du mono-

depuis 312 aussi, il est dévoué à l'Église qu'il honore, protège et favorise de toutes ses forces. Ainsi s'explique la nouvelle politique religieuse qu'il commence à appliquer en janvier 313 et sur laquelle il s'est mis d'accord avec Licinius lors de l'entrevue de Milan, le mois suivant.

§ 3. — L'Église et l'État en Occident au lendemain de 313.

LES CONSEILLERS CHRÉTIENS DE CONSTANTIN

A cette date de 313, des liens officiels sont donc noués entre le pouvoir impérial et l'Église chrétienne. Le prince n'est pas encore un fidèle de son obédience ; mais le jour n'est pas éloigné où il le sera : Constantin n'hésite pas à faire élever ses enfants dans la religion du Christ ; cherchant un précepteur pour son fils aîné Crispus¹, il fait venir d'Orient l'écrivain Lactance². Lui-même, dès 313, a parmi ses hommes de confiance un évêque, Ossius de Cordoue. On peut supposer que l'empereur d'Occident avait aussi des conseillers païens³ : il n'en est pas moins significatif de constater à sa cour la présence et l'influence de ces deux personnages.

OSSIUS DE CORDOUE

La personnalité d'Ossius et son rôle pendant ces premières années nous échappent à peu près entièrement⁴. Comment Constantin l'a-t-il connu ? l'a-t-il fait venir du fond de l'Espagne ? l'a-t-il rencontré en Gaule ou trouvé à Rome lors de son entrée victorieuse ? On ne sait. Mais il est certain qu'il utilise dès lors ses services⁵ et probable qu'il reçoit de lui des conseils. Ossius suivra l'empereur en Orient en 324 ; on le retrouvera au concile de Nicée.

gramme, cf. *supra*, p. 31, n. 7. La forme classique apparaît fixée sur l'étendard impérial ou *labarum* (étymologie donnée par H. GRÉGOIRE, dans *Byzantion*, t. IV, 1927-28, p. 477-482). Certains auteurs refusent d'y voir un emblème chrétien (V. GARDTHAUSEN, *Das alte Monogramm*, Leipzig, 1924 ; G. COSTA, *Critica e tradizione. Osservazioni sulla politica e sulla religione di Costantino*, dans *Billychris*, t. III, 1914, p. 85-105). Maurice date son adoption d'après 317 ; Baynes croit qu'elle peut remonter à 313 (*op. cit.*, p. 64).

(1) Crispus est fils de Minervina, concubine ou première épouse de Constantin ; il est né vers 300 (TILLEMONT, *Histoire des empereurs*, t. IV, p. 84), en 307 (SEECK, *Geschichte des Untergangs*, t. I, 2^e édit., p. 474-475), ou plutôt vers 303 (cf. J. MAURICE, *Numismatique constantinienne*, t. I, p. 120-121). Il est proclamé César le 1^{er} mars 317 avec son demi-frère Constantin le Jeune qui vient de naître.

(2) Sur cette date (vers 316 ?), cf. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 295. Peut-être la venue de Lactance a-t-elle coïncidé avec l'élévation au Césarât de Crispus, âgé alors de 14 ans probablement.

(3) PIGANIOL, *L'empereur Constantin*, p. 124 et *passim*.

(4) Né vers 256 (il mourra centenaire après 357), il est évêque de Cordoue depuis les dernières années du III^e siècle, il a siégé au concile d'Elvire ; on ne connaît guère de lui que son rôle dans la crise arienne (cf. *infra*, p. 78 et suiv., 123 et suiv., 146-147, 153-154, 218). Sur son nom, cf. C. H. TURNER, *Ossius of Cordova* dans *The journal of theological studies*, t. XII, 1911, p. 275-277.

(5) C'est lui qui en 313 est chargé de répartir les subventions de l'empereur aux églises africaines (cf. *infra*, p. 35, n. 4).

LACTANCE ET
LE «*DE MORTIBUS PERSECUTORUM*»

La figure et l'œuvre de Lactance sont mieux connues. On a déjà vu¹ quelle a été avant 313 l'activité de ce professeur africain transplanté à Nicomédie. Malgré la médiocrité de son caractère et de sa pensée, on peut dire que la réputation de son enseignement, l'abondance de sa production faisaient de ce converti le plus en vue des écrivains chrétiens. Au moment où il est appelé à la cour de Constantin, il vient sans doute d'écrire le dernier et le plus fameux de ses livres : le *De mortibus persecutorum*². Ce bref ouvrage est, on l'a vu, le récit, dédié à son ami Donat, des persécutions dont l'Église a eu à souffrir depuis Néron et surtout depuis Dioclétien ; l'auteur, qui, à côté même du palais impérial où ont successivement résidé Dioclétien, Galère, Daïa, Licinius, a assisté à tous les épisodes de la crise, y mettait en lumière les échecs et la fin lamentable de tous les princes persécuteurs. Dans tous ses traités, il avait affirmé le rôle de la Providence dans le monde ; il le montrait maintenant dans l'histoire contemporaine : « le philosophe s'était fait historien ». « L'idée biblique d'une Providence réglant le destin des empires, veillant sur son peuple et frappant ses ennemis » n'était pas neuve ; « mais Lactance est le premier qui l'ait précisée et largement développée, il est le premier qui en ait tiré une œuvre historique »³. Histoire partielle, sans doute, et qui tient souvent du pamphlet ; mais l'exactitude de son information est louée par les meilleurs juges⁴, qui voient dans ce petit livre « l'un des chefs-d'œuvre de la littérature chrétienne... Comme essai chrétien d'une philosophie de l'histoire, le *De mortibus* tient une place importante dans l'histoire littéraire : il ouvre la voie à tous ceux qui ont fondé un système historique sur la conception biblique, depuis saint Augustin jusqu'à Bossuet »⁵.

On comprend qu'un tel ouvrage ait attiré l'attention de Constantin, qui du reste avait pu connaître l'auteur à Nicomédie avant 306. Le prince ne pouvait manquer d'être d'accord avec l'apologiste qui accablait ses ennemis pour exalter les bons serviteurs de la Divinité. Aussi a-t-on pu, sans trop d'in vraisemblance, supposer que Lactance a dédié au prince une réédition de ses *Institutions divines*⁶ et que Constantin a fait rédiger

(1) T. II, p. 377-379.

(2) On n'est pas d'accord sur la date exacte de l'ouvrage : MONCEAUX (*op. cit.*, p. 305-306) propose 314 ; SEECK (*Geschichte*, t. I, 2^e édit., p. 458-460) descend jusqu'en 321 ; BORLEFFS (dans *Mnemosyne*, t. LVII, 1929, p. 427-436) donne : un peu après 316.

(3) MONCEAUX, *op. cit.*, p. 344-345.

(4) Cf. J. MAURICE, *La véracité historique de Lactance*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1908, p. 146-159 ; MONCEAUX, *op. cit.*, p. 340-353 ; P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, p. 288-293.

(5) MONCEAUX, *op. cit.*, p. 352-353.

(6) Quelques manuscrits de cet ouvrage portent au début (I, 1, 13-16) et à la fin (VII, xxvii, 12-14) des dédicaces à Constantin *imperator maximus*, qui, *primus romanorum principum*, « a honoré la majesté du vrai Dieu » et que la *providentia summae divinitatis* a élevé au faîte du pouvoir. Ces dédicaces seraient du début de 313, d'après P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 224-228 ; — de 322-323, d'après A. PIGANIOL, *L'empereur Constantin*, p. 135-136. Leur

par le précepteur de son fils ce curieux « *Discours à l'assemblée des saints* » où se retrouvent plusieurs des thèmes développés dans le *De mortibus* ¹,

DÉBUTS DE LA LÉGISLATION CHRÉTIENNE

Inspiré et conseillé désormais par des hommes d'Église, clercs ou laïques, Constantin commence à imprégner d'idées chrétiennes le vieux droit romain : l'esprit d'équité, le souci du respect de la personne humaine, qui animent plusieurs de ses lois en 315-316, semblent bien découler de la morale évangélique ². Il faut y voir en tout cas les premiers jalons de toute une législation chrétienne qui, après une première floraison aux environs de 320, prendra tout son développement après 324, quand Constantin sera seul empereur ³.

GÉNÉROSITÉS DE CONSTANTIN EN AFRIQUE

C'est à des influences ecclésiastiques qu'il faut également attribuer les générosités magnifiques de l'empereur à l'égard des communautés chrétiennes libérées. En Afrique, dès le début de 313, il ordonne de verser à l'évêque de Carthage des sommes considérables : le proconsul Anulinus, le vicaire Patricius, le *rationalis* Ursus, le procureur Héraclide reçoivent des instructions formelles pour ces ouvertures de crédit, et Constantin écrit directement à ce sujet à l'évêque Cécilien ⁴.

authenticité est contestée ; elles sont tenues pour apocryphes par BRANDT, édit. du *Corpus de Vienne*, t. XIX, p. xxx et suiv., XLVIII et suiv., et dans *Berliner philolog. Wochenschrift*, t. XXIII, 1903, p. 1225, et par MONGEAUX, *op. cit.*, p. 301-303.

(1) L'*Oratio ad sanctos*, donnée par EUSÈBE en appendice à sa *Vita Constantini*, pose une foule de problèmes qui sont indiqués, avec une excellente bibliographie, par N. H. BAYNES, *Constantine the Great and the christian Church*, p. 50-56. Constantin, dans la bouche de qui est mis ce discours, s'y adresse au peuple chrétien dans un langage à la fois fleuri, naïf et passionné : il y proclame l'intervention de la Providence dans les affaires humaines, en particulier pour châtier les princes persécuteurs, dont il dénonce vigoureusement l'impiété ; il y fait une profession de foi chrétienne, dont la théologie est à vrai dire bien sommaire. Platon et Virgile sont mis à contribution, et l'utilisation de la 4^e Églogue a suscité en particulier de vives controverses. L'authenticité de ce discours est très contestée. Dans son édition d'Eusèbe, t. I, p. xci-cii, et dans ses *Kritische Beiträge zu den Constantinschriften des Eusebius*, Ivar HEIKEL, après bien d'autres, la tient pour une mauvaise falsification byzantine. Mais en définitive, il est possible, sinon certain, que le texte grec d'Eusèbe soit une traduction du latin et que cet écrit ait « été composé sur l'indication de l'empereur par un de ses conseillers littéraires » (WENDLAND, dans *Berliner philolog. Wochenschrift*, t. XXII, 1902, p. 229-232 ; cf. aussi : PRÆTISCH, *Die Rede Konstantins d. gr. an die Versammlung der Heiligen*, dans le recueil Dölger, p. 96-121). A. PIGANIOL (*L'empereur Constantin*, p. 137-138) y voit l'œuvre de Lactance et croit que l'empereur a effectivement prononcé à Thessalonique le 7 avril 323 « cet invraisemblable discours ». KURFESS (*Kaisers Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen*, dans *Pastor Bonus*, t. XLI, 1930, p. 115-124) et FABRINI (*L'ecloga quarta e Costantino il Grande*, dans *Historia*, t. IV, 1930, p. 228-235) le datent de Pâques 313. Il est peut-être plus prudent d'imiter la réserve de Baynes, qui ne se prononce sur aucun des points litigieux, et qui déclare impossible de distinguer dans cet écrit la part de Constantin, celle du rédacteur latin et celle du rhéteur grec qui l'aurait adapté.

(2) Lois du 2 juin 315 (*Code Théod.*, II, xxx, 1) interdisant de saisir au paysan ses bœufs de labour ; du 18 juillet 315 (*ibid.*, VIII, xviii, 1) protégeant l'héritage des enfants mineurs orphelins de mère contre les dilapidations de leur père ; du 31 mars 316 (*ibid.*, IX, xi, 2) interdisant de marquer les criminels au visage « qui a été formé à l'image de la beauté céleste » ; du 4 décembre 316 (*ibid.*, IX, i, 1) protégeant les paysans contre les usurpations des riches propriétaires.

(3) Cf. *infra*, p. 61.

(4) Eusèbe nous a conservé la lettre à Cécilien (*Hist. eccl.*, X, vi), où il est question des instruc-

A ROME A Rome, ce sont des immeubles qui sont donnés ou construits aux frais de l'État : dès 313, le palais du Latran, bien personnel de l'impératrice Fausta, est attribué à l'évêque, dont ce sera la demeure pendant tout le Moyen Âge¹. A côté de la nouvelle résidence pontificale, on édifie bientôt la première église du Latran, dont l'architecture reproduisait celle des basiliques profanes². C'est également sous Constantin que sont bâties la première basilique Saint-Pierre au Vatican, la *basilica sessoriana* (Sainte-Croix-de-Jérusalem) à côté du palais d'Hélène, et peut-être aussi les églises Sainte-Agnès sur la Voie Nomentane, Saint-Laurent sur la Voie Tiburtine, Saints-Pierre-et-Marcellin sur la Voie Lavicane, Saint-Paul-hors-les-murs sur la Voie d'Ostie. Chacun de ces lieux de culte était pourvu, par les soins de l'État, d'un mobilier liturgique important : le *Liber pontificalis* nous a conservé l'énumération des autels, des vases sacrés, reliquaires, luminaires et autres riches présents dont l'empereur a gratifié les principales églises, le Latran, Saint-Pierre-du-Vatican, Saint-Paul-hors-les-murs. Ces trois sanctuaires recevaient en outre donation d'importants revenus fonciers, atteignant au total plus de 13.000 sous d'or³.

Quand les basiliques dédiées aux Apôtres furent achevées, leurs reliques, vénérées depuis 258 à la catacombe de Saint-Sébastien sur la Voie Appienne, furent solennellement transférées dans ces édifices, bâtis sur les lieux mêmes que la tradition assignait à leur martyr⁴. Cette cérémonie, qui est peut-être de la fin du règne de Constantin⁵, était comme le couronnement de l'œuvre romaine de ce prince, à qui étaient dus en somme les premiers sanctuaires du Latran et du Vatican.

CONSTANTIN ET LA PAPAUTÉ Ces faveurs inouïes ne doivent pas dissimuler la médiocrité du rôle où Constantin a confiné le successeur des Apôtres ; on l'a dit très justement, « la disproportion est étonnante entre sa magnificence à l'égard de l'Église romaine et le peu de place qu'il accorde à la papauté dans sa politique ecclésiastique »⁶. Le pape Miltiade (2 juillet 310-11 janvier 314⁷) fut appelé à dire son mot dans l'affaire donatiste ; mais le synode

tions données aux divers fonctionnaires africains. La somme distribuée se monte à 3.000 folles, mais le procureur a ordre d'ajouter tout ce qui paraîtrait nécessaire à l'évêque.

(1) Le concile romain d'octobre 313 se tient dans la *domus Faustae in Laterano*. Cf. PH. LAVER, *Le palais du Latran*, Paris, 1911.

(2) Cf. PH. LAVER, *Date de la dédicace de la basilique du Latran* dans *Bull. de la Soc. nat. des Antiquaires de France*, 1924, p. 261-265, qui montre la fragilité des dates traditionnellement données : 9 novembre 319, 320, 323 ou 324.

(3) L. DUCHESNE, édit. du *Liber pontificalis*, t. I, p. 172-180 ; BATIFFOL, *op. cit.*, p. 356-359 ; A. DE WAAL, *Constantin des gr. Kirchenbauten in Rom*, 1913 ; CASPAR, *op. cit.*, p. 124-127.

(4) Cf. t. I, p. 231 et 291.

(5) A. PICANIOL (*L'empereur Constantin*, p. 210-211) la date des 18 et 25 janvier 336.

(6) BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 360. Même idée *apud* CASPAR, *op. cit.*, p. 122-123, qui insiste sur le contraste que présente cette époque avec celle des Victor, des Calliste, des Étienne.

(7) Le début du pontificat de Miltiade est placé d'ordinaire en 314 ; H. LIETZMANN (*Petrus*

romain d'octobre 313 n'était, dans l'esprit de l'empereur, qu'une modeste commission d'arbitrage. Miltiade, « avec une intelligence et une dignité qui sont désormais dans la tradition de l'Église romaine »¹, s'efforce adroitement d'élargir le tribunal en véritable concile ; c'est la politique impériale qui empêchera sa tentative de porter ses fruits. Après lui, le long épiscopat de Silvestre (31 janvier 314-31 décembre 335) est « le plus vide du siècle »². Par la volonté du prince et, peut-être, par la mollesse du pontife, l'Église romaine demeure à l'écart des grandes affaires de la chrétienté ; ses légats siègent dans les grands conciles, à Arles en 314, comme plus tard à Nicée, sans y jouer un rôle décisif, ni même notable.

LE CONCILE D'ARLES (AOÛT 314)

Le concile d'Arles, qui réunit en août 314 des évêques de tout l'Occident constantinien, atteste précisément à la fois cet effacement de la papauté et la mainmise du pouvoir civil sur un épiscopat docile. A l'origine de cette assemblée nous trouvons — pour la première fois — une convocation impériale : c'est le prince qui en décide la réunion ; c'est lui qui invite les évêques et met la poste publique à leur disposition et à celle de leur suite (deux prêtres et trois serviteurs pour chaque prélat)³. Tous les États de Constantin sont représentés au concile, et eux seuls ; quarante-six évêques ou leurs délégués y assistent, sous la présidence de Marin d'Arles : seize de Gaule, dix d'Italie, neuf d'Afrique, six d'Espagne, trois de Bretagne⁴. Cette réunion se termine par la rédaction d'une synodale au pape Silvestre et de vingt-deux canons, qui nous ont été conservés.

LA SYNODALE AU PAPE SILVESTRE

Dans l'affaire donatiste, le concile prononce un jugement qui, pour le fait comme pour les principes, est conforme aux décisions romaines. Il est néanmoins significatif que Constantin ait remis en question la sentence rendue et que les évêques, « réunis par la volonté du très pieux empereur »⁵, aient accepté de constituer ainsi une sorte de juridiction d'appel. Ceux-ci ne se bornent pas toutefois à juger la cause qui leur est soumise ; ils profitent de cette réunion pour aborder d'autres questions. Le résultat de leurs délibérations est communiqué à l'évêque de Rome dans une lettre extrêmement déférente. On y regrette poliment son

und Paulus in Rom., 2^e édit., Berlin et Leipzig, 1927) le reporte en 310 : cf. E. CASPAR, *op. cit.*, p. 102. Pour tous les autres pontificats de ce siècle, les dates indiquées sont celles de L. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. ccl et cclxi.

(1) CASPAR, *op. cit.*, p. 112.

(2) *Ibid.*, p. 130.

(3) Cf. la lettre à Chrestos de Syracuse *apud* EUSÈBE, *Hist. eccl.*, X, v, 21-24.

(4) Sur le concile d'Arles, cf. HÉPÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. I, 1^{re} partie, p. 275 et suiv. ; DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 113-115 ; MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 343-349 ; BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 235-293 ; C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. VII, p. 125 et suiv. Sur sa date, cf. *infra*, chap. II.

(5) *ad Arelatensium civitatem piissimi imperatoris voluntate adducti* (ORTAT, *Append.*, n^{os} 4-5).

absence ; on lui demande de notifier chaque année « à tous » la date de Pâques¹ et l'on rend hommage à l'autorité de son siège en des termes, à vrai dire, obscurs, mais qui semblent reconnaître formellement sa primatie sur tout l'Occident². Tous ces gestes de déférence et la reconnaissance même de la juridiction romaine ne doivent pas cependant faire oublier que le pape Silvestre est resté à l'écart de l'assemblée et n'a eu aucune part aux décisions prises : on les lui notifie, mais sans les soumettre à son agrément³.

LES CANONS DISCIPLINAIRES Les décisions contenues dans les canons d'Arles ont une portée considérable. Dans ce grand concile, le premier depuis la récente paix de l'Église, bien des problèmes disciplinaires ont été abordés et tranchés. Sur plusieurs points, on ne fait guère que reproduire des canons du concile d'Elvire : excommunication momentanée contre les cochers du cirque⁴ et contre les chrétiennes qui épousent des païens⁵, perpétuelle contre ceux qui accusent faussement leurs frères⁶ ; interdiction du remariage après répudiation⁷ ; obligation pour les prêtres de ne pas se livrer au prêt à intérêt⁸, pour les évêques de respecter les condamnations valablement portées contre des fidèles d'autres églises⁹ ; obligation de l'imposition des mains pour les malades qui se convertissent¹⁰. Mais en d'autres matières, des règlements nouveaux sont édictés, dont s'inspirera à son tour le concile de Nicée : chaque évêque doit toujours être ordonné par trois évêques¹¹ ; il ne doit pas empiéter sur le ressort d'un autre évêque¹² ; les diacres ne doivent pas s'égaliser aux prêtres, en particulier pour célébrer le sacrifice eucharistique¹³ ; les clercs de tout ordre doivent rester attachés à leur église, sous peine d'être déposés¹⁴.

(1) Canon 1.

(2) La phrase *placuit etiam antea scribi ad te qui maiores diocheseos tenes (et) per te potissimum omnibus insinuari* ne prête pas à une interprétation pleinement satisfaisante : cf. J. TURMEL, *Histoire du dogme de la papauté*, Paris, 1908, p. 198 ; BATIFFOL, *La paix constantinienne...*, p. 288-291 ; H. KOCH, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XLIV, 1925, p. 183 ; BAYNES, *op. cit.*, p. 78 ; CASPAR, *op. cit.*, p. 582-583. — H. SCHRAMM (*Drei Aktenstücke in betreff des Konzils von Arles. Textbesserungen und Erläuterungen*, dans *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanon. Abt.*, t. XI, 1921, p. 429-439) croit qu'il s'agit de l'autorité du pape en Moyenne et Haute-Italie. Batiffol et Caspar s'accordent à comprendre que l'évêque de Rome a autorité ecclésiastique sur tous les diocèses d'Occident.

(3) CASPAR, *op. cit.*, p. 115-116.

(4) Canon 4 (= 62^e d'Elvire). Cf. le canon 5 : excommunication des acteurs de théâtre.

(5) Canon 11 (= 15^e d'Elvire).

(6) Canon 14 (= 75^e d'Elvire).

(7) Canon 10 (= 9^e d'Elvire).

(8) Canon 12 (= 20^e d'Elvire).

(9) Canon 16 (= 53^e d'Elvire).

(10) Canon 6 (= 39^e d'Elvire). Cf. le canon 22 sur la réintégration des apostats à l'article de la mort.

(11) Canon 20 (= 4^e de Nicée).

(12) Canon 17. Cependant, d'après le canon 19, on devra donner à un évêque de passage la permission de célébrer la messe.

(13) Canons 15 et 18.

(14) Canons 2 (= 25^e de Nicée) et 21.

Les plus caractéristiques sont les canons 3 et 7. Ce dernier, modifiant le 56^e canon d'Elvire, déclare que les fonctionnaires publics ne doivent pas être excommuniés *ipso facto* : un chrétien nommé gouverneur de province ne sera exclu de la communion que s'il agit contre la discipline chrétienne, c'est-à-dire sans doute s'il fait acte de culte païen ; et de même les magistrats municipaux. Le premier par contre déclare excommuniés les soldats qui se révolteraient contre l'autorité légitime : c'est ainsi du moins qu'il faut, semble-t-il, interpréter une expression peu claire ¹.

CONCESSIONS DE L'ÉGLISE A L'ÉTAT

Il ne s'agit là que de deux cas particuliers, mais tout à fait significatifs : le service de l'État ne peut plus être tenu pour impie ; la *militia* civile, aussi bien que celle de l'armée, sont reconnues comme licites, et même en quelque mesure obligatoires. L'« objection de conscience », que certains antimilitaristes avaient pu affirmer et pratiquer sous les empereurs païens ², est nettement répudiée, maintenant que « César » s'est fait chrétien.

Le christianisme est devenu religion d'État. En échange des bienfaits reçus, il doit adapter sa discipline à la situation nouvelle. Encore le concile impérial d'Arles a-t-il agi librement, sinon spontanément. Dans d'autres cas, le prince libérateur interviendra dans les affaires de l'Église comme un maître obéi. C'est ce que va montrer l'affaire donatiste.

(1) *Qui in pace arma projiciunt* : cf. HEFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. I, 1^{re} partie, p. 282 ; Albert BAYET, *Christianisme et pacifisme aux premiers siècles*, Paris, 1933.

(2) Cf. t. II, p. 432-435.

CHAPITRE II

L'AFFAIRE DONATISTE ¹

A la suite de la grande persécution, des querelles, voire des schismes, s'étaient élevés dans plusieurs centres chrétiens. A Carthage et à Rome, comme à Alexandrie, un parti de rigoristes s'était dressé contre l'Église officielle pour lui reprocher ses « trahisons » devant les exigences du pouvoir ou simplement son indulgence envers les apostats repentants. Mais les troubles de l'église romaine avaient pris fin avant la paix constantinienne ², et le schisme mélitien, qui subsiste en Égypte, ne fait plus parler de lui jusqu'au règlement que tentera le concile de Nicée ³. Seule l'Église d'Afrique reste profondément agitée et divisée après la fin de la persécution qui paraît survenue dès 306 ; les rivalités et les hostilités qui se sont fait jour dans ces années troubles amèneront en 311-312 l'éclosion d'un véritable schisme qui, pour être toujours resté confiné aux provinces africaines, n'en sera pas moins — pendant plus d'un siècle — d'une extrême gravité : le donatisme.

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Des récits de l'affaire donatiste nous sont donnés, avec des documents très nombreux et très précieux (lettres impériales ou épiscopales, édits de fonctionnaires, procès-verbaux d'enquêtes, actes judiciaires), dans le livre X de l'*Histoire ecclésiastique* d'EUSÈBE, dans l'ouvrage de saint OPTAT DE MILEV et dans plusieurs traités de saint AUGUSTIN. Sur Eusèbe, cf. *supra*, p. 18, n. 1. Sur Optat, sa valeur historique et l'authenticité des pièces qu'il reproduit, cf. *supra*, Bibliographie générale, p. 9, et *infra*, p. 215. Les textes de saint Augustin sont indiqués et étudiés, avec les autres sources, par P. MONCEAUX, au tome IV de son *Histoire littéraire* cité ci-dessous (Chap. II à IV : *Documents sur l'histoire du schisme*). — Un recueil commode a été édité par H. von SODEN, *Urkunden zur Entstehungsgeschichte des Donatismus* (Kleine Texte hg. von H. Lietzmann, t. CXXII), Bonn, 1913.

II. TRAVAUX. — En dehors des livres généraux sur l'histoire de l'Église (voir Bibliographie générale) et sur Constantin (voir Bibliographie du chap. I), il faut indiquer : PALLU DE LESSERT, *Fastes des provinces africaines*, Paris, 1901, 2 vol. ; A. AUDOLLENT, *Carthage romaine*, Paris, 1901, et art. *Afrique* dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, t. I, 1912, col. 705-861 ; H. LECLERCO, *L'Afrique chrétienne*, t. I, Paris, 1904, et art. *Afrique* dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, 1907, col. 576-775 ; F. MARTROYE, *Une tentative de révolution sociale en Afrique. Donatistes et circoncellions*, dans *Revue des questions historiques*, nouvelle série, t. XXXII, 1904, p. 353-416, et t. XXXIII, 1905, p. 5-53, et *La répression du donatisme et la politique religieuse de Constantin et de ses successeurs en Afrique*, dans *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, t. LXXIII, 1914, p. 23-140 et surtout P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III : *Le IV^e siècle d'Arnobé à Victorin*, Paris, 1905 ; t. IV : *Le donatisme*, Paris, 1912 ; t. V : *Saint Optat et les premiers écrivains donatistes*, Paris, 1920. (Une partie du t. IV a paru dans *Revue de l'histoire des religions*, t. LX, 1909, p. 1-63 et t. LXI, 1910, p. 20-77.)

(2) T. II, p. 472.

(3) T. II, p. 472-473 et *infra*, p. 87-88.

§ 1. — Le schisme de Carthage.

LES ORIGINES DU SCHISME

Il est inutile de revenir sur les antécédents du schisme entre 303 et 311¹. Il suffira de rappeler qu'à Carthage, sous l'épiscopat de Mensurius, un parti d'opposition s'était constitué, formé d'exaltés, d'aigris et d'ambitieux, que, dans l'intérieur du pays, les évêques de Numidie, plus ou moins recommandables eux-mêmes, formaient un autre groupe hostile au primat. Le malaise était sérieux dans toute l'Église africaine, quand la mort de Mensurius fit brusquement éclater la crise. L'élection de l'archidiaque Cécilien, bientôt sacré par trois évêques du voisinage, provoqua la rupture. C'était un bon administrateur, d'esprit rassis, rigoureux sur la discipline, particulièrement détesté par les opposants. On lui reprochait d'avoir marqué peu de sympathie à l'égard des confesseurs ou, du moins, des fanatiques qui exploitaient les souvenirs de la persécution ; il rencontrait surtout la rancune tenace de la riche Lucilla, dont il avait blâmé la superstitieuse dévotion. Quand il eut en mains la preuve de détournements dont plusieurs notables s'étaient rendus coupables aux dépens de l'église de Carthage à la mort de Mensurius, la scission fut inévitable et définitive entre le nouvel évêque et les mécontents².

Ceux-ci firent valoir contre l'ordination de Cécilien deux causes de nullité : l'absence des évêques de Numidie contrairement aux usages traditionnels ; l'indignité de ses consécrateurs Félix d'Aptonge, Faustus de Thuburbo et Novellus de Tyzica, qui auraient capitulé devant les païens au temps des persécutions. La protestation fut portée devant Secundus de Tigisi, doyen de Numidie, qui se hâta de venir à Carthage avec soixante-dix évêques de sa province. Cécilien, traité en accusé, se vit refuser la présidence de cette assemblée ; son élection fut annulée ; on n'accepta même pas de procéder à une nouvelle consécration, si tant est qu'il ait sérieusement proposé de se plier à une telle réordination³. Ce concile des dissidents, après avoir désigné un administrateur du siège épiscopal, élut un nouvel évêque, le lecteur Majorin. Une lettre synodale notifia à tous les évêques africains ces dispositions.

Cela se passait dans le courant de 312. Peu de mois après, le schisme était profondément ancré dans toute l'Afrique : les générosités de Lucilla, protectrice de Majorin, lui avaient procuré beaucoup de fidèles en Numidie ; aux dissidents originels s'étaient ajoutés les évêques que Majorin

(1) Cf. t. II, p. 471.

(2) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 17-18. BATIFFOL (*La paix constantinienne*, p. 272) conteste que la rivalité des Numides contre Carthage ait pu jouer un rôle décisif dans le schisme.

(3) « Qu'ils m'ordonnent eux-mêmes s'ils estiment que je ne suis pas évêque ! » aurait dit Cécilien (OPTAT, I, 19). MONCEAUX (*op. cit.*, t. IV, p. 19) n'élève aucun doute sur cette attitude de Cécilien qui est pourtant singulière, s'il ne faut pas y voir une simple boutade, comme semble le comprendre DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 103, n. 3.

avait ordonnés pour combattre les partisans de Cécilien ; et bientôt la secte avait un nouveau chef, Donat, dont elle devait garder le nom dans l'histoire ¹.

DONAT La personnalité de Donat le Grand paraît celle d'un homme de doctrine et de gouvernement, aussi vigoureux dans la polémique que dans l'action. Il faut certainement l'identifier avec Donat des Cases-Noires qui a joué un rôle actif dans les origines du schisme ². Né vers 270, dans cette petite cité de Numidie dont le nom resta attaché au sien, il reçut une bonne instruction, puis entra dans le clergé ; peut-être même a-t-il été évêque de sa ville natale ³. Compromis dans la grande persécution, il quitte les Cases-Noires pour Carthage, où il semble avoir été l'émissaire du « parti numide » contre Mensurius, puis le principal agent de l'intrigue contre Cécilien. Jugé sans doute trop compromis, il dut s'effacer devant Majorin en 312 ; mais, celui-ci ayant bientôt disparu, il fut élu à sa place et prit ainsi officiellement la tête du mouvement ⁴. Il put montrer désormais au grand jour « son tempérament d'ambitieux, de prophète batailleur et de conducteur d'hommes » ⁵. Le désir de commander, de dominer, et aussi un orgueil démesuré animaient ce chef de secte, qui « se croyait supérieur aux autres hommes » ⁶ et qui « voulait conquérir toute l'Afrique » ⁷. Pour réaliser son ambition, il déploya toujours une indomptable énergie et aussi, à l'occasion, une habile diplomatie. Au service de sa cause, il sut mettre un indéniable talent d'écrivain et surtout une éloquence mordante, vigoureuse, qui explique l'ascendant extraordinaire qu'il exerça sur son parti ⁸.

AUTRES CHEFS DONATISTES Aux côtés de Donat gravitaient quelques personnalités de moindre envergure, qui ne manquent pas toutefois d'un certain relief. Secundus de Tigisi, doyen de Numidie, suspect de *traditio* pendant la persécution, se montra surtout habile à étouffer les souvenirs gênants et à éviter les fautes de tac-

(1) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 19-20.

(2) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 100-105, qui met au point et résout de façon parfaite le problème de la distinction des deux Donat : il montre qu'Optat et Augustin jusqu'en 405 n'ont pas mis en doute l'identité de l'agitateur venu de Casae Nigrae et du primat de Carthage, et que le dédoublement, officiellement admis à la conférence de 411, semble bien une invention des donatistes, désireux de désolidariser leur chef des intrigues louches qui marquèrent l'origine du schisme ; en tout cas Donat le Grand n'apparaît dans l'histoire qu'au moment précis où disparaît le premier Donat, ce qui ne laisse pas d'être surprenant.

(3) Il était certainement évêque en 312, s'il a été vraiment de ceux qui ont ordonné Majorin (Saint AUGUSTIN, *De haeresibus*, LXIX). MONCEAUX (*op. cit.*, t. V, p. 104) estime néanmoins qu'il « n'est pas sûr que Donat ait été évêque en Numidie avant son élection à Carthage ».

(4) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 106-110.

(5) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 111.

(6) OPTAT, III, 3.

(7) Saint AUGUSTIN, *Psalmus contra partem Donati*, xciv.

(8) Le portrait de Donat a été tracé de main de maître par MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 117-120, dont nous nous inspirons. Sur son éloquence, cf. *ibid.*, p. 134-138 ; sur ses écrits, cf. *infra*, p. 297.

tique : « clairvoyant dans son fanatisme de commande », « diplomate autant que sectaire ». Silvain de Constantine, lui aussi traditeur et, plus tard, concussionnaire, paraît « un intrigant sans vergogne », mais naïf et borné. Purpurius de Limata, qui n'avait pas hésité à tuer ses neveux et qui parlait de « casser la tête » à Cécilien, est un batailleur cynique, aussi violent dans son éloquence de tribun que dans son activité de chef de bande¹. On a là un état-major d'agitateurs sans scrupules, menant des masses de fanatiques.

LE DONATISME EN 313 Tout de suite en effet les donatistes furent très nombreux. En Numidie surtout, mais aussi en Proconsulaire, beaucoup de cités virent bientôt s'organiser, en face de l'Église officielle, « la nouvelle Église qui prétendait être la véritable Église catholique, l'Église des martyrs »². Le schisme allait-il s'étendre impunément à toute l'Afrique ? l'Église universelle ne serait-elle pas amenée à arbitrer la lutte sauvage qui se dessinait entre le parti de Cécilien et le parti de Majorin et de Donat ? Telle est la double question qui se pose à la date de 313.

§ 2. — Les jugements conciliaires (313-314).

INTERVENTION DE CONSTANTIN Une intervention extérieure essaya de dirimer cette virulente querelle ; mais l'initiative ne vint pas des églises « transmarines » : toutes restèrent en communion avec Cécilien et n'accueillirent que froidement les ambassades donatistes³, elles ne firent rien néanmoins pour tâcher de réconcilier les deux partis ; seul l'empereur Constantin, fraîchement converti, s'efforça de ramener l'unité et la paix dans les chrétientés africaines. Dès le lendemain de sa victoire de 312, qui lui donnait la possession de ces contrées, il manifesta ses préférences pour les catholiques : les générosités et les immunités décidées en faveur du clergé sont réservées à l'Église de Cécilien, qui devra être protégée contre ses adversaires⁴. Bientôt il va plus loin : officiellement saisi par une requête des schismatiques, il prend en mains le règlement de l'affaire.

L'APPEL DES DONATISTES Le 15 avril 313, une délégation de donatistes se présente au proconsul Anulinus, (AVRIL 313) lui remettant deux pièces à l'adresse de l'empereur. L'une est une supplique (*preces ad Constantinum*) dont les

(1) Sur ces trois personnages, cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 9-13 et 28-29, à qui sont empruntées les expressions entre guillemets.

(2) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 20 (cf. n. 2, 3, 4).

(3) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 21.

(4) Lettres de janvier et mars 313 (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, X, v-vii) ; cf. *supra*, p. 20 et 35.

signataires demandent au prince de faire arbitrer par des juges gaulois la querelle qu'ils ont avec « les autres évêques »¹. L'autre, remise scellée, est un mémoire justificatif précisant leurs griefs contre Cécilien (*libellus ecclesiæ catholicæ [sic] criminum Cæciliani*)². Le proconsul transmet les documents à l'empereur avec un rapport.

Constantin agréa la requête : il désigna trois évêques de Gaule, ce pays étant, comme le suggéraient les Donatistes, « le seul où n'eût pas sévi la persécution et où par suite l'on pût être complètement impartial sur la question des *lapsi* »³. Cette commission arbitrale, formée de Réticius d'Autun, de Materne de Cologne et de Marin d'Arles, devait se réunir à Rome sous la présidence du pape Miltiade, et avec un cinquième évêque nommé Marc, pour entendre dix évêques de chaque parti et trancher le différend⁴. Miltiade sut transformer cette commission d'arbitrage romano-gauloise en un véritable concile : ayant convoqué quinze évêques venus de toutes les provinces italiennes⁵, il renouait la tradition ecclésiastique des synodes romains, dont l'empereur ne s'était évidemment point soucié. Les dix-neuf membres du concile se réunirent à Rome, au Latran, du 2 au 4 octobre 313. Ils firent comparaître les dix défenseurs de la cause de Donat et les dix défenseurs de la cause de Cécilien, puis entendirent leurs arguments et les déclarations de témoins amenés par chaque parti. Donat fut convaincu d'avoir rebaptisé des fidèles de l'autre Église et imposé les mains à des *lapsi* pour les ordonner évêques. Par contre, les accusations contre Cécilien ne purent être prouvées ; aussi le concile trancha-t-il, à l'unanimité, en faveur de ce dernier. Par un souci de modération, on ne condamna que Donat, comme auteur de tout le mal : les évêques de son parti ne seraient pas rejetés hors de l'Église, s'ils voulaient y demeurer ; on décida simplement que, dans les cités où deux évêques

(1) OPTAT, I, 22. La supplique est signée ... a Luciano, Digno, Nasutio, Capitone, Fidentio e ceteris episcopis partis Donati. L'exemplaire de saint Augustin portait : ... partis Majorini. MONCEAUX (*op. cit.*, t. IV, p. 206-207) suppose que les deux leçons sont des additions de copistes du IV^e siècle et que « la requête originale se terminait soit par une longue liste de noms d'évêques, soit par les mots : et les autres évêques de l'Église catholique ».

(2) Le *libellus* est malheureusement perdu ; le souvenir en est conservé par saint Augustin (MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 205).

(3) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 21.

(4) Lettre de « Constantin-Auguste à Miltiade, évêque des Romains, et à Marc » (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, X, v, 18-20). On ne sait quel est ce Marc : TILLEMONT (*Mémoires*, t. VI, p. 702) et Otto SEECK (*Quellen und Urkunden*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. X, 1889, p. 512) proposent d'y voir Mérocles de Milan, mais sans raison ; à la suite de A. DE BROGLIE (*L'Église et l'Empire romain au IV^e siècle*, t. I, 1^{re} partie, p. 263, n. 1), H. SCHROERS (*Drei Aktenstücke in betreff des Konzils von Arles*, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.*, t. XI, 1932, p. 432) le considère comme une sorte de coadjuteur de Miltiade et suppose que c'est lui qui devint pape en 336.

(5) Les évêques d'Ostie, Préneste, Terracine, Trois-Tavernes, Capoue, Bénévent, Pisc, Florence, Sienne, Faenza, Forum Claudii, Rimini, Labicum, Urbin (?) et Milan (OPTAT, I, 23).

se trouvaient en concurrence, le moins ancien devrait laisser son siège à l'autre et serait lui-même pourvu ailleurs ¹.

NOUVELLE INTERVENTION IMPÉRIALE

Ce compromis témoignait des intentions pacifiques des juges romains, qui les manifestaient également en évitant de rappeler formellement le principe, déjà posé au III^e siècle, de la validité des ordinations conférées par des indignes. Si toutefois ils espéraient par là éteindre le schisme, ils se trompaient. Les Donatistes firent valoir qu'on avait négligé leur principal grief : l'indignité de Félix d'Aptonge, consécrateur de Cécilien ; ils protestèrent auprès de l'empereur, à qui ils durent montrer que les juges gaulois, désignés par lui, avaient été noyés dans une assemblée italienne ². Sur ces deux points Constantin donne satisfaction à leurs récriminations : dès la fin de 313, il prescrit au vicaire d'Afrique de procéder à une enquête sur le cas de Félix d'Aptonge, et il invite tous les évêques de ses États à se réunir en concile à Arles. Ces deux décisions constituaient, du point de vue de l'Église, une réelle maladresse : d'une part, on remettait en question une sentence conciliaire parfaitement valable ; d'autre part, on semblait attacher à l'affaire de Félix d'Aptonge une réelle importance pour la validité de l'épiscopat de Cécilien ³.

L'ENQUÊTE D'APTONGE

L'enquête sur le cas de Félix fut rapidement menée. Le vicaire Aelius Paulinus s'en était déchargé sur le proconsul Aelianus qui instrumenta à Aptonge, puis à Carthage, où la sentence fut rendue le 15 février 314 ⁴. On a conservé les procès-verbaux qui nous relatent minutieusement les détails de cette procédure. Les témoignages des anciens magistrats de 303 mirent en évidence l'innocence de Félix, absent d'Aptonge au moment des perquisitions, et la malice des Donatistes, convaincus d'avoir falsifié un document pour accabler leur adversaire ⁵.

LA SENTENCE DU CONCILE D'ARLES

Le concile d'Arles, réuni le 1^{er} août 314 ⁶, tourna également à la confusion des schismatiques. Le vicaire d'Afrique avait eu mission d'y

(1) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 22 et 338-342 ; CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 111-113. Ce dernier, qui a bien mis en lumière la transformation que Miltiade a su donner à l'initiative impériale, croit que le compromis modéré envisagé par le concile a été décidé sous l'influence directe de Constantin, ce qui paraît peu probable.

(2) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 207-208.

(3) BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 279 et 282.

(4) Sur cette date, cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 219-220, qui a corrigé la chronologie antérieurement admise (cf. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 115-118).

(5) L'enquête est connue dans tous ses épisodes grâce aux *Acta purgationis Felicis*, conservés en Appendice à l'ouvrage d'Optat : cf. l'analyse détaillée de ces pièces dans MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 216-228.

(6) Pour la bibliographie du concile, cf. *supra*, p. 37, n. 4. La date de 314 est donnée dans les

envoyer Cécilien et Donat avec plusieurs de leurs partisans¹ ; les Donatistes furent « condamnés et rejetés », nous apprend la synodale au pape Silvestre², qui ne donne aucun autre détail sur le règlement de l'affaire. En outre, deux des vingt-deux canons se rapportent au schisme africain³ : le canon 13 pose que les traditeurs (*qui scripturas sanctas tradidisse dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum*) « doivent être écartés du clergé », mais à condition que les faits soient établis par des documents officiels et non par de simples rumeurs (*ex actis publicis... non verbis nudis*), et une autre phrase récuse formellement les accusateurs qui présentent des témoins subornés ; quant aux ordinations faites par les traditeurs, elles sont valables, si l'on n'a rien à reprocher à ceux qui les ont reçues. Le canon 8 abroge l'usage africain de rebaptiser les hérétiques convertis, à condition que le premier baptême ait été administré au nom de la Trinité : cette prescription, qui mettait fin à l'ancienne dissidence du III^e siècle⁴, n'était pas sans rapport avec l'affaire donatiste, car cette « loi » propre aux Africains recouvrait plus ou moins nettement l'idée que les sacrements n'étaient pas valables, s'ils étaient conférés par des indignes (hérétiques ou pécheurs). La validité des ordinations des pécheurs, proclamée au canon 13, impliquait nécessairement la reconnaissance de la validité des baptêmes hérétiques, mais les schismatiques trouvèrent là une arme nouvelle pour se prétendre les véritables héritiers de la tradition ecclésiastique africaine.

Pour la deuxième fois en tout cas, un concile « transmarin » a nettement réglé le litige carthaginois : les Donatistes, devant l'une et l'autre assemblées, ont été formellement condamnés. Sur le terrain ecclésiastique, l'affaire doit être considérée comme terminée.

§ 3. — La condamnation impériale.

L'ATTITUDE DE CONSTANTIN L'empereur avait été à l'origine du concile de Rome et du concile d'Arles ; il devait, semble-t-il, se constituer le « bras séculier » de l'Église. En réalité

documents conciliaires ; malgré l'argumentation de SEECK (*Urkundenfälschungen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXX, 1909, p. 217), qui propose 316, on peut la conserver : cf. L. DUCHESNE, *Le dossier du donatisme*, p. 640-644.

(1) Lettre impériale *Iam quidem* au vicaire Aclafius (OPTAT, *Append.*, n° 3). SCHROERS, *art. cité*, p. 433-436, propose plusieurs corrections judicieuses au texte de cette lettre. Cf. aussi N. H. BAYNES, *Optatus*, dans *Journal of theological studies*, t. XXV, 1924, p. 37-44, et t. XXVI, 1925, p. 404-406 ; C. H. TURNER, *Adversaria critica : Notes on the antidonatist dossier and on Optatus, books I-II*, *ibid.*, t. XXVII, 1926, p. 283-296 ; K. MUELLER, *Kleinere Beiträge zur alten Kirchengeschichte*. XII. *Zu den Erlassen Konstantins an Aclafius in den Anfängen des donatistischen Streites*, dans *Zeitschrift für die neutestamentl. Wissenschaft*, t. XXIV, 1925, p. 278-292.

(2) OPTAT, *Append.*, n° 4.

(3) L'origine de quelques autres canons peut aussi être cherchée dans les affaires d'Afrique : le canon 14 sur les calomnieux, les canons 17, 2 et 21 sur l'interdiction des empiétements d'évêques ou de clercs sur le territoire d'autrui (*supra*, p. 38).

(4) Cf. t. II, p. 199 et suiv., 415-416.

les principes engagés ne l'intéressent point : il ne songe qu'à l'ordre troublé. Mais précisément les sentences ecclésiastiques ne l'ont pas rétabli, car les condamnés ne sont pas disposés à s'incliner devant le jugement rendu : le concile d'Arles a donc échoué à ses yeux ; il renvoie les évêques par « une lettre maussade et découragée »¹. Fêré de son autorité et croyant obtenir la soumission des schismatiques, il ne repousse pas l'appel que ceux-ci lui adressent et annonce son intention de juger lui-même l'affaire à Rome en présence des parties.

LES PROJETS DE 315 Les événements politiques retardèrent l'exécution de ce projet : à l'automne 314, c'est la guerre contre Licinius, et Constantin reste en Macédoine ou sur le Danube jusqu'au milieu de l'année suivante. Quand il peut revenir à Rome, en juillet 315, il y convoque Cécilien et Donat² ; il ordonne également le transfert du donatiste Ingentius, convaincu de faux dans le procès de Félix d'Aptonge et emprisonné depuis 314³ : bref, tous les accusés vont comparaître devant le tribunal impérial. Mais en fait — dérobade ou manque de temps ? — les invités ne furent pas au rendez-vous. C'est à Milan que Constantin les reçut en octobre. Au lieu de les juger, il conçut alors un projet singulier, qui nous éclaire sur sa psychologie et sur les buts de sa politique religieuse : à la suggestion, nous dit-on, du maître des offices Philoumenos, il interne Donat et Cécilien à Brescia, et, pendant ce temps, envoie en Afrique les évêques Eunome et Olympe pour rétablir l'unité en installant un nouveau pasteur sur le siège de Carthage⁴.

LA MISSION D'EUNOME ET OLYMPE C'était faire peu de cas de la chose jugée : on sacrifiait la vérité et l'équité à l'idée, purement politique, voire policière, de l'ordre matériel.

(1) Lettre *Aeterna* (OPTAT, *Append.*, n° 5). Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 348-349, qui suppose, sans motif, un assez long délai entre la tenue du concile et cette lettre, laquelle ne serait « parvenue aux évêques que dans les derniers jours de l'année » 314. Elle est plus vraisemblablement de l'été, le concile s'étant séparé au reçu de cette missive. — Son authenticité, comme celle de la Lettre *Iam quidem*, est contestée, à tort, non seulement par SEECK (*art. cités, supra*, p. 9), mais aussi par BATIFFOL, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, t. IV, 1914, p. 284-287.

(2) Lettre *Ante paucos* (OPTAT, *Append.*, n° 6). La date est certainement antérieure de peu à l'arrivée de Constantin à Rome (21 juillet 315).

(3) Lettre *Aelianus praedecessor* (saint AUGUSTIN, *Epist.*, lxxxviii, 4 ; *contra Cresconium*, III, 70, 81). MONCEAUX (*op. cit.*, t. IV, p. 202 et 221) la date du début de 315 ; SEECK (*Regesten*, p. 151), de septembre 315 : elle est certainement postérieure au 26 avril 315, date à laquelle Probianus n'est pas encore proconsul ; il nous semble qu'elle est antérieure au séjour romain de Constantin et contemporaine de la lettre *Ante paucos*.

(4) OPTAT, I, 26. La rétention des deux chefs de parti et la mission d'Eunome et Olympe ont été souvent datées de 317 (cf. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, p. 119 ; HÉFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. I, 1^{re} partie, p. 274). MONCEAUX (*op. cit.*, t. IV, p. 24 et 209) a bien montré qu'elles sont antérieures à la sentence de 316 ; il les situe à l'été 316, mais avoue que « le récit d'Optat, confus et peut-être altéré ou mutilé à cet endroit, ne fournit pas d'indication chronologique précise ». Nous pensons plutôt qu'elles s'expliquent beaucoup mieux à l'automne 315, au moment où Constantin est lui-même en Haute-Italie (SEECK, *Regesten*, p. 164) et avant les lettres au vicaire Celsus (Cf. *infra*, p. 49, n. 2 et 3).

Espoir chimérique du reste, car la mission des évêques dévia du but qui lui était assigné : non seulement ils ne réussirent pas à réconcilier les deux partis, mais, après enquête sérieuse et en présence de l'obstruction et des violences systématiques des Donatistes, ils n'hésitèrent pas à se prononcer en faveur de Cécilien. « Est catholique, jugèrent-ils, l'Eglise qui est répandue dans le monde entier », et par conséquent sont catholiques ceux qui sont en communion avec l'Eglise universelle ; du reste « la sentence rendue naguère par les dix-neuf évêques (du concile de Rome) ne peut être cassée »¹. Pendant ce temps Donat s'échappait ; bientôt Cécilien regagnait aussi Carthage. L'autorité impériale relâcha alors elle-même les quatre évêques donatistes, retenus en Gaule depuis deux ans². Tout était donc à reprendre à pied d'œuvre.

NOUVEAUX PROJETS Constantin, sans se décourager, ne renonce pas à juger lui-même, espérant qu'une sentence impériale serait acceptée de tous. Quand le vicaire d'Afrique, Domitius Celsus, lui adresse, au début de 316, un rapport alarmiste sur les progrès de l'agitation donatiste, il lui répond de Trèves qu'il compte passer la mer pour juger sur place l'interminable débat³.

LA SENTENCE IMPÉRIALE
(NOVEMBRE 316) Le projet de voyage en Afrique, s'il a été sérieusement conçu, ne put se réaliser : l'année 316 se passe en pérégrinations de Gaule en Italie et en Illyrie⁴. Mais, au cours de ces déplacements, l'empereur n'oubliait pas l'épineuse affaire, dont le règlement lui paraissait faire partie des devoirs de sa charge. Le 10 novembre 316, ayant examiné en personne tout le dossier, il communique au vicaire d'Afrique, Eumelius, sa sentence définitive et sans appel :

J'ai reconnu clairement que Cécilien est un homme d'une parfaite innocence, qui observe tous les devoirs de sa religion et la sert comme il convient. Il m'est apparu en toute évidence qu'on n'a pu relever dans sa conduite aucune faute, contrairement aux accusations portées contre lui en son absence par l'hypocrisie de ses adversaires⁵.

C'était trancher exactement de la même façon que les évêques Eunome

(1) OPTAT, I, 26. Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 210. On a relevé avec raison l'absence singulière de toute allusion au concile d'Arles (BATIFFOL, *La paix constantinienne...*, p. 297).

(2) Lettre des préfets du prétoire au vicaire Celsus (OPTAT, *Append.*, n° 8). On la date d'ordinaire du 28 avril 315 ; SIECK (Regesten, p. 142-143) a montré qu'il faut corriger en 27 février 316.

(3) Lettre *Perseverare* (OPTAT, *Append.*, n° 7). On la date d'ordinaire de la fin de 315 (MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 202) ; elle peut aussi bien être contemporaine de la lettre des préfets et, en tout cas, elle est antérieure à mars 316, date à laquelle Celsus est remplacé par Eumelius.

(4) Cf. SIECK, *Regesten*, p. 164-165.

(5) SAINT AUGUSTIN, *Contra Cresconium*, III, 71. Quoi qu'en disent MONCEAUX (*op. cit.*, t. IV, p. 197 et 203) et BATIFFOL (*op. cit.*, p. 299), il n'y a aucune preuve que Cécilien et Donat fussent encore en présence de l'empereur ni que celui-ci fût alors à Milan, comme le fait remarquer BAYNES, *Constantine the great*, p. 80, dont nous suivons toute la chronologie.

et Olympe en 315, le concile d'Arles en 314, le tribunal romain en 313. On peut se demander si, pour aboutir à ce résultat, il était nécessaire de perdre trois ans et de remettre en question des jugements ecclésiastiques pleinement valables : puisque les évêques-enquêteurs ont simplement confirmé la sentence de Rome, il eût été plus sage de s'en tenir à elle, sans accueillir les appels ou les récriminations des condamnés¹.

LA PERSÉCUTION Maintenant qu'il a lui-même prononcé, Constantin n'admet plus aucune contradiction ni aucune tergiversation. Une loi « très sévère » condamne les donatistes à l'exil avec confiscation ; les églises qu'ils occupent devront leur être enlevées et rendues aux catholiques². Cette tardive répression devait se heurter à une intraitable résistance : si quelques égarés de bonne foi s'étaient soumis après le concile d'Arles³, les schismatiques avaient, dans l'ensemble, gagné en nombre et en fanatisme. Les prolongements d'instances judiciaires les avaient enhardis ; la sentence finale les exaspéra. Pour essayer d'en venir à bout, le vicaire Léonce et le comte militaire Ursace ne reculèrent pas devant une véritable persécution : à Carthage, le 12 mars 317, les trois basiliques donatistes ne furent occupées qu'au prix d'atroces massacres, et les soldats se livrèrent à toutes sortes de violences ; partout, en Proconsulaire et en Numidie, se répétèrent des scènes semblables : pillages, meurtres d'évêques, outrages aux vierges⁴.

A côté de la lutte à main armée se poursuivaient les polémiques procédurières où excellaient les Donatistes : libelles diffamatoires, dénonciations anonymes affluaient aux bureaux des fonctionnaires, si bien que l'empereur dut intervenir pour défendre d'en tenir compte et prescrire d'en châtier les auteurs⁵.

(1) F. MARTROYE, dans son article *La répression du donatisme* (cité *supra*, p. 41, n. 1), essaie de démontrer que Constantin n'a pas accepté de juger en appel la cause tranchée par les conciles : la sentence de 316 porterait uniquement sur le caractère calomnieux des affirmations des Donatistes (*loc. cit.*, p. 42-43), l'empereur se serait donc « borné à l'exercice régulier de son pouvoir judiciaire » (*ibid.*, p. 60). Cette interprétation n'a été acceptée ni par BARRIÉROL (*op. cit.*, p. 300, n. 2), ni par BAYNES (*op. cit.*, p. 30).

(2) Cette loi n'est pas conservée, mais un texte de Gratien (*Cod. Théod.*, XVI, vi, 2) s'y réfère, et on en reconstitue le contenu par des allusions de saint Augustin : cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 26 et 197-198. Martroye nie l'existence de cette loi : selon lui il n'y a eu qu'« un decretum, décision de l'autorité judiciaire de l'empereur, et non un acte de son pouvoir législatif » (*loc. cit.*, p. 48) ; les Donatistes seraient frappés comme calomnieux, ce qui comportait la *deportatio* ou la *relegatio* (*ibid.*, p. 38-41) ; la confiscation des basiliques s'expliquerait juridiquement par le fait que, la personnalité civile n'étant pas reconnue aux communautés dissidentes, leurs lieux de culte étaient donc propriété personnelle de leurs chefs, eux-mêmes punis de confiscation (*ibid.*, p. 51-53). Cet ingénieux système minimise à l'excès la condamnation du donatisme.

(3) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 23.

(4) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 26-47 et 469-471 ; t. V, p. 60-69 et 137-138. Les désordres de Carthage sont connus par la *Passio Donati* (P. L., VIII, 752-758), consacrée à la mémoire du meurtre de l'évêque d'Advocata (« *Sermo Donati de passione episcopi advocatensis* », selon la restitution de Monceaux).

(5) Lois du 29 mars 319 et du 4 décembre 320 au vicaire Verinus contre les *famosi libelli* (*Cod. Théod.*, IX, xxxiv, 1 et 3) : cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 28 et 198-199. La loi du *Cod. Théod.*, IX, xxxiv, 2, au proconsul Aelianus, datée du 25 février 320, doit être reportée, non en 313 comme le veut Martroye (*loc. cit.*, p. 58-60), mais en 315 (SERRA, *Regesten*, p. 60).

LE PROCÈS DE SILVAIN
DE CONSTANTINE (320)

La situation était sans issue. Les violences dont ils étaient victimes conféraient aux schismatiques l'auréole du martyr ; la secte n'en était pas moins affaiblie matériellement par la disparition de beaucoup de ses défenseurs les plus intrépides et moralement par des scandales, comme celui qui éclata en 320 à Constantine. L'évêque donatiste, Silvain, y fut accusé par son diacre, Nondinaire, d'avoir faibli dans la persécution de Dioclétien, de s'être fait sacrer par des traditeurs, d'avoir commis des larcins et des trafics éhontés. Le gouverneur de Numidie, Zénophile, instruisit l'affaire et, après avoir reconnu la véracité de toutes les accusations, condamna à l'exil ce singulier prélat ¹.

Ce procès dépassait le cas particulier de Silvain ; le donatisme tout entier recevait là « un coup terrible. L'un de ses chefs, un de ses premiers adeptes, était convaincu de lâcheté, de vénalité, de vol, et ce chef avait eu des complices en Numidie comme à Carthage. Le coup atteignait la secte jusque dans son principe. L'Église schismatique s'était constituée pour se séparer de prétendus traditeurs, et elle-même avait été fondée par des traditeurs authentiques. L'élection de son premier primat, Majorin, avait été obtenue par l'intrigue à prix d'argent, et ce premier primat avait été ordonné par des évêques traîtres à leur foi, voleurs et vendus » ². Plus tard, les Donatistes prétendirent que Silvain n'avait été condamné que pour avoir bravé le gouverneur de Numidie et le comte militaire ³, de même qu'ils attribuèrent à l'influence de leur ennemi Ossius la sentence de Constantin ⁴.

L'ÉDIT DE TOLÉRANCE (321)

De fait, ils durent se rendre compte de la désastreuse impression que produisit cette affaire, car nous les voyons à ce moment précis se tourner vers l'empereur pour demander grâce ⁵. Malgré le ton rageur de leur supplique, Constantin fit droit à leur requête ; il emploie à leur égard des termes singulièrement méprisants, mais en somme il leur accorde ce qu'ils désiraient : la liberté de conscience et de culte. Sa lettre du 5 mai 321 au vicaire d'Afrique, Vérin, est un véritable édit de tolérance ⁶.

CONSTANTIN ET LE DONATISME

La crise donatiste n'est pas close par ce geste. Mais, si l'unité n'a pu être rétablie, la paix règne désormais, au moins en apparence. C'est ce

(1) Les *Gesta apud Zenophilum* sont conservés dans l'*Appendice* d'Optat. Cf. l'analyse très étendue de MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 228-239, qui établit la date du 8 décembre 320.

(2) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 237.

(3) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 230.

(4) Cf. *ibid.*, p. 25.

(5) Début de 321. Le texte n'est pas conservé ; son contenu est connu par saint Augustin et les documents de son temps : cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 29 et 208.

(6) On ne la connaît aussi qu'indirectement : cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 29 et 198.

que désirait Constantin, qui, à cette date de 321, est en conflit avec son collègue Licinius et ne veut pas, pendant la guerre qui va éclater, laisser derrière lui des troubles en Occident ni mériter dans l'Orient chrétien une réputation de persécuteur. Aussi le voyons-nous, par un piquant retour des choses, prêcher aux évêques catholiques la patience et la modération en face des violences de leurs adversaires¹. Il est manifestement las de cette interminable affaire ; il se résigne à n'y donner aucune solution, à condition que nul ne trouble l'ordre public. C'est bien la recherche de la paix qui l'a animé tout au long de cette crise ; par là s'expliquent les prétendues contradictions de sa politique africaine. « Politique imprudente, incohérente, stérile », a-t-on dit². L'incohérence n'est qu'apparente ; car, à travers toutes ses incertitudes, ses tâtonnements, ses changements de projets, se discerne la même pensée : rétablir l'unité rompue, et, à défaut d'unité, la paix des esprits ou du moins l'ordre dans la rue. Arbitrage, jugement ecclésiastique, enquête épiscopale, sentence impériale, contrainte policière, ces diverses solutions, successivement envisagées et ordonnées, se subordonnent toutes à la même fin : apaiser une contestation. Quand, de guerre lasse, l'empereur renonce à toute intervention, c'est encore « dans le bien de la paix ». Mais, si cohérente qu'elle ait été au fond, cette politique s'est avérée souverainement maladroite et inefficace. En accueillant constamment les protestations des révoltés et en soumettant leur cause à de nouvelles juridictions, Constantin a contribué à éterniser cette crise lamentable. En fin de compte, quand il s'est décidé à sévir, il était peut-être trop tard ; en tout cas, la répression brutale, si elle a gêné quelque temps la vie de la secte, s'est arrêtée trop tôt pour obtenir un succès décisif, et elle n'a pas fait aimer dans l'opinion africaine, volontiers frondeuse, la cause des catholiques. En outre, en s'épuisant à la poursuite d'un chimérique compromis, en se complaisant dans l'espérance d'une improbable soumission, le prince a ruiné l'autorité des conciles qui s'étaient nettement prononcés ; par ce mépris inconscient de l'autonomie ecclésiastique, comme par les violences souvent odieuses qu'il a ordonnées contre les Donatistes, il a gravement desservi l'Église, dont il venait de s'instituer le bienfaiteur.

(1) Lettre *Quod fides* aux évêques catholiques, en 322 (OPTAT, *Append.*, n° 9). Pour les autres textes constantiniens relatifs au donatisme (après 324), cf. *infra*, p. 206, n. 2 et 3.

(2) PIGANIOL, *L'empereur Constantin*, p. 105.

CHAPITRE III

LA VICTOIRE DE L'ÉGLISE ¹

Tandis que les églises d'Occident jouissaient de la « paix constantinienne » — fâcheusement troublée dans les provinces africaines par le schisme donatiste — les églises d'Orient, à peine remises des terribles secousses où les avait plongées pendant dix ans la grande persécution, voyaient le maître de ces contrées, l'empereur Licinius, passer peu à peu d'une tolérance favorable à une hostilité hypocrite. Il fallut qu'en 324 Constantin, arrivant vainqueur en Orient, s'y comportât en libérateur. On a dit parfois que 324 répétait 312 ou même l'amplifiait ; et il est bien vrai que le conflit décisif qui met aux prises Constantin et Licinius est une véritable « guerre de religion », ce que n'avait nullement été la campagne d'Italie où Maxence a péri. Mais il faudra constater que Constantin n'aborde pas alors une nouvelle politique religieuse ni une nouvelle étape de sa conversion. C'est avec la même psychologie qu'il va appliquer la politique élaborée douze ans plus tôt. Il témoignera cependant d'une plus grande liberté d'allures, maintenant qu'il est le maître unique de l'Empire, pour exécuter son programme et faire pénétrer l'idée chrétienne dans la législation romaine. C'est alors que se fondera véritablement l'Empire chrétien.

§ 1. — L'Orient chrétien sous Licinius.

LA RESTAURATION CHRÉTIENNE EN 313

La victoire de Licinius en 313 avait paru inaugurer définitivement en Orient la paix de l'Église. Après tant de souffrances et, depuis deux ans, de tracasseries sournoises, les chrétiens pouvaient respirer. A l'intérieur des communautés chrétiennes, une œuvre de restauration s'imposait. Outre les restitutions

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Les sources sont les mêmes que pour le chapitre I. Aux livres et articles cités en tête du chapitre I, ajouter : F. GERRES, *Kritische Untersuchungen über die licinianische Christenverfolgung*, Iéna, 1875 ; Chr. ANTONIADES, *Kaiser Licinius*, Munich, 1884 ; A. HILGENFELD, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XIX, 1876, p. 159-167, et t. XXVIII, 1885, p. 508 ; F. GERRES, *Die Religionspolitik des Kaisers Licinius*, dans *Philologus*, t. LXXII, 1913, p. 250-262 ; L. BRÉHIER, *Constantin et la fondation de Constantinople*, dans *Revue Historique*, t. CXIX, 1915, p. 241-272 ; L. BRÉHIER et P. BATIFFOL, *Les survivances du culte impérial romain*, Paris, 1920 ; F. DÖLGER, *Die Taufe Konstantins und ihre Probleme*, dans *Konstantin d. gr. und seine Zeit*, 1913, p. 377-447.

prévues par le rescrit de Nicomédie, des constructions d'édifices se montrèrent à la fois nécessaires et possibles. « Alors, écrit Eusèbe, les églises restaurées sortaient du sol par la grâce du Dieu tout-puissant ¹... On voyait les temples se relever à nouveau de leurs ruines » ². Après la tourmente, c'est une vie intense qui anime toutes les églises : « ce furent, dans les villes, des fêtes de dédicaces, des consécration d'oratoires nouvellement bâtis, des assemblées d'évêques tenues à cette occasion, des concours de populations lointaines venues de partout... » ³. De ces cérémonies magnifiques, celle qui se déroula à Tyr nous a été décrite par Eusèbe lui-même qui « y prononça un grand discours d'apparat » et qui, « pour n'en pas priver la postérité, l'inséra dans la dernière édition de son *Histoire ecclésiastique* » ⁴. Avec beaucoup de phraséologie et les développements verbeux d'un symbolisme alambiqué, on trouve dans ce sermon célèbre les accents enthousiastes d'un chant de triomphe : il représente donc un intéressant témoignage sur ces chrétientés de Syrie au lendemain de la persécution. C'est la même fierté que l'on retrouve dans l'épithaphe de l'évêque de Laodicée de Phrygie, Eugène, qui déclare avoir « rebâti l'église de fond en comble » avec beaucoup d'embellissements ⁵.

CONCILES D'ANCYRE
ET DE NÉOCÉSARÉE

Restauration de la vie chrétienne, non moins que des édifices ; c'est ce dont témoignent d'autres documents : les canons des conciles d'Ancyre et de Néocésarée. Les « assemblées d'évêques » durent être nombreuses alors, comme l'indique Eusèbe, et surtout dans cette Asie Mineure, déjà si profondément christianisée. Pour deux d'entre elles, tenues dans les chefs-lieux de la Galatie et du Pont polémoniaque, l'une et l'autre probablement sous la présidence de Vitalis d'Antioche, nous avons conservé la liste des participants et le texte des canons votés ⁶. Au concile d'Ancyre, célébré sans doute dès 314 ⁷, siégèrent dix-huit évêques venus de presque toutes les provinces asiatiques ⁸. Des vingt-cinq canons qui y furent adop-

(1) EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IX, xi, 1.

(2) *Ibid.*, X, ii, 1.

(3) *Ibid.*, X, iii, 1.

(4) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 67. — Le texte du discours est dans *Hist. eccl.*, X, ix, 2-72. — A. HARNACK (*Chronologie der altkirchlichen Literatur*, t. II, p. 108) date cette cérémonie de 314 ; mais il vaut mieux, avec SCHWARTZ (*Eusebius Werke*, t. II, p. L et suiv.), la dater de 316 ou 317, car Eusèbe, qui était évêque lors de la dédicace, ne l'était pas encore au moment du concile d'Ancyre, en 314.

(5) Inscription découverte en 1908, publiée par M. CALDER dans *Klio*, t. X, 1910, p. 233 : cf. P. BATIFFOL, *L'épithaphe d'Eugène, évêque de Laodicée*, dans *Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. I, 1911, p. 25-34 (avec bibliographie).

(6) Sur les conciles d'Ancyre et de Néocésarée, cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 298-301 ; HEFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. I, 1^{re} partie, p. 298-334.

(7) Il faut admettre le lendemain immédiat de la persécution, car beaucoup de canons se rapportent aux *lapsi*.

(8) En particulier, les métropolitains de Galatie, Pisidie, Pamphylie, Phrygie, Bithynie, Diospont, Pont polémoniaque, Cappadoce, Cilicie, Célé-Syrie, Palestine ; en outre, six de leurs suffragants et un évêque arménien (cf. HEFELÉ-LECLERCQ, *loc. cit.*).

tés, les neuf premiers règlent le cas des *lapsi* qui viendraient à résipiscence : d'après la gravité de leur chute, divers degrés de pénitence (de deux à dix ans) sont prévus pour eux ¹ ; ceux qui étaient engagés dans le sacerdoce seront privés de leur fonction à l'église ². D'autres canons établissent également un tarif pénitentiel pour plusieurs catégories de péchés : adultère ³, prostitution, infanticide, avortement ⁴, bestialité ⁵, meurtre ⁶, magie ⁷. D'autres enfin réglementent quelques cas particuliers de la vie cléricale ⁸.

Ce sont des affaires analogues que régla, quelques années après, le concile de Néocésarée, où se rassemblèrent dix-sept évêques, dont dix avaient siégé déjà à Ancyre ⁹ : on prévoit encore de longues pénitences pour les pécheurs ¹⁰ ; on énonce divers empêchements à la prêtrise ¹¹ ou divers motifs d'exclusion du sacerdoce ¹² ; on pose quelques règles concernant la hiérarchie cléricale ¹³.

Ces réunions épiscopales, d'abord tenues librement, furent bientôt gênées par un revirement de l'autorité impériale. Licinius, que les prédi-

(1) Absolution pour les confesseurs, dont les souffrances ont racheté une chute antérieure (can. 3) ; deux ans de pénitence pour ceux qui ont fait semblant de participer aux banquets de sacrifices (can. 7) ; trois ou quatre ans pour ceux qui y ont assisté par contrainte (can. 5) ; six ans pour ceux qui y ont assisté délibérément (can. 4) ou qui ont sacrifié par crainte (can. 6) et pour les relaps par contrainte (can. 8) ; dix ans pour ceux qui n'avaient aucune excuse (can. 9). Les années de pénitence sont subdivisées en diverses catégories (*audientes, substrati, consistentes...*).

(2) Can. 1 (prêtres) et 2 (diacres).

(3) Dix ans de pénitence (can. 20). Même peine pour le cas d'un homme qui a violé la sœur de sa fiancée (can. 25). On prescrit également de rendre à leurs fiancés les jeunes filles victimes d'un rapt (can. 11).

(4) Dix ans de pénitence aussi pour ces trois crimes (can. 21).

(5) Pénitence de quinze ans, trente ans ou perpétuelle selon les cas (can. 16 et 17).

(6) Pénitence de cinq ans ou perpétuelle, selon qu'il n'y a pas eu ou qu'il y a eu préméditation (can. 22 et 23).

(7) Pénitence de cinq ans (can. 24).

(8) On pourra élever au sacerdoce des hommes qui auraient apostasié pendant leur catéchuménat (can. 12) ; les diacres ont le droit de choisir, lors de leur élection, entre le célibat et le mariage (can. 10) ; les clercs n'ont pas le droit de vendre des biens ecclésiastiques pendant la vacance du siège épiscopal (can. 15) ; des évêques chassés de leur siège par le peuple peuvent exercer ailleurs les fonctions sacerdotales, mais non usurper un autre siège (can. 18) ; les chorévêques n'ont pas le droit d'ordonner sans mandat de leur évêque (can. 13). Le can. 19 s'élève contre les agapètes et condamne la rupture du vœu de virginité ; le can. 14 vise — de façon peu claire — les prêtres qui s'abstiennent de viande. — Sur les chorévêques et, en général, l'organisation ecclésiastique en Asie Mineure au début du IV^e siècle, cf. t. II, p. 396 et tout le chapitre XVI.

(9) Les métropolitains de Pont polémoniaque, Diospont, Cappadoce, Cilicie, Célé-Syrie et plusieurs évêques galates, ciliciens, syriens et palestiniens, ainsi que l'évêque arménien déjà présent à Ancyre. La date n'est pas connue : elle semble postérieure à celle du précédent, car il n'est plus question des *lapsi* ; elle est antérieure à la mort de Vitalis d'Antioche, survenue sans doute en 319 (cf. HEFFELÉ-LECLERCQ, *loc. cit.*).

(10) En particulier les « digames », c'est-à-dire ceux qui ont été mariés en secondes nocces (can. 2, 3 et 7) ; les catéchumènes pécheurs seront rétrogradés (can. 5) ; mais les péchés de pensée ne sont pas permis (can. 4). On autorise le baptême des femmes enceintes (can. 6).

(11) Ne peuvent être ordonnés prêtres ceux qui ont différé le baptême jusqu'à une maladie grave (can. 12), ni le mari d'une adultère (can. 8). L'âge minimum de la prêtrise est fixé à 30 ans (can. 11).

(12) En particulier la fornication et même le mariage (can. 1 et 9). Si la fornication est antérieure à l'ordination, elle entraîne, quand elle est découverte, la suspension des fonctions dans l'église pour les prêtres (can. 9) et aussi pour les diacres (can. 10).

(13) Le nombre des diacres est limité à sept par ville (can. 15). Les prêtres des campagnes ne doivent pas célébrer dans la ville (can. 13) ; mais les chorévêques en ont le droit (can. 14).

cateurs et les apologistes saluaient au début comme un libérateur, se changea peu à peu en persécuteur. Cette évolution peut aisément être expliquée.

L'EMPEREUR LICINIUS : SA POLITIQUE RELIGIEUSE Licinius, à la différence de Constantin, n'a jamais esquissé une conversion personnelle à la foi chrétienne. On l'a vu simplement, en 313, promulguer des mesures favorables à l'Église, qui ne peuvent guère s'expliquer que par des raisons politiques¹ ; et il est à remarquer que ses décisions sont prises plus tard et vont moins loin que celles de Constantin². On a donc le droit de supposer qu'elles lui ont été suggérées par son collègue : le texte de la prière monothéiste, chantée par ses soldats dans la campagne de Thrace³, aussi bien que l'inspiration du rescrit de Nicomédie doivent provenir de l'entrevue de Milan de février 313. Licinius a accepté et loyalement appliqué au début le programme constantinien qui a donné à l'Église la paix et la liberté, mais il faut noter que, malgré l'importance de l'opinion chrétienne dans ses États, il n'est pas allé au delà de ses positions initiales⁴. On ne le voit pas accorder au clergé des exemptions ni s'intéresser personnellement aux affaires intérieures de l'Église : au moment même où Constantin fait des largesses aux églises d'Afrique et de Rome, c'est à leurs frais que les évêques d'Orient rebâtissent et décorent leurs basiliques agrandies ; la même année que le concile impérial d'Arles, celui d'Ancyre se tient sans l'intervention du prince.

Quelques années plus tard, vers 320, cette indifférence a fait place à une franche hostilité. C'est la date à laquelle s'esquisse la rupture avec

(1) A savoir : le désir de satisfaire Constantin, dont l'appui lui est nécessaire, et le désir de gagner l'opinion chrétienne, déjà fort importante en Orient ; nous partageons sur ce dernier point les vues de H. GRÉGOIRE, *art. cité* en tête du chapitre I. Sur le personnage de Licinius, cf. SÆCK, *Geschichte des Untergangs*, t. I, 2^e éd., p. 165 et 174 ; SÆCK, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, t. I, p. 145-146 et 156-157, et les travaux cités au début de ce chapitre.

(2) Si l'on écarte l'hypothèse de H. GRÉGOIRE (*art. cité*, p. 245 et suiv.) sur la part de Licinius dans l'édit de 311 (cf. t. II, p. 475), on ne peut citer à son actif que la diffusion de la prière monothéiste (cf. note suivante) et la signature du rescrit de Nicomédie (cf. *supra*, p. 21) : l'une et l'autre du printemps 313. Or Constantin a agi en faveur des chrétiens dès novembre 312 et janvier 313 (cf. *supra*, p. 19-20) et nous avons vu tout ce qu'il a ajouté par la suite à ses premières décisions (exemptions, dons, faveurs, etc.).

(3) Lactance rapporte (*De mortibus persecutorum*, XLVI, 6) que, la veille de la bataille de Tzirallum, un ange apparut à Licinius pendant son sommeil et lui promit la victoire s'il faisait réciter à ses soldats une prière au Dieu suprême. Eusèbe donne aussi ce texte (*De vita Constantini*, IV, 20), mais comme une prière que Constantin aurait fait réciter aux catéchumènes de son armée. De fait cette brève litanie où est invoquée le *summus sanctus deus* est tout à fait de la même inspiration que la littérature monothéiste un peu équivoque où Constantin s'est complu aux alentours de 313 (cf. *supra*, p. 32) ; et de plus elle a manifestement été mise primitivement dans la bouche des empereurs (cf. : *...imperium nostrum tibi commendamus*). Nous sommes donc ramenés à l'entrevue de Milan de 313. — Notre position au sujet de Licinius est la même que celle de E. SÆCK, dans *The catholic historical review*, t. XXI, 1935, p. 131-132.

(4) S'il destitue et met à mort des fonctionnaires persécuteurs, tel le ministre Pouketios, le préfet d'Égypte Culcien, le gouverneur de Syrie Théotekne, on peut penser que c'est leur fidélité au « tyran » Maximin, plutôt que leur zèle antichrétien, qui leur a mérité ce sort, contrairement à ce que croit Eusèbe (*Hist. eccl.*, IX, XI, 3-6). De même pour l'exécution des prêtres de Zeus à Antioche (*ibid.*, IX, XI, 1).

Constantin qui, ravivant le premier conflit de 314, mènera à la guerre décisive de 324. Il est impossible de ne pas mettre ces deux faits en liaison¹ : tant que l'accord subsiste avec son collègue d'Occident, Licinius a maintenu la politique convenue en 313 ; dès que la brouille se dessine, il se montre adversaire de la foi chrétienne. Veut-on expliquer cette volte-face par le désir de gagner les païens d'Occident, en réplique à la politique chrétienne de Constantin, lui-même désireux de rallier à sa cause les églises d'Orient² ? Cela paraît peu probable : jusqu'au bout Licinius, demeuré sur la défensive, n'a pas eu de visées sur l'Occident. On verra plus simplement dans son attitude l'inquiétude d'un politique, naturellement soupçonneux, qui, ne se sentant plus tenu de ménager son rival, ne dissimule pas sa méfiance à l'égard d'une puissance spirituelle, dont l'organisation, la hiérarchie et l'activité renouvelée lui semblent une menace pour l'autorité de l'État.

LA PERSÉCUTION DE 320 Le résultat fut ce qu'on appelle — avec quelque exagération peut-être — la persécution de Licinius. L'empereur multiplie les tracasseries contre le clergé et contre les fonctionnaires, destinées à empêcher les « empiétements » de l'Église et à sauvegarder l'indépendance de l'État. Les réunions d'évêques — si nombreuses, on l'a vu, dans les années qui suivent 313 — furent interdites³. Sous prétexte de moralité, on défendit de tenir des assemblées chrétiennes mixtes ou en local clos : le culte devait se célébrer en plein air, hors des villes, séparément pour les hommes et pour les femmes ; on prévoyait même un clergé purement féminin pour enseigner les fidèles de ce sexe⁴ ! Sous couleur de respecter les décisions de la justice impériale, le clergé n'eut plus accès dans les prisons pour visiter ou assister les prévenus et les condamnés. Il y eut aussi des ordonnances sur les mariages et les obsèques, inspirées sans doute des mêmes méfiances⁵.

A ces règlements de police Licinius ajouta une entreprise d'épuration : les chrétiens furent éliminés de la cour et de l'administration centrale ; puis l'on imposa à tous les fonctionnaires l'obligation de sacrifier⁶. Cela suffit pour déterminer bien des apostasies, puisqu'il fallut légiférer ensuite

(1) Eusèbe, qui est notre principale source sur la persécution de Licinius, ne donne aucune précision chronologique. Mais saint Jérôme, dans sa *Chronique*, la situe en l'année 2337 d'Abraham (édit. FOTHERINGHAM, p. 312), soit en 320. SEECK, qui la date — à tort — de 321, a réfuté les auteurs qui la faisaient commencer dès 315 (*Geschichte des Untergangs*, t. I, 2^e édit., p. 504-506). Quant à la rupture des deux empereurs, son premier indice est la nomination de deux consuls occidentaux pour 320 ; elle se situe ainsi à la fin de 319. La politique persécutrice de Licinius a donc toutes les apparences d'une réplique immédiate.

(2) C'est la thèse d'H. GRÉGOIRE (*art. cit.*, p. 265). Sur la législation chrétienne de Constantin vers 320, cf. *infra*, p. 61-62.

(3) EUSÈBE, *De vita Constantini*, I, 51 (cf. *ibid.*, II, 66).

(4) *Ibid.*, I, 53.

(5) *Ibid.*, I, 54 ; *Hist. eccl.*, X, VIII, 11-12.

(6) EUSÈBE, *De vita Constantini*, I, 52, 54 ; *Hist. eccl.*, X, VIII, 10. D'après ces textes, il semblerait que la persécution a gagné l'armée ; BATIFFOL (*La paix constantinienne*, p. 264) et BAYNES (*op. cit.*, p. 80-82) estiment qu'elle s'est limitée à la *militia* civile.

sur ces *lapsi* ¹. Beaucoup naturellement résistèrent : les fonctionnaires avaient la ressource de démissionner ² ; les évêques ne pouvaient que désobéir, et plusieurs furent poursuivis. Le zèle des fonctionnaires provinciaux, soucieux de se faire bien voir du prince, aggrava encore la situation : il y eut des destructions d'églises, des arrestations, des confiscations, des condamnations aux mines, des supplices, des exécutions (comme celle de Basile d'Amasie, métropolitain de Diospont) ³. Aucune des traditions hagiographiques qui nous donnent des précisions sur les victimes de cette persécution n'est assez sûre pour être utilisée ici ⁴ ; il est certain, en tout cas, que la mauvaise volonté un peu sournoise de l'empereur et les initiatives de ses représentants causèrent à l'Église toutes sortes de difficultés et suscitérent de nouveaux martyrs, surtout en Asie Mineure orientale.

CHUTE DE LICINIUS Dans ces conditions, la guerre de 324 a toutes les allures d'une guerre de religion. Constantin s'est posé nettement en défenseur du christianisme : une loi de 323 interdit aux fonctionnaires d'obliger les chrétiens à sacrifier ⁵, ce qui semble une réplique directe aux prescriptions de Licinius. Aussi son ambition de conquérant de l'Orient paraît-elle aux chrétiens opprimés l'instrument providentiel de leur libération. On raconte que, au cours de la campagne, chacun des deux adversaires étalait sa dévotion envers l'objet de sa foi : l'armée de Constantin avançait sous la protection du *labarum* ; Licinius aurait multiplié les sacrifices et les rites magiques pour se concilier les vieilles divinités ⁶. Ce sont elles qui sont vaincues avec lui. Constantin, après avoir triomphé de son rival à deux reprises (juillet et septembre 324) ⁷, abroge dans ses nouvelles provinces toutes les mesures du « tyran » et apporte au monde pacifié le triomphe indiscuté de la Croix.

§ 2. — La législation chrétienne de Constantin.

LES ÉDITS DE 324 Dès la fin de 324, Constantin légifère et agit en faveur de l'Église ⁸ : ces actes et ces lois reflètent les mêmes pensées qui s'exprimaient onze ans plus tôt dans les lettres

(1) Concile de Nicée, canons 10 à 14, en particulier canon 11.

(2) Cf. l'exemple du notaire Auxence, le futur évêque de Mopsueste (PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, V, II).

(3) EUSÈBE, *Hist. eccl.*, X, VIII, 13-18 ; *De vita Constantini*, I, 52 ; II, 1-2.

(4) Le principal document est la Passion des quarante martyrs de Sébaste, en Petite-Arménie (GERHART, *Acta martyrum selecta*, p. 166-181) : la véracité de la narration est douteuse ; le testament des victimes (*ibid.*) a plus de chances d'être authentique (cf. N. BONWERSCH, *Das Testament der vierzig Märtyrer*, dans *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, t. I, 1, Leipzig, 1897).

(5) *Cod. Theod.*, XVI, II, 5 (25 mai 323).

(6) EUSÈBE, *Hist. eccl.*, X, IX ; *De vita Constantini*, II, 3-17.

(7) Sur cette date, cf. E. SREIN, *Geschichte*, t. I, p. 159, et *Konstantin gelangte 324 zur Alleinherrschaft*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXX, 1931, p. 177-185.

(8) Les textes dont il va être question sont connus par le *De vita Constantini* : sur leur authenticité, cf. *supra*, p. 17, n. 1.

et les rescrits des deux empereurs. Le premier de ces textes est une proclamation à tous ses nouveaux sujets, dont Eusèbe a conservé le texte affiché à Césarée pour les « provinciaux de Palestine »¹. Au milieu d'une phraséologie qui rappelle les développements apologétiques chers à Lactance, ce document contient essentiellement une réédition des prescriptions de 313 : liberté pour les chrétiens, restitution des biens ecclésiastiques sans indemnité. On a pu écrire que c'était un « édit de liquidation » qui mettait fin à toutes les souffrances endurées par les chrétiens d'Orient depuis plus de vingt ans². De fait, bien des précisions étaient solennellement apportées dans ce texte, qui dépasse à coup sûr la situation créée par les récents décrets de Licinius ; l'empereur y fait le procès général de la politique de persécution, loue le courage des confesseurs et ordonne avec force détails qu'on délivre les fidèles condamnés aux charges curiales, à la relégation, aux travaux publics, à la servitude, — qu'on remette l'héritage des martyrs à leurs parents ou, à défaut, à l'église du lieu, — qu'on rende gratuitement aux communautés chrétiennes leurs biens confisqués, terres, jardins, édifices, chapelles, cimetières...

Une autre lettre « aux Orientaux »³ précise, comme en 313 encore, que la liberté de conscience et de culte est également valable pour les païens. Cette déclaration libérale n'était peut-être pas inutile, dans l'atmosphère de revanche chrétienne qui suit la victoire de Constantin, pour éviter tout excès de zèle antipaïen ; mais il est remarquable que l'empereur l'ait entourée de diatribes particulièrement méprisantes à l'égard des persécuteurs et de l'erreur païenne en général⁴ : l'ancien dévot du Soleil n'hésite pas à stigmatiser les oracles d'Apollon, à proclamer bien haut sa foi envers le Maître de l'Univers et sa mission de prince chrétien⁵. Il est non moins remarquable qu'au programme officiel de liberté pour tous et d'égalité entre les deux religions se juxtaposent des actes de faveur toute particulière pour l'Église : c'est, dès le lendemain de la victoire, la promesse de fournir aux évêques l'argent, les terrains, les matériaux nécessaires à la construction de nouvelles églises⁶ ; c'est, l'année suivante, l'institution d'un véritable budget du culte chrétien, pourvu

(1) Lettre Ἡν μὲν ζῶσιν (EUSÈBE, *De vita Constantini*, II, 24-42).

(2) BAYNES, *op. cit.*, p. 17 et 82.

(3) Lettre Πάντα μὲν ὅσα (EUSÈBE, *De vita Constantini*, II, 48-60).

(4) BAYNES (*op. cit.*, p. 19) écrit qu'on ne trouve pas, dans les autres écrits de Constantin, un passage comparable à celui-là pour exprimer aussi vigoureusement son esprit de tolérance méprisante. Sur l'interprétation de cette διδασκαλίη, cf. SESAN, *Kirche und Staat*, p. 259 ; PRIGANOR, *L'empereur Constantin*, p. 147-148. Il n'est pas douteux, comme le fait remarquer celui-ci, qu'il faut faire leur part aux initiatives rédactionnelles des scribes chrétiens.

(5) C'est la même inspiration qu'on retrouvera dans la lettre au roi de Perse Sapor vers 336 (EUSÈBE, *De vita Constantini*, IV, 9-13) : cf. BAYNES, *op. cit.*, p. 27.

(6) Lettre Ἐως τοῦ πέρποντος χρόνου à Eusèbe de Césarée (*De vita Constantini*, II, 46). Tous les évêques d'Orient reçurent des lettres semblables, de l'aveu même d'Eusèbe, qui signale aussi les nouvelles basiliques de Nicomédie et d'Antioche (*ibid.*, III, 50).

d'importantes dotations foncières¹ ; ce sera, par la suite, l'édification, aux frais du Trésor, des sanctuaires de Terre sainte et des basiliques de Constantinople.

GÉNÉROSITÉS DE CONSTANTIN
EN PALESTINE

En Palestine, c'est la mère de Constantin, Hélène, et sa belle-mère, Eutropie, qui semblent s'être particulièrement intéressées aux fondations nouvelles, vers lesquelles commence alors le courant de pèlerinages qui durera de si longs siècles². A Jérusalem, l'évêque Macaire identifie le lieu de la Crucifixion et le tombeau du Christ et fait bâtir les constructions du Saint-Sépulcre ; la grotte de l'Ascension et, à Bethléem, celle de la Nativité, ainsi que les tombeaux des Patriarches à Hébron, sont entourés également de basiliques splendides³.

A CONSTANTINOPLE Dans la nouvelle capitale, fondée dès 324 et inaugurée en 330, l'empereur veilla personnellement à l'installation d'églises chrétiennes⁴ : outre la cathédrale d'Iréné, dédiée à la Paix, qui fut alors restaurée et agrandie, il fit élever dans le quartier occidental, près de l'enceinte, une magnifique basilique en l'honneur des saints apôtres, édifice cruciforme, revêtu d'une coupole de bronze, qui se dressait au milieu d'une cour à portiques. C'est là que fut placé le Mausolée impérial, à l'intérieur duquel douze cénotaphes de marbre entouraient le sarcophage où devait être inhumé le prince « isapostole »⁵.

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, V, v, 2-4 (cf. FIGANIOL, *op. cit.*, p. 207-208).

(2) Pèlerinages d'Hélène en 327-329 (*De vita Constantini*, III, 41-43), d'un Aquitain anonyme en 333 (*Itinerarium Burdigalense*, édité dans le *Corpus de Vienne*, t. XXXIX, 1898). Sur ce mouvement de pèlerinages, cf. *infra*, p. 364 et suiv.

(3) EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 25-28 (sur les constructions du Saint-Sépulcre) ; 29-32 (lettre de l'empereur à Macaire de Jérusalem sur ces constructions) ; 33-40 (description des constructions nouvelles) ; 41-43 (les édifices de Bethléem et les générosités d'Hélène) ; 51-53 (la basilique de Mambré, près d'Hébron). Cf. L. DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 78-83 ; A. VINCENT, *Jérusalem*, t. II ; F. NAU, *Les constructions palestiniennes dues à sainte Hélène*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. X, 1905, p. 162-188 ; A.-E. MADER, *La basilica costantiniana di Mambre presso Hebron...*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. VI, 1929, p. 249-312 et *La basilique costantinienne à l'intérieur du Haram*, dans *Revue biblique*, t. XXXIX, 1930, p. 115-117 ; A. VINCENT, *Basilique de la Nativité à Bethléem*, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1935, p. 350-361.

(4) EUSÈBE, *De vita Constantini*, IV, 58-60 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, XVI. — Il faut y ajouter la chapelle du Palais et plusieurs martyria (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, XLVIII). Cf. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 84-88 ; V. SCHULTZE, *Altchristliche Städte und Landschaften*, t. I. *Konstantinopel*, Leipzig, 1913. Sainte-Sophie ne sera construite que sous Constante.

D'après le texte d'Eusèbe et des déclarations de SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, II, III, et de saint AUGUSTIN, *De civitate Dei*, v, 25, on affirme souvent que Constantin a voulu faire de la Nouvelle Rome une ville nettement et officiellement chrétienne, à la place de la vieille capitale païenne. J. MAURICE (*Numismatique constantinienne*, t. II, p. LXXVI-LXXXII et 482-492) concède que les temples de l'ancienne Byzance ont été conservés et même augmentés après la dédicace de 324, mais il croit que l'inauguration de 330 marque, avec l'installation du prince, la fin de toute influence païenne à Constantinople. Il faut renoncer à ce point de vue, comme l'a montré L. BRÉNIER (*Constantin et la fondation de Constantinople*, p. 24 et 26) : « L'élément païen a tenu dans la fondation de Constantinople une place assez importante » ; « Constantinople ne commença à prendre l'aspect d'une ville chrétienne qu'au moment où le même changement se produisit dans tout l'empire ».

(5) Sur la prétention de Constantin à être honoré comme « égal aux apôtres » (ἰσαπόστολος), cf. N. H. BAYNES, *op. cit.*, p. 30 et 95.

Ainsi, dans tout l'Orient, Constantin multipliait envers l'Église les générosités dont il avait déjà donné tant d'exemples en Afrique et à Rome.

LOIS EN FAVEUR DU CLERGÉ Il ne s'agit en tout cela que du patrimoine matériel de l'Église. Celle-ci, enrichie par ces multiples donations et par les héritages qu'on l'autorise désormais à recevoir¹, risquait de devenir simplement l'obligée de son bienfaiteur. Mais Constantin ne s'est pas désintéressé non plus du rôle social qu'elle voulait jouer : les lois qu'il promulgue lui assignent une place officielle dans la société et presque dans l'État. Dès 318, il reconnaissait aux évêques une véritable juridiction² ; en 321 et 323, il étend les droits reconnus au clergé³ ; en 333, un nouveau pas sera réalisé⁴. Désormais on a le droit d'affranchir les esclaves par simple déclaration dans une église en présence des prêtres ; les clercs pourront même donner la liberté aux leurs sans aucune formalité. Bien plus, les évêques sont pleinement assimilés à des magistrats : devant la justice civile, leur témoignage a une valeur éminente que nul ne devra contester ; tout procès peut être déféré par l'une des parties au tribunal ecclésiastique, et la sentence épiscopale est exécutoire sans appel. Ce sont les origines du « privilège du for », par lequel l'Église participe en quelque mesure à la souveraineté de l'État⁵.

LOIS EN FAVEUR DES PRINCIPES CHRÉTIENS Enfin, au delà de la puissance ecclésiastique, ce sont les principes chrétiens qui sont adoptés par la loi romaine et leur application qui est facilitée. Depuis 320, le dimanche est un jour férié obligatoire, en particulier pour les tribunaux⁶. De plus, par une série de textes législatifs promulgués en 319-322, en 325-326, plus tard encore, des préoccupations morales, manifestement inspirées de l'Évangile, pénètrent le droit romain : les lois d'Auguste contre le célibat sont abrogées⁷ ; de sévères sanctions sont prévues contre les coupables d'un rapt, leurs complices et même la victime, si elle est consentante⁸, contre la fornication d'un tuteur

(1) Loi du 3 juillet 321 (*Cod. Théod.*, XVI, II, 4).

(2) Loi du 23 juin 318 (*Cod. Théod.*, I, xxvii, 1) qui autorise le dessaisissement des tribunaux ordinaires au profit de la juridiction épiscopale (date de SRECK, *Regesten*, p. 166).

(3) Lois du 18 avril 321 (*Cod. Théod.*, IV, vii, 1 ; *Cod. Just.*, I, xiii, 2) et du 8 juin 323 (*Cod. Just.*, I, xiii, 1) sur les affranchissements dans les églises (dates de SRECK, *Regesten*, p. 171-173).

(4) Loi du 5 mai 333 (*Const. Sirm.*, 1) sur les pouvoirs judiciaires des évêques.

(5) Cf. *infra*, p. 519 et suiv.

(6) La loi promulguée en Sardaigne le 3 juillet 321 (*Cod. Théod.*, II, viii, 1 ; *Cod. Just.*, III, xii, 2) a dû être précédée d'une autre plus rigoureuse (A. FIGANIOL, *op. cit.*, p. 128). Cf. *Corpus inscr. lat.*, III, 4121 (marché le dimanche, sans doute pour favoriser l'interruption des travaux des champs). L'influence chrétienne paraît certaine, en dépit du terme équivoque qui, dans la loi de 321, désigne le dimanche : *venerabilis dies solis* (en sens contraire : FIGANIOL, *op. cit.*, p. 129).

(7) Loi du 31 janvier 320 (*Cod. Théod.*, VIII, xvi, 1).

(8) Loi du 1^{er} avril 326 (*ibid.*, IX, xxiv, 1 : date de SRECK, *Regesten*, p. 176).

avec sa pupille¹, contre l'adultère d'une femme avec son esclave², contre la prostitution des servantes d'auberge³. Le concubinat, que la loi et les mœurs toléraient, est désormais passible de poursuites⁴; le divorce est rendu plus difficile⁵; la bâtardise elle-même est pénalisée⁶. C'est la première fois que le législateur réhabilite la virginité et rend la vertu obligatoire. Il est impossible de ne pas voir dans ce souci si nouveau de la morale sexuelle une marque de l'influence chrétienne.

On peut en dire autant des lois où se fait jour le désir de défendre les faibles et les innocents contre les violences et les égoïsmes : la diffamation et la délation sont sévèrement punies⁷; les prisonniers sont protégés contre la brutalité de leurs geôliers⁸, les esclaves contre celle de leurs maîtres⁹, les enfants contre celle de leurs parents¹⁰; la société prend en mains la tutelle des veuves et des orphelins¹¹. Ainsi, par la législation constantinienne, la charité chrétienne, comme la pureté chrétienne, pénètrent-elles dans le vieux droit romain.

§ 3. — Conclusion : Constantin et l'Église.

CONSTANTIN ET LE PAGANISME L'œuvre chrétienne de Constantin est donc considérable; on aurait tort d'en minimiser la signification. Mais, pour apprécier exactement la portée de son règne et surtout ce dont l'Église lui est redevable, il convient de ne pas oublier d'autres aspects de sa politique et de sa psychologie. On l'a déjà vu, il demeure, jusqu'à son lit de mort¹², un chrétien du dehors, ou, si l'on veut, un « demi-chrétien »¹³. Cette réserve est significative chez un homme dont la foi, et l'on peut même dire la bonne volonté chrétienne, paraissent très sincères. Faut-il l'attribuer à l'espoir d'effacer d'un coup toutes ses fautes par un baptême tardif? Pour une part sans doute, quoiqu'on ne discerne jamais chez cet impulsif, même quand

(1) Loi du 4 avril 326 (*Cod. Théod.*, IX, viii, 1).

(2) Loi du 29 mai 329 (*ibid.*, IX, ix, 1) : date de SEECK, *Regesten*, p. 179.

(3) Loi du 3 février 326 (*ibid.*, IX, vii, 1).

(4) Loi du 14 juin 326 (*Cod. Just.*, V, xxvi, 1).

(5) Loi de fin 331 (*Cod. Théod.*, III, xvi, 1).

(6) Loi du 29 avril 336 (*ibid.*, IV, vi, 2).

(7) Lois du 29 mars 319 (*ibid.*, ix, 34, 1) et du 22 mars 335 (*ibid.*, X, x, 3).

(8) Lois du 31 décembre 320 (date de SEECK, *Regesten*, p. 170) et du 3 février 326 (*ibid.*, IX, iii, 1 et 2).

(9) Lois du 11 mai 319 (*ibid.*, IX, xii, 1) punissant la mise à la torture ou le meurtre des esclaves; du 29 avril 325 (*ibid.*, II, xxv, 1) interdisant de séparer dans les ventes les membres d'une même famille.

(10) Lois du 6 juillet 322 et du 13 mai 329 (*ibid.*, XI, xxvii, 2 et 1) : date de SEECK, *Regesten*, p. 179.

(11) Loi du 17 juin 334 (*ibid.*, I, xxii, 2).

(12) Il sera baptisé en mai 337, peu de jours avant sa mort, par Eusèbe de Nicomédie. Cf. F. Dœlger, *art. cité supra*, p. 53, n. 1.

(13) Sur les « demi-chrétiens », cf. Ch. GUIGNEBERT, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'Église antique*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. LXXXVIII, 1923, p. 65-102.

il fait mettre à mort ses ennemis ou ses proches ¹, la volonté préméditée de vivre dans le péché. La raison essentielle de son attitude dilatoire doit être cherchée dans une pensée politique : il l'a déclaré un jour à des hommes d'Église, il se considère comme « l'évêque des gens du dehors » ², c'est-à-dire des païens. C'est que, en sa qualité d'empereur, il est — et demeure — *pontifex maximus* de la religion romaine ³; à ce titre, il doit conserver au vieux polythéisme et à ses tenants la liberté de culte, les avantages matériels et les privilèges dont ils jouissaient officiellement jusque-là, et c'est bien ainsi que nous le voyons agir ⁴. En 318 et 320, il interdit la magie et l'haruspicine privée ⁵, comme après 330 il condamne le néoplatonisme ⁶ et ferme les temples scandaleux de Syrie ⁷ : mais ce n'est là qu'une épuration du paganisme ⁸, analogue à cette épuration du christianisme que représentent les mesures contre les schismes et les hérésies. Les livres de Porphyre seront mis au feu comme les écrits d'Arius : le parallélisme a été exprimé par l'empereur lui-même ⁹. Sans doute va-t-il parfois jusqu'à dénoncer l'erreur païenne et les « mensonges de la superstition » ¹⁰; mais le paganisme n'en a pas moins gardé son

(1) Il a fait tuer non seulement Licinius et son entourage (en 325), mais son fils Crispus et sa femme Fausta (en 326). Sur ces meurtres, cf. O. SEECK, *Die konstantinischen Verwandtenmorde*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XXXIII, 1890, p. 63-77 ; J. MAURICE, *Numismatique constantinienne*, t. II, p. LXXXVII et suiv., et *Constantin le Grand*, p. 175-197 (qui se préoccupe trop d'innocenter l'empereur de ces crimes).

(2) « Vous êtes évêques de ceux qui sont au dedans de l'Église ; moi j'ai été établi par Dieu évêque de ceux du dehors [ἐπίσκοπος τῶν ἔξω] » (EUSÈBE, *De vita Constantini*, IV, 24). On a le plus souvent traduit inexactement : « évêque du dehors », c'est-à-dire : participant du dehors à la fonction épiscopale, ou bien : préposé aux affaires profanes. Le sens véritable, aperçu par les anciens historiens (p. ex. : TILLEMONT, *Histoire des empereurs*, t. IV, p. 293) et par quelques modernes (cf. BRIEGER, *art. cité*, p. 190), est rétabli par E.-Ch. BABUT, *Evêque du dehors*, dans *Revue critique*, t. LXVIII, 1909, p. 362-364.

(3) Tous les empereurs le seront jusqu'en 382 (*infra*, p. 514).

(4) Sur la « politique païenne » de Constantin, cf. V. SCHULTZE, *Untersuchungen zur Geschichte Konstantins d. gr.*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VII, 1885, p. 343-371, et t. VIII, 1886, p. 517-542 ; SESAN, *op. cit.*, p. 249 et suiv. ; L. BRÉHIER, *art. cité* ; F. MARTROYE, *La répression de la magie et le culte des gentils au IV^e siècle*, dans *Revue historique de droit*, t. LIV, 1930, p. 669-701 ; PICANIOL, *op. cit.*, p. 182.

(5) Lois des 23 mai 318, 15 mai 319, 1^{er} février 320 (*Cod. Théod.*, IX, xvi, 3, 2 et 1) et du 17 décembre 320 (*ibid.*, XVI, x, 1) : dates de SEECK, *Regesten*, p. 166-170.

(6) Lettre Toû ; *πρωτοῦς* (SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, ix ; GÉLASE DE CYZIQUE, *Hist. eccl.*, II, xxxvi). Sur ce document, cf. G. BARDY, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. VIII, 1928, p. 536, n. 3 ; PICANIOL, *op. cit.*, p. 180 ; P. DE LA BRIOLLE, *La Réaction païenne*, p. 242.

(7) EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 55-58 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, xviii ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, II, v. Cf. PICANIOL, *op. cit.*, p. 184-185.

(8) D'après une allusion d'un texte législatif de 341 (*infra*, p. 181) et sur la foi de quelques auteurs anciens, on a souvent prétendu que Constantin aurait interdit les sacrifices et fermé les temples ; il n'a en réalité frappé que certains sacrifices et certains temples. La déclaration de LIBANIOS (*Pro templis*, vi) est décisive : « Constantin ne changea absolument rien au culte légal. La pauvreté régnait, il est vrai, dans les temples, mais on pouvait y voir s'accomplir toutes les cérémonies du culte ». Cf. SESAN, *op. cit.*, p. 261-279 ; MARTROYE, dans *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1915, p. 280-292.

(9) Dans la lettre citée *supra*, n. 6, où il veut qu'on appelle « Porphyriens » les sectateurs d'Arius.

(10) Cf. les diatribes de la lettre aux Orientaux (cf. *supra*, p. 59, n. 3 et 4) et le rescrit sur le temple d'Hispellum où le culte de la gens Flavia est autorisé à condition de ne pas être souillé

caractère officiel, au même titre que le christianisme, promu depuis peu au rang de religion d'État. Constantin n'a jamais renoncé à cette « parité » des deux confessions religieuses¹, dont il n'a proscrit que les déviations ou les contrefaçons.

VÉRITABLE CARACTÈRE
DE SA POLITIQUE CHRÉTIENNE

Il n'a jamais renoncé non plus à défendre, à côté et au-dessus de leurs droits et de leurs intérêts, les droits

et les intérêts de l'État. Malgré toutes les faveurs pécuniaires ou morales qu'il accorde au clergé chrétien, il ne veut pas que les vocations ecclésiastiques dépeuplent les curies municipales²; et surtout on le sent désireux de sauvegarder par dessus tout la tranquillité publique. Quand il se déclare si hostile aux schismes et aux hérésies³, on peut se demander s'il se préoccupe uniquement de faire le départ entre la vérité et l'erreur : à travers les tâtonnements que nous avons constatés dans son attitude à l'égard du donatisme, à travers les inconséquences, au moins apparentes, qui marqueront sa politique en face de l'arianisme, on discerne la volonté bien arrêtée d'imposer la paix et l'unité. Unité dans l'équivoque, paix par la contrainte : peu lui importe ! Il croit sincèrement que ses formules sommaires et ses procédés tour à tour autoritaires et diplomatiques régleront de façon satisfaisante toutes les difficultés. On a dit avec raison qu'il n'a jamais eu la volonté de dominer l'Église⁴; mais il est non moins certain qu'il a, en fait, gravement gêné le développement autonome de l'activité ecclésiastique. Cela s'explique aisément : méconnaissant la portée réelle des problèmes théologiques aussi bien que les exigences de la constitution catholique, il a, de très bonne foi sans doute, aggravé les conflits qui s'étaient élevés à l'intérieur de l'Église. « Politique impitoyable et incohérente », a-t-on écrit⁵. Le jugement serait injuste, croyons-nous, si l'on devait désigner par là les contradictions d'un prince despotique et capricieux, livré à des influences divergentes. En réalité, Constantin poursuit toujours le même dessein, qui est de faire triompher ce qu'il tient pour l'intérêt de l'État, à savoir l'accord des esprits et l'ordre

par des rites païens : *ne aedis nostro nomini dedicata cuiusquam contagiosae superstitionis fraudibus polluat* (*Corp. inscr., lat.*, XI, 5625). Cf. la peinture du Palais de Constantinople, où l'empereur s'est fait représenter perçant de sa lance le dragon de l'erreur.

(1) Cf. *supra*, p. 23. Les auteurs qui ont le mieux exprimé cette position de Constantin sont BRIEGER, *art. cité*, p. 181 et suiv.; SESAN, *op. cit.*, p. 284-288. — On devrait dire plutôt : équilibre à trois, si l'on songe qu'il a expressément accordé la tolérance au judaïsme (lois des 11 décembre 321, 29 novembre et 1^{er} décembre 330, 21 octobre 335 [dates de SEECK, *Regesten*, p. 171, 180, 183] : *Cod. Théod.*, XVI, VIII, 3, 2, 4, 5; IX, 1; *Const. Sirm.*, 4).

(2) Lois des 1^{er} juin et 18 juillet 329 (*Cod. Théod.*, XVI, II, 6 et 3) : date de SEECK, *Regesten* p. 179.

(3) Lettre aux hérétiques Novatiens, Valentiniens, Marcionites, Paulianistes, Montanistes *Ἐπιγινώσκετε υἱόν*, vers 332 (EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 64-65) ; loi du 1^{er} septembre 326 (*Cod. Théod.*, XVI, 5, 1) et cf. *supra*, chap. II (sur le donatisme), *infra*, 2^e partie, chap. I et II (sur l'arianisme).

(4) SEECK, *Geschichte des Untergangs*, t. I, 2^e édit., p. 62 et suiv. Cf. MUELLER, *art. cité*, p. 270.

(5) FIGANIOL, *op. cit.*, p. 158 (cf. *supra*, p. 52).

dans la rue. Il croit et il veut respecter la liberté intérieure de l'Église¹ ; il se montre très déférent à l'égard des évêques : il facilite leurs assemblées et prétend n'exécuter que leurs sentences ; le césaropapisme n'est pas son fait, et l'État n'est, avec lui, que le bras séculier de l'Église. Néanmoins il faut bien constater que, dès le lendemain de la paix constantinienne, le libre jeu de l'autonomie ecclésiastique est faussé.

FÂCHEUSES CONSÉQUENCES POUR L'ÉGLISE La responsabilité en incombe à l'empereur, et aussi aux hommes d'Église. Constantin, avec un naïf autoritarisme, a toujours jugé les problèmes ecclésiastiques du point de vue de l'État : de là les fautes qu'il a commises en Afrique d'abord, puis en Orient. Par ailleurs les chefs religieux ne semblent avoir rien fait pour revendiquer la liberté : Silvestre aussi bien qu'Ossius, Eusèbe et Athanase, Donat comme Arius ont sollicité ou toléré les interventions du prince. Les bénéficiaires de l'immixtion impériale ne sont pas les seuls à s'en accommoder ; les victimes protestent de leur innocence ou s'élèvent contre l'injustice de la sentence, sans contester le principe de l'intervention de l'État².

Les raisons de cette passivité s'aperçoivent assez bien : chez les partisans astucieux, le désir de se ménager les profits de l'influence officielle le jour où ils l'auraient ressaisie ; chez les timides, une légitime gratitude envers le prince libérateur ; chez tous, la griserie du triomphe chrétien, l'inexpérience d'une situation si nouvelle, l'imprévision des conséquences. On était encore sous l'impression fulgurante produite par la rapide succession d'événements déconcertants : la providentielle revanche, les bienfaits insignes de l'empereur, l'Église honorée et privilégiée, le christianisme pénétrant dans les palais et dans les lois. Et cependant, sans volonté dominatrice ni tracassière, l'État, croyant éteindre les discordes, se mêlait de jour en jour davantage des affaires intérieures de l'Église, sans profit pour l'un ni pour l'autre. Malentendu fatal, dont les deux pouvoirs subiront longtemps les fâcheuses conséquences.

C'est ainsi que l'Église, à peine libérée de l'oppression des persécuteurs, a connu « une épreuve plus redoutable peut-être encore que l'hostilité : la protection si facilement onéreuse » de l'État³. Cette maxime s'est déjà vérifiée à propos de la crise donatiste. On va en constater davantage encore l'exactitude dans l'analyse de la crise arienne, qui se prolongera plus d'un demi-siècle, mais dont les premiers développements remplissent les dernières années du règne de Constantin.

(1) BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 351-353.

(2) Donat et Athanase y viendront plus tard (cf. *infra*, p. 208 et K. F. HAGEL, *Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius*, Leipzig, 1933, p. 38, 51 et *passim*).

(3) J. ZEILLER, dans *Le Correspondant*, Nouv. sér., t. CCXCVII, 1933, p. 92.

DEUXIÈME PARTIE

LA CRISE ARIENNE

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES DE L'ARIANISME ET LE CONCILE DE NICÉE¹

§ 1. — Les débuts de l'arianisme.

ALEXANDRE L'église d'Alexandrie n'avait pas retrouvé le calme après la mort sanglante de Pierre (25 novembre 311). Achilles, un ancien chef du didascalée qui avait succédé au glorieux martyr, n'oc-

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Les sources relatives aux origines de l'arianisme sont nombreuses mais dispersées, et beaucoup d'entre elles ont disparu. Il a existé une collection des lettres écrites par Alexandre d'Alexandrie à Eusèbe de Césarée, à Macaire de Jérusalem, à Asclépius de Gaza, à Longin d'Ascalon, à Macaire de Jamnia et à d'autres, à Zénon de Tyr et à d'autres en Phénicie et même en Coelé-Syrie. Cette collection, qui comprenait environ soixante-dix lettres, existait encore au temps de saint Épiphanse, *Haeres.*, LXIX, 4 (édit. HOLL, t. III, p. 155). Nous connaissons par d'autres témoignages l'existence d'autres lettres encore écrites par Alexandre Théodoret parle de lettres à Philogone d'Antioche et à Eustathe de Bérée, *Hist. eccl.*, I, IV, 62 (édit. PARMENTIER, p. 25) ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, VI (P. G., LXVII, 52-53) et les Actes du second concile de Nicée (MANSI, t. XIII, col. 316) de lettres à Arius ; Maxime le Confesseur (P. G., XCI, 277) d'une lettre à Aeglon de Cynopolis ; saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, v, 4 (édit. FEDER, p. 91, 25), d'une lettre au pape Silvestre. De tout cela, nous ne possédons plus d'Alexandre que deux lettres adressées l'une à Alexandre de Byzance, *apud THÉODORET, Hist. eccl.*, I, IV (édit. PARMENTIER, p. 8-25), l'autre « aux bien-aimés et très précieux sylliturges de toute l'Église catholique », *apud SOCRATE, Hist. eccl.*, I, VI (P. G., LXVII, 44), plus un fragment d'un tome à Mélitius de Sébastopolis, *apud PITRA, Anal. Sacra*, t. IV, Paris, 1883, p. 196.

Il y a eu également des recueils contenant des lettres d'Arius et de ses partisans ; cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, VI, 41 (P. G., LXVII, 52) ; ATHANASE, *De synod.*, XVIII (P. G., XXVI, 713). Nous connaissons encore : 1° une lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie, ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXIX, 6 (édit. HOLL, p. 156-157) ; THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, V (édit. PARMENTIER, p. 25-27), lettre dont il existe deux traductions latines, l'une chez MARIUS VICTORINUS, *Cont. Arian.* (P. L., VIII, 1035), l'autre dans *Revue Benedictine*, t. XXVI, 1909, p. 93 ; 2° une profession de foi d'Arius et de ses partisans ; cf. ATHANASE, *De synod.*, VI (P. G., XXVI, 708) ; ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXIX, 7 (édit. HOLL, p. 157-159), en latin, *apud HILAIRE, De Trinit.*, IV, XII et VI, v, (P. L., X, 104-107 et 160-161) ; 3° une lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Paulin de Tyr ; cf. THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, VI (édit. PARMENTIER, p. 27-29) ; elle a été conservée partiellement en latin par MARIUS VICTORINUS, *Cont. Arian.* (P. L., VIII, 103) ; 4° une lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Arius, citée par ATHANASE, *De synod.*, XVII (P. G., XXVI, 712) ; 5° une lettre d'Eusèbe de Césarée à Alexandre, citée dans les actes du second concile de Nicée en 787 (MANSI, t. XIII, col. 317) ; 6° une lettre d'Eusèbe de Césarée à Euphratien de Balanée, signalée par ATHANASE, *De synod.*, XVII (P. G., XXVI, 712) et dans les actes du second concile de Nicée, *loc. cit.* ; 7° une lettre d'Athanase d'Anazarbe à Alexandre, citée par ATHANASE, *De synod.*, XVII (P. G., XXVI, 712) ; 8° une autre lettre de Georges de Laodicée à Alexandre (*ibid.*) ; 9° une autre lettre du même personnage à Arius et à ses partisans (*ibid.*).

Par Sozomène nous connaissons les lettres de deux synodes favorables à Arius, tenus l'un à Nicomédie, l'autre à Césarée de Palestine, *Hist. eccl.*, I, xv, 10 et 12.

D'un synode tenu probablement à Antioche en 324, nous avons conservé les actes en syriaque. Ce texte, très important, a été publié d'abord par E. SCHWARTZ dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1905, p. 271 et suiv. ; puis par F. NAU, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 2^e série, t. IV, 1909, p. 3-31.

Eusèbe de Césarée a utilisé dans le *De vita Constantini* de nombreux documents ; un seul, parmi ceux qu'il cite, intéresse la période des origines de l'arianisme, c'est la lettre de Constantin à Alexan-

cupa que peu de mois le siège épiscopal. Il y fut remplacé par Alexandre. L'un et l'autre eurent à s'occuper de Méléce, dont les prédications et les intrigues se poursuivaient et qui groupait autour de lui un certain

dre et à Arius, *De vita Constant.*, II, 64-72 (édit. HEIKEL, p. 67-71), lettre reproduite par SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, VII, 3, et par GÉLASE DE CYZIQUE, *Hist. eccl.*, II, IV.

Nous n'avons pas à insister ici sur les fragments doctrinaux de la *Thalie* d'Arius, qui ont été recueillis par G. BARDY, *La Thalie d'Arius*, dans *Revue de philologie*, t. LIII, 1927, p. 211-233, ni sur les fragments d'Astérios, publiés par G. BARDY, *Astérios le sophiste*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXII, 1926, p. 221-272.

En ce qui regarde le concile de Nicée, nous ne savons pas s'il y a jamais eu d'actes de cette grande assemblée. A. WIKENHAUSER (*Zur Frage nach der Existenz von nicänischen Synodalprotokollen*, dans F. X. DELGER, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, Fribourg-en-Br., 1913, p. 122-142) le tient pour vraisemblable. En tout cas, nous ne possédons d'autres documents émanés du concile, en dehors du symbole, que vingt canons disciplinaires, et une lettre aux évêques d'Égypte, de Pontapole et de Libye, apud SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, IX. La liste des évêques présents à Nicée est authentique, mais a été remaniée, de façon à classer les évêques par ordre géographique; cf. GELZER-HILGENFELD-CUNTZ, *Patrum Nicaenorum nomina*, Leipzig, 1898.

Trois témoins oculaires avaient écrit sur le concile : d'Eustathe d'Antioche, nous ne connaissons que quelques lignes, apud THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, VII (édit. PARMENTIER, p. 33-34); saint Athanase donne somme toute assez peu de renseignements, surtout dans le *De decretis nicaenae synodi* (P. G., XXV, 415-476) et dans l'*Epistola ad Afros* (P. G., XXVI, 1029-1048); EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 6-22 (édit. HEIKEL, p. 79-83), est plus détaillé, mais il doit être lu avec précaution, parce qu'il s'exprime en panégyriste.

Aux documents proprement dits, il faut ajouter les récits des historiens. Eusèbe de Césarée et saint Athanase ont assisté aux événements et y ont joué un rôle. Mais le *De vita Constantini* d'Eusèbe est une oraison funèbre qui comme on l'a déjà noté, p. 17, n. 1, témoigne surtout de l'habileté du panégyriste à présenter son héros sous un jour favorable. Athanase, on l'a vu aussi, n'est pas impartial, mais il est honnête, quoi qu'en ait dit Otto Seckel (art. cité dans la Bibliographie générale).

Les historiens du 4^e siècle sont importants à des titres divers : Socrate est seul à publier quelques documents authentiques; Sozomène reflète la *Συναγωγή τῶν συνόδων* du semi-arien Sabinos, écrite vers 375 et aujourd'hui perdue (cf. P. BARTHOLOMÉ, *Sozomène et Sabinos*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. VII, 1898, p. 265-284; G. SCHOO, *Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos*, Berlin, 1911) et il est peut-être pour cette période l'historien le mieux renseigné et le plus exact; Philostorge, qui expose le point de vue de l'arianisme anoméen, nous fait entendre la voix des vaincus; Théodoret est particulièrement au courant des affaires d'Antioche.

Gélase de Cyzique a inséré dans son Histoire, à côté de documents officiels et authentiques, des pièces sans valeur. G. LÄSCHKE (*Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus*, dans le *Rheinisches Museum*, t. LX, 1905, p. 594-613; t. LXI, 1906, p. 34-77) est beaucoup trop favorable à cette compilation, à laquelle on attache aujourd'hui beaucoup moins d'importance. Cf. F. HAASE, *Zur Glaubwürdigkeit des Gelasius von Cyzicus*, dans *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, t. I, 1920, p. 90-93.

Parmi les hérésiologues, nous ne citons que saint Épiphane, dont l'hérésie LXIX est une source précieuse de renseignements sur Arius et sur la situation religieuse d'Alexandrie.

II. TRAVAUX. — Outre les ouvrages cités dans la Bibliographie générale ou en tête du chap. I de la 1^{re} partie et les études de détail qui seront indiquées dans les notes du chapitre, il faut citer comme particulièrement importants :

H. M. GWATKIN, *Studies of arianism*, 2^e édit., Cambridge, 1900; E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten von der kgl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen*, philolog. hist. Kl., t. V, 1904, p. 338-401 et 518-547; t. VI, 1905, p. 164-187 et 257-299; t. IX, 1908, p. 305-374; t. XII, 1911, p. 367-426.

Sur les origines de l'arianisme : A. LICHTENSTEIN, *Eusebius von Nikomedien*, Halle, 1903; P. SNELLMAN, *Der Anfang des arianischen Streites*, Helsingfors, 1904; A. ROGALA, *Die Anfänge des arianischen Streites*, Paderborn, 1907; V. HUGGER, *Wie sind die Briefe Alexanders von Alexandrien chronologisch zu ordnen*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. XCI, 1909, p. 66-86; G. LÄSCHKE, *Zur Chronologie der beiden grossen antiarianischen Schreiben des Alexander von Alexandrien*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXXI, 1910; G. BARDY, *Saint Alexandre d'Alexandrie a-t-il connu la Thalie d'Arius ?* dans *Revue des Sciences religieuses*, t. VI, 1926, p. 527-532 et *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et ses disciples*, Paris, 1936.

Sur le concile d'Antioche : A. HARNACK, *Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324-325* dans *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akad. der Wissensch.*, 1908, t. XXVI, p. 477-491; A. HARNACK, *Die angebliche Synode von Antiochia*, dans les *Sitzungsberichte* de Berlin, t. XIV, p. 404-425; E. SEBERG, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324-5*, Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa, Berlin, 1913; F. HAASE, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*,

nombre de mécontents¹. Alexandre dut aussi réprimer l'audace d'un prêtre, nommé Kolluthus, qui s'arrogeait le pouvoir d'ordonner des prêtres et des diacres, et qui, contre tout droit, consacrait ceux qui venaient s'adresser à lui.

Si dangereux qu'ils fussent pour l'unité de l'Église, les schismes de Mélèce et de Kolluthus n'étaient rien encore, au regard des controverses qui, aux environs de 323², mirent aux prises l'évêque Alexandre et un autre de ses prêtres, Arius, le desservant de l'église de Baucalis³. Rapidement envenimées par l'âpreté des deux adversaires, ces controverses donnèrent naissance à l'une des crises les plus redoutables que l'Église ait jamais traversées.

LES DÉBUTS D'ARIUS Les débuts d'Arius restent assez obscurs. Né, semble-t-il, en Libye, Arius avait fait à Alexandrie toute sa carrière ecclésiastique. Sous l'épiscopat de Pierre, il avait commencé par prendre parti pour Mélèce, puis, s'étant détaché des schismatiques, il avait été ordonné diacre ; mais son esprit d'indépendance avait repris le dessus et il avait finalement été excommunié pour avoir reproché un peu vivement à son évêque les sanctions qu'il avait prises contre les Mélitiens⁴. Achilles l'avait cependant accueilli et lui avait même conféré le sacerdoce. Alexandre lui avait ensuite accordé sa confiance et l'avait placé à la tête de l'église de Baucalis.

Leipzig, 1925.

Sur le concile de Nicée : F. HAASE, *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa*, Paderborn, 1920 ; A. E. BURN, *The council of Nicaea, a memorial for its sixteenth centenary*, Londres, 1925 ; J. PHOKULIDES, 'Η ἐν Νικαίᾳ πρώτη οἰκουμένη συνήδος, dans *Ἑκκλησιαστικὸς φάρος*, t. XXIV, 1925, p. 133-244 ; P. BATIFFOL, *Les sources de l'histoire du concile de Nicée*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVIII, 1925, p. 385-402 ; t. XXX, 1927, p. 5-17 ; A. D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, Paris, 1926. Parmi les travaux plus anciens, on peut encore citer O. SEECK, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVII, 1896, p. 1-71 et 319-362 ; C. A. BERNOUILLI, *Das Konzil von Nicäa*, Fribourg, 1896.

(1) Sur les origines du schisme mélitien, voir t. II, p. 342-343.

(2) La date exacte des débuts de l'arianisme ne peut pas être fixée avec certitude. On a longtemps adopté celle de 318, mais sans autre raison que celle donnée par DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 126, n. 2 : « Comme il est impossible de placer tous les événements entre la victoire de Constantin sur Licinius et le concile de Nicée, il faut remonter à un temps antérieur à la persécution de Licinius ». Il semble pourtant, à lire le récit d'EUSÈBE dans le *De vita Constantini*, que les événements se sont précipités en quelques mois et que la crise s'est très vite développée. Cf. E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1905, p. 297. La date de 323 (printemps) peut être retenue comme la plus probable.

(3) ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXVIII, 4. Saint Épiphanes (*Haeres.*, LXIX, 2) nomme plusieurs des églises d'Alexandrie, celles de Denis, de Théonas, de Piérius, de Sérapion, de Perséa, de Dizya, de Mendidion, d'Anmien. Toutes ces églises n'existaient peut-être pas encore au début du IV^e siècle. Cf. H. LECIERQ, art. *Alexandrie*, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, 1907, col. 1107 et suiv.

(4) La source qui semble la mieux renseignée sur les origines d'Arius est SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, I, xv, que nous suivons ici. On rapproche volontiers du récit de Sozomène un document sur le schisme mélitien où figure un certain Arius, qui a les apparences de la piété, mais qui, par ambition du magistère (*et ipse doctoris desiderium habens* ; il doit s'agir ici du sacerdoce), dénonça à Mélèce, de concert avec un certain Isidore, le lieu où se cachaient les périodeutes chargés par Pierre de visiter les églises. Mélèce désigna d'autres visiteurs à la place de ceux de Pierre. Cf. E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, V, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1905, p. 177.

Dans cette situation, il n'avait pas tardé à prendre beaucoup d'influence. Son âge déjà avancé, son aspect sévère, ses pratiques ascétiques, sa science, avaient attiré à lui de nombreux disciples. Les femmes, particulièrement les vierges sacrées qui étaient alors une des gloires de l'église d'Alexandrie, subissaient son irrésistible ascendant. Une grande partie du clergé se groupait autour de lui et aimait à entendre ses enseignements, bien qu'ils fussent loin de concorder avec ceux de son évêque ¹.

Arius partageait en effet sur bien des points la doctrine de saint Lucien d'Antioche, dont il avait peut-être été l'auditeur, dont en tout cas il connaissait bien les principaux disciples ². Les documents que nous avons conservés ne nous permettent pas de reconstituer, dans tous ses détails, l'enseignement authentique du maître : du moins est-il certain que cet enseignement était fortement teinté de subordinatianisme. Lucien insistait avant tout sur l'unité de Dieu, éternel et inengendré. Il déclarait par contre que le Verbe avait été tiré du néant (ἐξ οὐκ ὄντων), qu'il y avait eu un temps où il n'existait pas (ἦν ὅτε οὐκ ἦν), qu'il avait été engendré non nécessairement, mais librement par le Père. Après cela, il pouvait bien affirmer qu'il n'était pas une créature comme les autres, mettre en relief son rôle dans la création du monde, peut-être même déclarer qu'il était l'image exacte de l'ousie, de la volonté, de la puissance et de la gloire du Père : on échappait difficilement à cette conclusion que seul le Père méritait expressément le titre de Dieu et que le Verbe n'avait, à côté de lui, qu'une divinité secondaire et subordonnée. Dans la Trinité, ils étaient trois en hypostase ; ils n'étaient un que par l'accord des volontés.

A vrai dire, cette doctrine n'était pas absolument nouvelle. Elle se rattachait, par des liens plus ou moins étroits, à l'enseignement des apologistes du II^e siècle, et plus encore à celui d'Origène. Mais Origène et les apologistes avaient été des âmes profondément religieuses, et, d'autre part, ils étaient restés de toutes leurs forces attachés à la tradition conservée et transmise par l'Église. S'il est possible de trouver dans leurs œuvres des expressions incorrectes ou des formules inadéquates, l'orthodoxie de leur pensée intime est au-dessus de tout soupçon. En reprenant et en développant dans un sens exclusif la théologie du Verbe, Lucien et ses disciples avaient au contraire accordé une confiance trop grande aux exigences de la dialectique et laissé tomber les côtés proprement religieux du christianisme : de là leurs erreurs et l'émotion que souleva leur prédication dans tous les milieux où le souci de

(1) ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXIX, 3 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, v ; II, xxv ; ATHANASE, *Contra Arianos.*, I, VIII.

(2) Arius, dans une lettre à Eusèbe de Nicomédie, traite celui-ci de collucianiste : cf. THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, v, 4. Mais il ne suit pas nécessairement de là qu'il ait lui-même suivi les leçons de Lucien. Cf. G. BARDY, *Saint Lucien d'Antioche et son école : les collucianistes*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XXII, 1932, p. 446 et suiv.

garder intacte la tradition l'emportait sur la curiosité intellectuelle ¹.

Il semble qu'Arius ait pu prêcher assez longtemps sa doctrine sans être inquiété ; il réussit en tout cas à acquérir une grande influence jusque dans le clergé : d'après un bruit rapporté par Épiphane, il aurait groupé autour de lui sept prêtres, douze diacres et sept cents vierges consacrées, sans parler des évêques qui, comme Secundus de Ptolémaïs, partageaient son opinion ².

LES PREMIERS CONFLITS L'évêque Alexandre ne put cependant pas rester indifférent à l'enseignement d'Arius : fut-il alerté par Méléce, comme le prétend saint Épiphane ³ ? ou bien de simples fidèles l'ont-ils prévenu en lui demandant d'intervenir ? nous ne saurions le dire. En tout cas, « estimant que, dans les controverses, le mieux est de donner la parole aux deux parties, pour éviter de mettre un terme à leur feu par la force et non par la persuasion », Alexandre organisa une conférence contradictoire, où chacun put se faire entendre. Arius exposa ses idées avec abondance ; ses adversaires lui répliquèrent en insistant sur l'éternité du Verbe et sur sa consubstantialité avec le Père. L'évêque lui-même, qui présidait la séance, après avoir écouté avec beaucoup de patience, après avoir même loué tous les orateurs, finit par prendre parti contre Arius : il lui ordonna de penser comme lui et lui interdit de propager sa doctrine ⁴.

Arius refusa d'obéir ; il se sentait soutenu par de nombreux partisans ; il savait que ses théories étaient enseignées en dehors de l'Égypte par tous les évêques qui se rattachaient comme lui à l'école de Lucien ; il pouvait citer, au nombre de ses défenseurs, non seulement l'évêque de Nicomédie, mais ceux de Césarée, de Lydda, de Tyr, de Béryte, de Laodicée, d'Anazarbe et, ajoutait-il fièrement, tous les Orientaux ⁵. Ainsi appuyé, il était capable de résister à Alexandre.

Celui-ci ne se découragea pas. Il savait que les évêques d'Égypte lui demeuraient fidèles, ce qui était pour lui une grande force : il les rassembla donc à Alexandrie, où ils se trouvèrent réunis au nombre de cent ; il

(1) SOZOMÈNE (*Hist. eccl.*, I, xv) reproche à Arius d'avoir été un dialecticien sans mesure, *διαλεκτικώτατος*, et d'avoir été entraîné à des erreurs, comme il est naturel « qu'en commette quiconque s'aventure dans la dialectique et dans l'examen détaillé des choses de la foi ».

(2) ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXIX, 3. La liste des membres du clergé excommuniés par Alexandre ne comprend que six prêtres et six diacres. Cf. E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1905, p. 295.

(3) ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXIX, 3.

(4) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, I, xv.

(5) Arius cite les noms de ces évêques dans une lettre adressée à Eusèbe de Nicomédie (cf. p. 69, n. 1). Cf. G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et ses disciples*, p. 223-228.

Arius, dans cette même lettre, déclare qu'il a contre lui Philogone d'Antioche, Macaire de Jérusalem, Hellanicus de Tripoli. Il est important de le remarquer. Ni la Palestine ni la Syrie ne sont entièrement acquises à l'hérétique : elles ne le seront jamais. Cf. G. BARDY, *L'Église d'Antioche au temps de la crise arienne*, dans *Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. IV, 1914, p. 243-261.

leur fit connaître les blasphèmes d'Arius : tous, à l'exception de deux, furent d'accord pour les condamner. Les deux réfractaires, Secundus de Ptolémaïs en Cyrénaïque et Théonas de Marmarique, furent déposés. Avec eux, le synode excommunia et déclara déchus de leurs fonctions six prêtres et six diacres d'Alexandrie, Arius, Achillas, Aeithalès, Carponès, un autre Arius, Sarmatas, prêtres ; Euzoïus, Lucius, Jules, Ménas, Helladius, Gaïus, diacres¹. Quelque temps après, semble-t-il, la liste fut complétée : l'erreur d'Arius avait recruté des adeptes dans la Maréote ; deux prêtres, Chares et Pistus, et quatre diacres, Sérapion, Parammon, Zosime et Irénée, qui appartenaient au clergé de cette région, furent à leur tour déposés².

ARIUS EN PALESTINE De tout temps, la Palestine avait été accueillante aux Alexandrins qui étaient obligés de quitter leurs pays : Origène avait naguère trouvé à Césarée le plus hospitalier des refuges. Arius, nous l'avons dit, comptait dans l'épiscopat de cette province de nombreux partisans : contraint ou non, il partit d'Alexandrie et vint demander asile à l'évêque de Césarée, Eusèbe.

Il ne pouvait faire un meilleur choix. Eusèbe était un savant homme et un grand travailleur ; il avait écrit une histoire ecclésiastique qui s'étendait des origines de l'Église jusqu'aux temps les plus récents ; il avait rédigé une *Préparation Évangélique* et une *Démonstration Évangélique*, deux immenses ouvrages qui offraient aux Juifs et aux païens les preuves de la religion chrétienne. Il était surtout un disciple et un admirateur d'Origène dont il avait naguère composé une apologie, de concert avec le saint martyr Pamphile. Ses idées en matière de christologie étaient sans doute moins nettes et moins tranchées que celles d'Arius ; il était trop habile, trop ami du repos pour se compromettre par des formules trop précises. Mais, au fond, ses tendances l'orientaient dans le même sens que le prêtre alexandrin qu'il reçut avec joie.

Pendant son séjour à Césarée, Arius ne resta pas inactif. La ville ne tarda pas à devenir le point de départ d'une vaste correspondance dont il fut l'instigateur. Tandis que l'évêque Eusèbe écrivait à Alexandre d'Alexandrie pour lui reprocher d'avoir dénaturé la pensée du prêtre déposé, et à Euphratien, évêque de Balanée, pour faire l'éloge de la nouvelle doctrine³, lui-même s'adressait à son collucianiste, Eusèbe de Nicomédie :

(1) ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, *Epist. encycl.*, VI, apud SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, VI.

(2) *Depositio Arii*.

(3) Les actes du second concile de Nicée nous ont conservé des fragments des lettres d'Eusèbe à Alexandre et à Euphratien (MANSI, XIII, 317). Une autre lettre, peut-être antérieure, d'Eusèbe à Alexandre est signalée dans la lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Paulin de Tyr (THEODORE, *Hist. eccl.*, I, V).

(Parce que nous disons) que le Fils n'est ni engendré, ni partie d'inengendré en aucune manière, ni tiré d'un sujet préexistant, mais que par la volonté et le dessein (du Père) il commença d'être avant les temps et les âges, Dieu parfait, Fils unique, inaltérable, qu'avant d'être engendré ou créé ou décrété ou fondé il n'était pas, car il n'était pas inengendré, voilà pourquoi l'on nous poursuit ¹.

Personnage étrange à la vérité que cet évêque de Nicomédie, qui entre dans l'histoire par la lettre d'Arius et qui va désormais y tenir un rôle de premier plan. Il avait commencé par être évêque de Béryte, puis il s'était fait transférer au siège plus important de Nicomédie. Ses intrigues n'avaient pas tardé à le mettre en rapports de confiance avec Constantia, sœur de Constantin et femme de Licinius ; même lorsque celui-ci eut été définitivement vaincu, Eusèbe resta le confident de Constantia, et, par son intermédiaire, il gagna la faveur de Constantin ; il ne devait plus la perdre, sauf le temps d'une passagère éclipse ².

ARIUS A NICOMÉDIE Après avoir écrit à l'évêque de Nicomédie, Arius se hâta d'aller le rejoindre : la ville impériale lui offrait un centre d'opérations autrement vaste et précieux que la métropole de la Palestine. Tout de suite, la campagne se développa. Eusèbe se mit à envoyer des lettres de tous côtés afin de recueillir des adhésions à Arius ³ ; il réunit à Nicomédie même un concile qui déclara que les dissidents devaient être admis à la communion et qu'Alexandre serait prié de les recevoir ⁴ ; il obtint d'Arius lui-même qu'il écrirait à son évêque pour lui exposer sa doctrine ; nous avons encore ce symbole qui est assurément très habile, car le prêtre excommunié y déclare n'avoir jamais rien enseigné d'autre que ce qu'il a appris d'Alexandre et avoir toujours condamné les erreurs qu'il a entendu condamner en pleine église par Alexandre ⁵.

LA THALIE On peut douter qu'Arius ait été très sincère en s'exprimant ainsi, car, vers le même temps où il rédigeait sa profession de foi, il composait un important ouvrage, dans lequel il exposait clairement ses idées. Écrite au moins partiellement en vers, la *Thalie* — tel était le titre de cet ouvrage — était faite pour être apprise et récitée par les plus simples des croyants. Elle débutait par un éloge de l'auteur :

(1) Arius, *Epist. ad Euseb.*, apud ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXIX, 6.

(2) Cf. A. LICHTENSTEIN, *Eusebius von Nikomedien*, Halle, 1903.

(3) ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, *Epist. encycl.*, apud SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, vi. Alexandre accuse Eusèbe d'agir comme si les affaires de l'Église dépendaient de lui. Nous avons encore une de ces lettres d'Eusèbe adressée à Paulin de Tyr, apud THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, v. Paulin semble avoir été assez hésitant : il a besoin d'être excité, afin de se prononcer définitivement pour Arius.

(4) SOZOMÈNE *Hist. eccl.*, I, xv.

(5) Ce symbole figure dans ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXIX, 7. Il porte les signatures des six prêtres Arius, Acithales, Achilles, Karpones, Sarmatas et Arius, et des six diacres Euzoius, Lucius, Jules, Ménas, Helladius et Gaius, qui avaient été excommuniés par le concile d'Égypte, plus celles des évêques Secundus, Théonas et Pistus. Dans le *De synodis*, xvi, saint Athanase ne reproduit ni l'inscription ni les souscriptions de la lettre. Une traduction latine est donnée par saint HILAIRE, *De Trinit.*, IV, xii ; VI, v. Cf. G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche*, p. 228-238.

Selon la foi des élus de Dieu, qui comprennent Dieu, des enfants saints, orthodoxes, qui possèdent le Saint-Esprit de Dieu, voici ce que j'ai appris des privilégiés de la Sagesse, des hommes distingués, instruits par Dieu, habiles en toutes choses. C'est sur leurs traces que je marche, moi, que je marche comme eux, moi dont on parle tant, qui ai tant souffert pour la gloire de Dieu, qui ai reçu de Dieu la sagesse et la science que je possède...

Les développements théologiques étaient écrits dans un style moins prétentieux ; mais, malgré ou à cause de la rigueur de leur dialectique, ils ne devaient pas être toujours bien compris de ceux à qui ils étaient destinés¹.

ACTIVITÉ D'ALEXANDRE A cette campagne de propagande, l'évêque d'Alexandrie répondit aussitôt. Il multiplia de son côté les lettres à l'épiscopat, pour dénoncer les erreurs d'Arius et faire connaître partout les sentences portées par le concile d'Alexandrie :

Il n'y a qu'un corps de l'Église catholique et le précepte est dans les Saintes Écritures de préserver le lien de l'unanimité et de la paix. Voilà pourquoi nous avons coutume de nous écrire les uns aux autres, de nous informer mutuellement de ce qui nous arrive, afin que, si un membre souffre ou si un membre est en joie, tous puissent partager avec lui sa peine ou son allégresse².

Avant même d'avoir lu la *Thalie*, il avait commencé à écrire à ses collègues : l'arrivée à Alexandrie de l'ouvrage d'Arius ne put qu'exciter son zèle³. Plus de soixante-dix lettres de lui allèrent ainsi porter dans le monde catholique les échos de la controverse : Eusèbe de Césarée, Macaire de Jérusalem, Asclépas de Gaza, Longin d'Ascalon, Macaire de Jamnia, Zénon de Tyr, Philogone d'Antioche, Eustathe de Bérée, Aeglon de Cynopolis, d'autres encore furent alertés par ses soins⁴. Suivant une tradition chère à son église, Alexandre n'hésita pas à s'adresser au pape Silvestre, pour lui communiquer les décisions du concile égyptien⁵ : il donnait par là au conflit sa signification catholique.

(1) Nous n'avons plus de la *Thalie* que quelques fragments qui nous ont été conservés par saint Athanase. Ces fragments sont réunis dans G. BARDY, *La Thalie d'Arius*, dans *Revue de philologie*, t. LIII, 1927, p. 211-233. Le mètre de la *Thalie* est, d'après saint Athanase, le vers sotadique. Cf. P. MAAS, *Die Metrik der Thaleia des Arius*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XVIII, 1909, p. 511 ; A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, p. 59-63. On peut se demander si la *Thalie* ne contenait pas un mélange de prose et de vers. On s'expliquerait ainsi que certains fragments, malgré la difficulté qu'on éprouve à les restituer en sotadées à peu près normaux, paraissent revêtir une forme métrique, tandis que d'autres échappent à tout essai de restitution.

(2) ALEXANDRE D'ALEXANDRIE, *Epist. encycl.*, apud SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, vi.

(3) La lettre à Alexandre de Constantinople, ἡ φιλική, apud THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, iv, semble avoir été écrite avant que l'évêque d'Alexandrie ait pris connaissance de la *Thalie*. La lettre encyclique ἐνδὲ σώματος, qui cite la *Thalie*, doit être plus récente. Cf. G. BARDY, *Saint Alexandre d'Alexandrie a-t-il connu la « Thalie » d'Arius ?* dans *Revue des Sciences religieuses*, t. VI, 1926, p. 527-532.

(4) Saint ÉPIPHANE (*Haeres.*, LXIX, 4) connaît une collection qui comprenait environ soixante-dix lettres ; les lettres à Philogone et à Eustathe sont signalées par THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, iv, 62 ; celle à Aeglon par saint Maxime le Confesseur.

(5) La lettre à Silvestre est signalée dans une lettre de Libère, apud HILAIRE, *Fragm. histor.*, v, 4 : « Manent litterae Alexandri episcopi olim ad Silvestrum sanctae memoriae destinatae, quibus significavit ante ordinationem Athanasii undecim tam presbyteros quam etiam diaconos, quod Arit haerestim sequerentur, se ecclesia eiecisse ».

Les événements se développaient avec rapidité. Une année à peine s'était écoulée depuis le début de la controverse que tout l'Orient chrétien était en flammes. Partisans et adversaires d'Arius s'excommuniaient mutuellement, allant jusqu'à se traiter d'athées. Dans chacun des deux partis, on faisait une propagande insensée : les lettres d'Alexandre d'Alexandrie, celles d'Eusèbe de Nicomédie et des protecteurs d'Arius, à peine écrites, étaient groupées en des recueils auxquels on assurait la plus large diffusion¹. Un chrétien cappadocien, dont le passé n'était peut-être pas sans tache, puisqu'on l'accusait d'avoir sacrifié au temps de la grande persécution et qu'on lui refusait l'entrée dans le clergé, parcourait tout l'Orient pour y prêcher la nouvelle doctrine. Il s'appelait Astérius ; ses conférences contribuaient, pour leur part, à entretenir l'agitation².

RETOUR D'ARIUS A ALEXANDRIE Une nouvelle cause de trouble fut bientôt apportée par le retour d'Arius à Alexandrie. Le concile de Nicomédie avait demandé à Alexandre d'accueillir le prêtre excommunié : l'évêque avait refusé énergiquement de faire droit à cette prière. Un nouveau concile s'assembla à Césarée de Palestine et groupa, autour d'Eusèbe, Paulin de Tyr, Patrophile de Scythopolis et quelques autres³ : cette assemblée, bien que sans aucun mandat, autorisa Arius et ses collègues à reprendre leurs fonctions. Ceux-ci, forts d'une telle décision, regagnèrent leur patrie où leur arrivée déclencha une agitation extraordinaire, car Arius eut le talent d'intéresser tout le peuple à sa cause. Il se mit à composer des chansons que les marins, les meuniers, les voyageurs, les marchands répétaient à satiété dans les rues et sur le port⁴. Dans les théâtres, les spectateurs se querellaient à propos de théologie⁵ ; sur les places publiques, on échangeait des horions, et les païens faisaient des gorges chaudes de toutes ces discussions qui affaiblissaient terriblement la cause du christianisme.

INTERVENTION DE CONSTANTIN Ce fut en ces conjonctures que Constantin, devenu maître de tout l'Orient après sa victoire sur Licinius, entra à Nicomédie⁶. L'empereur avait en matière de discipline religieuse des idées un peu simplistes : il voulait avant tout l'établissement et le règne de l'unité, et il ne comprenait

(1) Nous connaissons par saint ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXIX, 5, le recueil des lettres d'Alexandre ; saint ATHANASE (*De synod.*, xvii) parle du *corpus* des lettres favorables à Arius.

(2) ATHANASE, *De synod.*, xviii. Cf. G. BARDY, *Astérius le sophiste*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXII, 1926, p. 226.

(3) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, I, xv.

(4) Il ne faut pas confondre ces chansons avec la *Thalie* ; saint ATHANASE (*De decret. Nicaenae syn.*, xvi) les en distingue expressément. Cf. PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, II, ii.

(5) EUSÈBE, *De vita Constantini*, I, 61.

(6) La victoire de Chrysopolis fut remportée par Constantin le 18 septembre 324. Cf. *supra*, p. 58, n. 7.

pas que l'on disputât sur des mots qui lui semblaient insignifiants parce qu'il n'en saisissait pas le sens. L'affaire du donatisme, que ses efforts avaient pourtant été impuissants à résoudre, ne lui avait rien fait perdre de sa belle confiance. Lorsqu'il apprit, et cela ne tarda guère, la situation religieuse de l'Orient, il en conçut un profond dépit. Sur son ordre, Ossius de Cordoue partit immédiatement pour Alexandrie, en emportant une lettre adressée à Alexandre et à Arius¹.

De notre point de vue actuel, cette lettre est bien extraordinaire. Voici ce qu'écrivait l'empereur :

J'apprends que telle fut l'origine de ce différend. Vous, Alexandre, demandiez à vos prêtres ce que chacun d'eux pensait sur un certain texte de la Loi², ou plutôt sur un point de détail insignifiant. Vous, Arius, avez émis imprudemment une réflexion qu'il ne fallait pas concevoir, ou, l'ayant conçue, ne pas communiquer. De là, entre vous la discorde amenant le refus de communion, la scission du peuple saint, au détriment de l'harmonie du même corps. Eh bien ! que chacun de vous, montrant une égale indulgence, accueille la juste suggestion de votre co-serviteur. Qu'est-ce donc ? qu'il eût fallu commencer par ne pas poser de telles questions et par n'y point répondre. Car de telles recherches, qui ne sont prescrites par aucune loi, mais suggérées par l'oisiveté, mène des vaines querelles, peuvent bien servir d'exercice à l'esprit, mais doivent être renfermées en nous-mêmes et non lancées à la légère dans les réunions publiques, ou confiées inconsidérément aux oreilles du peuple... Vous savez bien que les philosophes, en se rattachant à une doctrine, sont souvent en désaccord sur tel ou tel point particulier de leur système, et que ces dissentiments ne les empêchent pas de conserver entre eux l'unité de doctrine³.

Constantin, on le voit, méconnaît complètement l'importance de la crise arienne. Il ne fait aucune différence entre l'enseignement d'Arius et celui d'Alexandre : ce sont, à ses yeux, vaines disputes sur des questions oiseuses. L'essentiel n'est-il pas de s'entendre, de maintenir, fût-ce au prix de quelques concessions, l'inappréciable bienfait de la paix ? En s'exprimant ainsi, il parle en homme d'État : ce n'est pas au moment où il vient de réunir entre ses mains les deux moitiés de l'Empire qu'il peut laisser ses nouveaux sujets de l'Orient s'entre-dévorer pour de subtils problèmes. Peut-être, s'il avait été mieux instruit de la religion, n'aurait-il pas parlé aussi légèrement de la divinité du Christ, puisque c'était elle qui était en jeu. Il semble bien que son conseiller ecclésiastique, Ossius de Cordoue, qui arrivait d'Occident, n'ait pas été d'abord beaucoup plus informé que lui sur la gravité des controverses orientales.

(1) EUSÈBE, *De vita Constant.*, II, 63. Cette lettre de Constantin, *Διπλῶν μοι*, est conservée dans EUSÈBE, *De vita Constant.*, II, 64-72. Son authenticité a été niée par P. BATIFFOL (*Les documents de la Vita Constantini*, dans *Bull. d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, t. IV, 1914, p. 83-86), qui y voit un faux rédigé dans les premières années du règne de Constance II. Elle est par contre défendue par Harnack, Duchesne, d'Alès, et je la crois incontestable. Cf. G. BARDY, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée*, dans *Revue des Sciences religieuses*, t. VIII, 1928, p. 516, n. 1.

(2) Il s'agit du fameux passage, *Prov.*, VIII, 22.

(3) CONSTANTIN, *Epist. Διπλῶν μοι*, apud EUSÈBE, *De vita Const.*, II, 69.

MISSION D'OSSIUS Du moins, en arrivant à Alexandrie, Ossius prit-il soin de se documenter. Il ne se contenta pas de voir l'évêque Alexandre ; il assista à un synode des évêques d'Égypte qui devait mettre ordre à quelques affaires locales : Kolluthus, qui avait usurpé l'épiscopat, fut rétabli à son rang de prêtre ; Ischyra, qui prétendait avoir reçu l'ordination sacerdotale des mains de Kolluthus, fut réintégré dans la communion laïque¹. Le concile ne fut sans doute pas sans soulever le cas d'Arius, mais nous ignorons ce qu'il put en dire.

Ayant ainsi pris contact avec l'épiscopat égyptien, Ossius rentra à Nicomédie. Il dut y être suivi de près par Alexandre et par Arius qui tenaient à mettre personnellement l'empereur au courant de leurs controverses². Arius et ses amis prirent la voie de terre pour faire le voyage ; Alexandre, qui était venu par mer, arriva le premier et put ainsi rallier à son opinion ceux de l'entourage d'Ossius : c'était un appoint de grande importance qu'il se ménageait ainsi à une heure décisive.

LE CONCILE D'ANTIOCHE Vers le même temps, en effet, de graves événements se produisaient à Antioche : l'évêque Philogone étant venu à mourir le 24 décembre 324, cinquante-six évêques, appartenant aux provinces de Palestine, d'Arabie, de Phénicie, de Coélé-Syrie et de Cappadoce, s'étaient réunis sous la présidence d'Eusèbe d'Isaurie pour lui donner un successeur³. Leur choix se fixa sur Eustathe,

(1) Nous avons peu de renseignements sur ce concile. Il n'est mentionné que dans des lettres adressées par les prêtres et les diacres de la Maréote au concile de Tyr et au préfet d'Égypte : ATHANASE, *Apol. contra Arian.*, lxxiv et lxxv.

(2) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, I, vii et viii.

(3) La lettre synodale du concile d'Antioche nous est parvenue dans une version syriaque, qui a d'abord été publiée, avec une rétroversion grecque, par E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, VI, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1905, p. 27 et suiv. Schwartz admettait sans hésitation l'authenticité de cette pièce. HARNACK (*Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324-325*, dans les *Sitzungsberichte* de Berlin, 1908, p. 477-491) regarde au contraire la synodale comme une composition apocryphe. La réplique de Schwartz (*Zur Geschichte des Athanasius*, VII, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1908, p. 305-374) ne convainquit pas Harnack qui maintint ses positions dans un nouvel article (*Die angebliche Synode von Antiochien*, dans les *Sitzungsberichte* de Berlin, 1909, p. 401-425). F. NAU a publié le texte syriaque et une traduction française de la synodale dans *Littérature canonique syriaque inédite*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, 2^e série, t. IV, 1909, p. 3-31 : il rejette également l'hypothèse d'un concile d'Antioche en 324-325. Une monographie du sujet a été écrite par E. SEEBERG, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324-325. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzils von Nicäa*, Berlin, 1913. Deux articles importants sur la question sont dus à D. LEBEDEV : *Antiochskii sobor 324 goda i ego poslanie k Aleksandru, episkopu thessaloniskomu*, dans *Kristianskoe Chtenie*, 1911, p. 831-858, 1008-1023 ; et : *K voprosu ob Antiokhiiskom sobore 324 goda i o « velikom i svyashchennom sobore v Ankirye »*, dans *Trudui imperatorskoi Kievskoi Dakhovnoi Akademii*, t. LV, 1914, fasc. 4, p. 585-601 ; fasc. 7-8, p. 496-532 ; fasc. 11, p. 330-360 ; t. LVI, 1915, fasc. 1, p. 75-117. Toutes les questions soulevées par le texte syriaque de la synodale ne sont pas résolues ; mais les historiens tendent de plus en plus à admettre la réalité de ce concile d'Antioche, qui cadre tout à fait avec les événements connus par ailleurs de cette période obscure et complexe.

La date de la mort de l'évêque Philogone est assurée. L'élection de son successeur était au premier chef un acte synodal, et elle était chose faite avant le concile de Nicée. Il était naturel, d'autre part, que les évêques assemblés à Antioche ne restassent pas indifférents en face des problèmes soulevés par Arius.

Les actes du concile d'Antioche ont été à nouveau édités par H. G. OPITZ, *Athanasius Werke*, t. III, 1, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, Berlin, 1934, p. 36-41.

alors évêque de Bérée et bien connu pour son attachement aux idées d'Alexandre. Ils profitèrent de l'occasion qui leur était offerte pour condamner d'un commun accord l'hérésie d'Arius et pour exposer leur foi « en un Dieu tout-puissant, immuable et éternel, qui a soin de tout et dirige tout, juste, bon, créateur du ciel et de la terre et de tout ce qui s'y trouve, maître de la Loi, des prophètes et du Nouveau Testament, et en un Seigneur Jésus-Christ, fils unique qui est né non de ce qui n'était pas, mais du Père, non comme une œuvre, mais au sens propre, comme un Fils, qui a été engendré d'une manière ineffable..., qui était de tout temps »¹. Trois d'entre eux refusèrent d'adhérer à ce symbole, malgré son caractère éminemment traditionnel : Théodote de Laodicée, Narcisse de Néronias, Eusèbe de Césarée ; ils furent excommuniés, du moins provisoirement, car le concile décida de leur laisser le moyen de venir à résipiscence. La lettre synodale reçut une large diffusion, elle fut en particulier envoyée à l'évêque de Rome et aux évêques d'Italie qui dépendaient de lui. Ceux-ci répondirent par une approbation formelle de tout ce qui avait été décidé à Antioche au sujet de la foi².

On a supposé, — et l'hypothèse n'a rien que de vraisemblable — que les évêques réunis à Antioche, désireux d'en finir une fois pour toutes avec Arius et ses partisans, proposèrent la convocation d'un grand concile qui devait s'assembler à Ancyre et grouper non seulement les chefs des églises des diocèses d'Orient et d'Asie, mais les évêques d'Égypte et même ceux d'Occident³. L'idée d'un tel concile devait être dans l'air : Philostorge l'attribue à Alexandre⁴ ; Eusèbe prétend en faire honneur à l'empereur Constantin⁵. Tout le monde était d'accord pour estimer que, dans la situation troublée qui était celle de l'Orient, il fallait employer des remèdes énergiques et que seule une consultation de l'épiscopat universel pouvait trancher les difficultés dans lesquelles on se débattait.

Depuis longtemps, l'institution conciliaire fonctionnait dans l'Église : à Carthage et à Rome elle paraît avoir été régulièrement organisée ; en Orient, elle était plus intermittente ; mais, chaque fois que les circonstances l'exigeaient, on voyait s'assembler à Antioche les évêques des

(1) Le symbole d'Antioche ressemble beaucoup à celui d'Alexandre d'Alexandrie. Il est caractérisé par l'absence de toute allusion au consubstantiel, ce qui ne se comprend bien qu'avant la définition de Nicée.

(2) Ces renseignements nous sont fournis par une notice historique qui suit la synodale.

(3) L'hypothèse a été formulée par A. I. BRILLANTOV, *K istorii arianskago spora do pervago vselen'skago sobora*, dans *Kristianskoe Chtenie*, octobre 1913, p. 1176-1200, puis par Norman H. BAYNES, dans un article du *Journal of roman studies*, t. XVIII, 1928, p. 219. Elle peut s'appuyer sur un passage de la synodale, où il est dit que les Pères laissent aux trois évêques qu'ils excommunient un moyen de pénitence : le grand et sacerdotal concile d'Ancyre. Il faut du moins supposer, d'après ce texte, que le concile était convoqué à Ancyre au moment de la réunion d'Antioche.

(4) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, I, vii et vii^a.

(5) EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 6.

provinces syriennes et de l'Asie Mineure orientale, à Alexandrie ceux de l'Égypte, de la Libye et de la Pentapole. Jamais cependant on n'avait encore songé à une consultation qui grouperait les ressortissants d'Antioche et ceux d'Alexandrie, à plus forte raison qui ferait appel aux lumières des Occidentaux et à l'autorité de Rome. Mais cette idée paraissait s'imposer dans les conjonctures que l'on traversait alors. L'unité de l'Empire venait d'être providentiellement restaurée en faveur d'un empereur chrétien. L'unité de l'Église était en cause : elle devait se manifester par de solennelles assises, où tout l'épiscopat catholique siégerait pour définir la foi traditionnelle.

§ 2. — Le concile de Nicée.

LA CONVOCATION Quel que soit celui qui ait eu la première idée du concile, l'empereur Constantin se chargea de la réaliser. Il commença par décider que le lieu de la réunion, primitivement fixé à Ancyre, serait changé et il choisit la ville de Nicée, plus facilement accessible aux Italiens et aux autres évêques d'Europe, d'un climat plus agréable et surtout plus proche de Nicomédie, ce qui lui permettrait à lui-même de prendre part à l'assemblée¹. Puis il invita les évêques à se rendre à Nicée et mit à leur disposition le *cursus publicus* afin de leur faciliter le voyage : nous savons par Eusèbe que la lettre impériale était empreinte de beaucoup de déférence².

LES MEMBRES DU CONCILE Les renseignements que nous possédons sur le nombre des évêques qui purent se rendre à la convocation de Constantin sont malheureusement incomplets. Eusèbe, qui a assisté au concile, compte plus de deux cent cinquante présents³ :

De toutes les églises qui remplissaient l'Europe entière, la Libye et l'Asie, s'assembla la fleur des ministres de Dieu. Une seule maison de prière, comme dilatée par la puissance divine, réunit les Syriens et les Ciliciens, les Phéniciens et les Arabes, les Palestiniens et encore ceux d'Égypte, de Thébaïde, de Libye

(1) Nous possédons en syriaque un fragment d'une lettre de Constantin qui explique les raisons de ce changement. Cf. PRINA, *Analecta sacra*, t. IV, p. 224 ; E. SCHWARTZ (*Zur Geschichte des Athanasius*, VI, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1905, p. 289) a donné de ce fragment une rétroversion grecque. Cf. H. G. ORTIZ, *Athanasius Werke*, t. III, 1, p. 41-42. On ne sait rien des raisons qui avaient poussé l'empereur ou les évêques à choisir d'abord Ancyre. Un concile s'y était tenu en 314, mais avait eu un caractère purement local (cf. *supra*, p. 54) ; le dévouement de l'évêque, Marcel, à la cause de l'orthodoxie, n'est pas davantage un argument. Le choix de Nicée s'explique assurément beaucoup mieux.

(2) EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 6. Il est incontestable que le concile de Nicée a été convoqué par Constantin. Cf. V. GRUMEL, *Le siège de Rome et le concile de Nicée : convocation et présidence*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVIII, 1925, p. 411-423 ; J. DEVILLARD (*La papauté et le concile de Nicée*, dans *Revue apologetique*, t. XL, 1925, p. 408) prétend que l'adhésion de la papauté constitue une convocation formelle, en opposition à la convocation matérielle faite par Constantin. Il y a là une subtilité bien inutile.

(3) EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 8.

Histoire de l'Église, T. III.

et de Mésopotamie. L'évêque de Perse fut présent au synode ; la Scythie avait aussi son évêque ; le Pont, la Galatie, la Pamphylie, la Cappadoce, l'Asie, la Phrygie, avaient envoyé leur élite ; les Thraces et les Macédoniens, les Achéens et les Épirotes, et parmi ceux-ci les plus distants étaient venus ; d'Espagne même, un évêque illustre entre tous vint siéger avec les autres ; l'évêque de la ville impériale fut retenu par son grand âge, mais il était représenté par des prêtres de son Église ¹.

Saint Eustathe d'Antioche, qui a lui aussi pris part au concile, parle d'environ deux cent soixante-dix évêques ² ; saint Athanase donne le chiffre de trois cents ; dès 360, il est admis que les Pères de Nicée ont été au nombre de trois cent dix-huit : on s'en tiendra désormais à ce nombre symbolique ³.

Naturellement, la représentation des diverses provinces fut très variable. Presque tous les prélats venus à Nicée étaient des Orientaux : l'Égypte, la Palestine, la Coelé-Syrie, l'Asie Mineure, avaient envoyé de très nombreux évêques ; les pays grecs d'Europe, Thrace, Thessalie, Macédoine, Dardanie, Achaïe, comptaient quelques délégués ; de Mésie et de Dacie, nous ne connaissons que deux noms. D'Afrique était arrivé l'évêque de Carthage, Cécilien ; d'Italie un évêque de Calabre et deux prêtres romains qui étaient les envoyés personnels du pape Silvestre ; de Gaule l'évêque de Die, Nicasius ⁴. Ossius de Cordoue pouvait être regardé comme le représentant de l'épiscopat espagnol. Les églises d'extrême frontière, du côté de la mer Noire et de la Perse, avaient aussi député des évêques : c'est ainsi que l'on vit à Nicée l'évêque de Pityonte dans le Caucase, celui du royaume de Bosphore, deux de la Grande Arménie et un du royaume de Perse ⁵. Malgré la prédominance des Orientaux, on peut dire que l'Église entière était représentée à Nicée : jamais encore on n'avait vu une assemblée qui donnât aussi nettement l'impression de la catholicité.

Les Pères du concile étaient de formation et de culture très diverses. Plusieurs étaient exercés de longue date au maniement des arguments théologiques : les controverses soulevées par Arius n'avaient guère de secrets, par exemple pour Eustathe d'Antioche, pour Eusèbe de Nicomédie, pour Alexandre d'Alexandrie, pour Marcel d'Ancyre. Quelques-

(1) EUSÈBE, *De vita Constantini*, III 7.

(2) EUSTATHE, *apud* THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, VIII, 1.

(3) C'est saint HILAIRE qui donne pour la première fois le chiffre de 318 (*Contra Constant.*, 27). Ce nombre était celui des 318 serviteurs d'Abraham, *Gen.*, XIV, 14 : il est probable que le texte de la *Genèse* a influé sur la détermination du nombre des Pères de Nicée. Cf. J. RIVIÈRE, « Trois cent dix-huit ». *Un cas de symbolisme arithmétique chez saint Ambroise*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. VI, 1934, p. 361-367.

(4) G. MORIN, *D'où était évêque Nicasius, l'unique représentant des Gaules au concile de Nicée*, dans *Revue Bénédictine*, t. XVI, 1899, p. 72-75.

(5) Nous possédons encore une liste des évêques qui ont souscrit le symbole de Nicée. Cette liste est authentique, mais elle est incomplète et elle a été remaniée de façon à classer les évêques par ordre de provinces. La tradition textuelle présente des flottements, si bien que le total des noms d'évêques n'y est pas constant : les derniers éditeurs se sont arrêtés au chiffre de 220. Cf. GELZER-HILGENFELD-CUNTZ, *Patrum Nicaenorum nomina*, Leipzig, 1898.

uns étaient même de véritables savants : entre tous se distinguait Eusèbe de Césarée, qui n'ignorait rien de l'histoire primitive de l'Église. D'autres étaient des saints, célèbres par les grâces qu'ils avaient reçues de Dieu : tel Spiridion, évêque de Chypre, qui était berger lorsqu'il fut appelé à l'épiscopat et qui continua à garder les brebis tout en paissant les ouailles du Seigneur. D'autres encore avaient confessé la foi au temps de la grande persécution, et l'on se montrait leurs cicatrices avec admiration : tels étaient Paul de Néocésarée qui avait les deux mains paralysées à la suite de la brûlure d'un fer rouge, Paphnuce l'Égyptien qui avait eu l'œil droit arraché et le jarret gauche coupé, Amphion d'Épiphanie, Potamon, et plusieurs autres.

LA SÉANCE D'OUVERTURE Au dire de Socrate, le concile se réunit le 20 mai 325¹. La première séance, qui fut toute d'apparat, eut lieu dans la grande salle du palais impérial, et Eusèbe la décrit avec une complaisance marquée. Les évêques prirent place sur les sièges qui leur étaient destinés, à droite et à gauche de la salle, et attendirent en silence l'arrivée de l'empereur. A un signal donné, ils se levèrent tous : Constantin entra vêtu de pourpre et brillant d'or, « semblable à un ange céleste de Dieu » ; il n'était escorté que de quelques familiers, choisis parmi les chrétiens de son entourage. La modestie de son attitude, la simplicité de son cortège frappèrent vivement les assistants. Lorsqu'il fut arrivé à sa place, on lui apporta un siège d'or, mais il ne s'assit qu'après avoir invité les évêques à en faire autant².

Alors l'évêque qui était le plus proche de lui à sa droite lui adressa une courte harangue, un remerciement pour la sollicitude dont il faisait preuve envers les choses de l'Église³. Puis, il prit lui-même la parole en latin :

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, XIII. Socrate prétend avoir trouvé cette indication dans les annotations — παρατηρήσεις — des pièces conciliaires. Elle est d'autant plus vraisemblable que la présence de Constantin à Nicée le 23 mai est attestée par deux lois du Code théodosien, I, II, 5 ; II, XVIII, 3.

(2) EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 10.

(3) On discute pour savoir qui était cet évêque, et la question a son importance, puisqu'il s'agit vraisemblablement du président du concile. L'auteur qui a rédigé les tables des chapitres du *De vita Constantini* (III, 11) pensait que l'orateur anonyme n'était autre qu'Eusèbe de Césarée lui-même. THÉODORE (Hist. eccl., I, VII) indique Eustathe d'Antioche. SAINT ATHANASE (*Apol. de fuga*, v) paraît dire qu'Ossius de Cordoue a présidé le concile de Nicée. Avec DUCHESNE (*Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 146, n. 1), nous pensons qu'Eustathe était le personnage le plus naturellement désigné pour ouvrir et présider les débats : l'évêque d'Antioche avait présidé les conciles d'Ancyre et de Néocésarée ; il était normal qu'il fût à la tête de celui de Nicée. Il faut remarquer cependant que, dans la liste des souscriptions, le premier nom est celui d'Ossius ; il est immédiatement suivi de ceux des prêtres romains qui représentaient le pape, Vito et Vincent. Cf. V. GRUMEL, *Le siège de Rome et le concile de Nicée. Convocation et présidence*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVIII, 1925, p. 411-423. EUSÈBE (*De vita Constantini*, III, 13) dit qu'après son discours, Constantin donna la parole τοῖς προέδροις τῆς συνόδου, aux présidents du concile. P. WOLF (*Die πρόεδροι auf der Synode zur Nicaea*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, t. X, 1889, p. 137-151) en conclut qu'il y avait deux πρόεδροι, Eustathe et Alexandre d'Alexandrie. Cela est peu vraisemblable.

Amis, mon vœu suprême était de vous voir assemblés et le voici accompli. Je rends grâces publiquement au roi de l'univers, qui, après tous ses autres bienfaits, m'accorde ce bienfait plus grand encore de vous voir tous assemblés dans une pensée commune de concorde. Qu'aucun ennemi malfaisant ne trouble notre paix présente ; et puisque, par la puissance du Dieu Sauveur, les tyrans qui s'étaient élevés contre Dieu ont disparu, qu'aucun démon pervers n'expose la loi divine aux blasphèmes. Pour moi, je considère comme redoutable à l'égal d'une guerre, d'une bataille et plus difficile à terminer, toute sédition à l'intérieur de l'Église de Dieu et j'en ai plus de contrariété que des choses du dehors ¹.

LES DISCUSSIONS Le discours de Constantin fut immédiatement traduit en grec, puis les évêques se mirent à la besogne. Eusèbe prétend que l'empereur intervint à plusieurs reprises dans leurs discussions et qu'il s'employa de toutes manières à rétablir la paix ². Rufin ajoute que des laïques, dont quelques-uns étaient même étrangers à la foi chrétienne, parurent au concile, pour y disputer avec les évêques, et que leur dialectique fut mise en déroute par la simplicité de la foi qui animait leurs adversaires ³. Ce sont là, semble-t-il, des légendes. En réalité, seuls les évêques délibérèrent sur les questions qui leur étaient proposées et dont ils avaient à fournir la solution ⁴.

CONDAMNATION D'ARIUS De ces questions, la plus grave, la plus importante était assurément celle d'Arius. Il est peu probable qu'Arius lui-même ait été admis à discuter avec les évêques ⁵. Il comptait d'ailleurs dans l'assemblée de chauds partisans : Eusèbe de Nicomédie, Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Théodote de Laodicée, Paulin de Tyr, Eusèbe de Césarée, Athanase d'Anazarbe, Grégoire de Béryte, Aetius de Lydda, Ménophante d'Éphèse, Patrophile de Scythopolis, Narcisse de Néronias, et quelques autres parmi lesquels les deux Égyptiens déjà condamnés par l'épiscopat de leur pays, Théonas de Marmarique et Secundus de Ptolémaïs ⁶. En outre, ses œuvres pouvaient parler pour lui : on donna connaissance au concile de plusieurs fragments

(1) EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 12.

(2) EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 13. Sur l'in vraisemblance de cette attitude de Constantin, cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 652.

(3) RUFIN, *Hist. eccl.*, X, III. Inutile d'insister sur la fable transmise par Célase de Cyzique d'une discussion entre des philosophes païens et les Pères de Nicée. Cette fable trouve son origine dans le récit de Rufin qu'ont connu et imité SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, VIII, et SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, I, XVIII. Cf. M. JUGIE, *La dispute des philosophes païens avec les Pères de Nicée*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVIII, 1925, p. 403-410.

(4) Quelle part saint Athanase, qui n'était alors que diacre et qui accompagnait à Nicée son évêque Alexandre, prit-il au concile ? il est impossible de le dire. La lettre des évêques d'Égypte en 339 rappellera que « au synode assemblé à Nicée, l'attitude décidée d'Athanase contre l'impiété des Ariens » lui avait déjà valu leur haine (*apud* ATHANASE, *Apologia contra Arianos*, VI) ; cela ne prouve pas qu'Athanase ait pris part aux discussions.

(5) RUFIN, *Hist. eccl.*, X, V, est le premier à dire qu'Arius fut appelé plusieurs fois au milieu du concile. Il n'a pas grande autorité. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, I, XVII, emprunte ce renseignement à Rufin.

(6) La liste des partisans d'Arius au concile de Nicée est fournie par PHILOSTORGE *Hist. eccl.*, I, VIII^a. Elle comprend vingt-deux noms.

de la *Thalie* ; cette lecture suffit à exciter l'indignation et l'horreur, les évêques se bouchèrent les oreilles en l'entendant ¹.

La condamnation d'Arius et de ses erreurs alla sans difficulté : tous les évêques étaient d'accord pour croire que le Fils de Dieu était vraiment Dieu. Mais, tandis que les uns estimaient qu'on ne devait pas innover contre la foi reçue depuis l'origine et que la foi en Dieu ne comportait pas de curiosité, les autres professaient qu'on ne devait pas suivre sans examen les opinions anciennes ². Les deux partis discutèrent là-dessus et eurent quelque peine à s'entendre lorsqu'il s'agit de définir en termes précis la foi traditionnelle.

LE SYMBOLE On essaya d'abord de n'employer que des termes scripturaux, qui auraient offert l'avantage d'être connus de tous : ne pouvait-on pas dire par exemple que le Verbe est de Dieu, qu'il est Fils de Dieu, qu'il est puissance et image du Père ? Mais ces termes se révélèrent ambigus à l'usage ; les partisans d'Arius se déclarèrent prêts à les accepter, non sans faire remarquer que les hommes aussi peuvent être appelés fils de Dieu et qu'ils sont à l'image et à la ressemblance de Dieu ³. Il fallut donc aviser et chercher des précisions.

Eusèbe de Césarée intervint alors. Il était sans doute tout dévoué aux intérêts d'Arius, mais il était plus encore un homme habile et un politique soucieux d'esquiver les difficultés ⁴. Il présenta au concile le symbole baptismal en usage dans son église comme susceptible de donner satisfaction aux deux partis, et, dit-il, « le texte lu par nous, en présence de notre très religieux empereur, parut bien convenable ». L'évêque de Césarée se flattait en parlant de la sorte. En réalité, les Pères n'acceptèrent pas la formule d'Eusèbe sans y introduire de profondes modifications. Cette formule était claire sans doute, mais elle était pleine d'équivoques ; elle était unanimement acceptable, mais elle laissait la

(1) Saint ATHANASE, *Epist. ad episc. Aegypti*, XIII.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, I, XVII.

(3) Saint ATHANASE, *Epist. ad Afros*, v ; *De decret. nic. syn.*, XIX-XX.

(4) Cette intervention d'Eusèbe nous est connue par une lettre qu'il écrivit à ses diocésains après le concile pour expliquer son attitude et justifier sa souscription au symbole. Naturellement, cette lettre qui est une apologie doit être lue avec précautions. Il est vraisemblable que l'évêque de Césarée ait proposé aux Pères l'adoption de son symbole, mais pratiquement ce n'est pas son symbole qui a été accepté. La lettre d'Eusèbe est conservée par SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, VIII, par THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, XII, et par GÉLASE DE CYZIQUE, *Hist. eccl.*, II, XXXV. PHILOSTORGE (*Hist. eccl.*, I, IX) attribue à Alexandre et à Ossius la rédaction du symbole ; ATHANASE (*Hist. Arian.*, XLII) semble y voir l'œuvre personnelle d'Ossius. Plus tard, saint BASILE (*Epist.*, LXXXI) déclarera que la rédaction du symbole avait été confiée à un certain Hermogène qui devint évêque de Césarée de Cappadoce. Si cette dernière indication est exacte, elle ne peut s'appliquer qu'à un travail de mise au point. La mesure prise contre Eusèbe par le concile d'Antioche avait été provisoire : il n'est donc pas étonnant que l'évêque de Césarée ait pu jouer à Nicée un rôle de premier plan.

H. LIETZMANN (*Symbolstudien*, XIII, dans la *Zeitschrift für neutestam. Wissenschaft*, t. XXIV, 1925, p. 193 et suiv.) a montré que la formule de Nicée ne dépend pas directement du symbole baptismal de Césarée, mais qu'elle est plus voisine du type de Jérusalem. On pourrait supposer que le soin de la rédaction définitive a été confié à une commission formée d'évêques appartenant à différentes provinces.

porte ouverte à tous les compromis. Aussi fut-elle précisée : on déclara expressément que le Fils de Dieu est engendré du Père, c'est-à-dire de l'ousie du Père, qu'il est vrai Dieu de vrai Dieu, engendré et non fait, consubstantiel au Père.

Ce dernier mot est capital. On a longuement discuté sur son origine et sur les raisons impérieuses qui ont amené les Pères de Nicée à l'adopter : la pleine lumière n'est pas encore faite à ce sujet. Il semble bien que la plupart des évêques orientaux n'aient pas été favorablement disposés envers un terme qui pouvait, suivant eux, être mal interprété : ne risquait-on pas, en déclarant que le Fils est consubstantiel au Père, de laisser entendre qu'il n'avait pas d'existence, ni même de personnalité distincte ? On se souvenait des controverses qui, au siècle précédent, avaient été soulevées autour des doctrines sabelliennes ; on se rappelait aussi que Paul de Samosate avait employé le mot consubstantiel et que le concile d'Antioche l'avait par contre répudié¹. C'étaient là, il faut l'avouer, des antécédents suspects. A Rome au contraire, le même mot avait depuis longtemps acquis droit de cité et y était devenu traditionnel : c'est que l'erreur à redouter en Occident était bien plutôt le trithéisme que le modalisme ; contre les polythéistes, contre tous ceux qui, d'une manière ou de l'autre, attaquaient la vraie et parfaite divinité du Christ, l'affirmation du consubstantiel était une sauvegarde. On l'avait bien vu lors de l'affaire des deux Denis, quand Denis de Rome avait blâmé son homonyme d'Alexandrie de ne pas dire que le Fils est consubstantiel au Père².

Il est donc hautement vraisemblable qu'à Nicée ce sont les Occidentaux, c'est-à-dire avant tout Ossius de Cordoue, qui ont proposé d'insérer dans le symbole le mot en question³. Ils trouvèrent des appuis auprès de Marcel d'Ancyre, d'Eustathe d'Antioche et de quelques autres. Finalement, Constantin déclara qu'il tenait à ce terme. Cette déclaration emporta les dernières résistances. Complété d'un anathématisme, le symbole fut formulé de la manière suivante :

Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur de toutes choses, visibles et invisibles ; et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, le Fils de Dieu, engendré monogène du Père, c'est-à-dire de l'essence du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu ; engendré et non pas fait, consubstantiel au Père, par qui tout a été fait, ce qui est au ciel et ce qui est sur la terre ; qui, pour nous hommes et pour notre salut, est descendu, s'est incarné, s'est fait homme, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux et viendra juger les vivants et les morts ; et au Saint Esprit.

Quant à ceux qui disent : Il fut un temps où il n'était pas ; et : Avant d'être engendré, il n'était pas ; et : Il a été fait de ce qui n'était pas ou d'une

(1) Cf. G. BARDY, *Paul de Samosate*, 2^e édit., Louvain, 1929, p. 324-351.

(2) Cf. P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 94-100. HARNACK (*Dogmengeschichte*, t. I, 4^e édit., p. 763) suggère que le concile romain assemblé contre Origène avait déjà proclamé le consubstantiel. C'est possible, mais nous ne savons rien de certain à ce sujet. Cf. t. II, p. 327-332.

(3) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, I, ix ; ATHANASE, *Hist. Arian.*, XLII.

autre hypostase ou ousie ; ou : Le Fils de Dieu est créé, changeable, mutable, ceux-là, l'Église catholique les anathématise ¹.

Les évêques furent appelés à tour de rôle à voter sur ce texte ². Philostorge nous assure que, « les partisans d'Arius ne se ralliant pas à la foi du concile, l'empereur prononça que tous ceux qui refuseraient d'accepter la sentence commune des évêques, soit prêtres, soit diacres, soit autres membres du clergé, seraient exilés. Philouménos était chargé de l'exécution de cet ordre : il avait la fonction que les Romains appellent *magister*. Il présenta donc à Arius et à ceux qui étaient avec lui le formulaire et leur donna le choix ou de signer... ou d'être exilés... Ils choisirent l'exil ³ ». En réalité, deux évêques seulement refusèrent de souscrire le symbole, Secundus de Ptolémaïs et Théonas de Marmarique. Philostorge ajoute que d'autres, parmi lesquels Eusèbe de Nicomédie, Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, réussirent à tromper l'attention de leurs collègues et signèrent un texte où le mot consubstantiel (*ὁμοούσιος*) était remplacé par le terme de substance semblable (*ὁμοιούσιος*) ⁴. Cette anecdote est peu vraisemblable. Seuls Secundus et Théonas furent immédiatement exilés dans l'Illyricum ; avec eux partirent Arius et les prêtres qui lui étaient restés fidèles.

LE SCHISME MÉLITIEN Ayant ainsi résolu l'affaire d'Arius, le concile de Nicée put s'occuper des autres questions qui lui étaient soumises. Il y avait d'abord l'affaire de Méléce de Lycopolis et de ses partisans. Depuis l'épiscopat de Pierre, le schisme provoqué par Méléce entretenait en Égypte une agitation douloureuse. Les Mélitiens n'étaient pas nombreux, mais ils faisaient beaucoup de bruit ; ils étaient allés jusqu'à accuser Alexandre d'Alexandrie auprès de l'empereur ⁵, et celui-ci avait remis le jugement de l'affaire au concile. Les

(1) HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 3^e édit., Breslau, 1897, p. 160-162, § 142-143. Le texte grec du symbole de Nicée est reproduit par Eusèbe dans sa lettre à ses diocésains, *apud* ATHANASE, *De decret. Nicaenae synodi*, xxxiii ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, xii ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, viii ; GÉLASE, *Hist. eccl.*, II, xxxv. On le trouve aussi chez ATHANASE, *Epist. ad Iovian.*, iii ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, iii ; saint BASILE, *Epist.*, lxxv, etc. Une traduction latine en est donnée par saint HILAIRE, *De synod.*, lxxxiv. Il existe encore plusieurs autres versions latines de ce texte.

En 451, le concile de Chalcédoine fit donner lecture du texte du symbole de Nicée, et pour être assurés de posséder un texte authentique, les Pères s'adressèrent au métropolitain de Bithynie lui-même. Le texte lu et adopté officiellement à Chalcédoine diffère par quelques détails de celui que nous venons de citer. En particulier, il ne contient pas les mots : « Dieu de Dieu, lumière de lumière ». On peut se demander si, malgré les précautions prises, le texte reconnu par le concile de Chalcédoine est meilleur que celui dont témoignent les contemporains mêmes du concile de Nicée, que celui que connaissait saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contra Nestorianos*, I, 8. Il me semble que l'hésitation n'est guère permise et que les mots contestés font bien partie de l'original. Cf. E. SCHWARTZ, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf dem Synode von Chalcedon*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXV, 1926, p. 38-48 ; A. D'ALÈS, *Nicée, Constantinople : Les premiers symboles de foi*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XXVI, 1936, p. 85-92.

(2) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, I, ix. Cf. P. BATIFFOL, *Origine du règlement des conciles*, dans *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne*, Paris, 1919, p. 84-153.

(3) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, I, ix^a.

(4) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, I, ix.

(5) SAINT ATHANASE *Apol. contra Arian.*, xi.

Pères adoptèrent une attitude bienveillante à l'égard des réfractaires : Méléce conserva son titre d'évêque et put continuer à résider à Lycopolis ; il lui fut seulement interdit de procéder désormais à de nouvelles ordinations. Les évêques, prêtres et diacres ordonnés par lui furent soumis à une nouvelle imposition des mains, plus mystique ¹, afin d'être confirmés dans les fonctions de leur ordre ; moyennant quoi, ils furent autorisés à exercer le ministère, à la condition d'être soumis à l'évêque de l'Église catholique et de prendre rang, dans la hiérarchie, à la suite du clergé orthodoxe. Il fut enfin décidé que, lorsqu'un évêque catholique viendrait à mourir, il pourrait être remplacé par un des évêques consacrés par Méléce, si celui-ci était régulièrement élu et obtenait sa confirmation de l'évêque d'Alexandrie ². On espérait, en procédant par la douceur, apaiser les controverses et mettre fin au schisme : un avenir prochain devait montrer combien un tel espoir était mal fondé.

LA DATE DE PAQUES La question de la date de Pâques fut également résolue par le concile de Nicée. C'était, on le sait, une question irritante qui, depuis longtemps, était périodiquement soulevée dans l'Église et ne cessait pas de renaître sous des aspects nouveaux. Au temps du pape Victor, il s'était surtout agi de savoir si la fête de Pâques devait être célébrée le 14 nisan ou le dimanche suivant : on s'était alors entendu pour adopter l'usage romain ³. Mais un nouveau problème s'était ensuite posé : « A Antioche, on laissait aux Juifs le soin de fixer l'échéance du 14 nisan, c'est-à-dire de la pleine lune à laquelle la fête était célébrée. Le mois de nisan étant le premier mois lunaire, il pouvait être placé diversement, selon que l'année précédente avait été de douze ou de treize mois. Ce dernier point était décidé par les autorités juives, suivant des méthodes à elles. A Alexandrie, on ne s'inquiétait pas des Juifs ; on calculait la Pâque soi-même, et le flottement du premier mois lunaire était arrêté par cette règle spéciale que la fête célébrée, après la pleine lune, devait l'être aussi après l'équinoxe de printemps, fixé au 21 mars. Comme les Juifs, au moins alors, ne tenaient pas compte de l'équinoxe, il en résultait que leur 14 nisan pouvait être d'un mois antérieur à celui des Alexandrins et que l'église d'Antioche qui l'adoptait pouvait se trouver, elle aussi, d'un mois en avance sur la grande métropole égyptienne. Les deux calculs en concurrence avaient des adhérents,

(1) Cf. L. SALTET, *Les réordinations*, p. 39.

(2) La solution donnée aux problèmes soulevés par Méléce nous est connue par la lettre *ἐπεὶ δὲ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος* adressée par les membres du concile de Nicée aux évêques d'Égypte, de Libye et de Pentapole, *apud* SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, ix ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, viii ; GÉLASE, *Hist. eccl.*, II, xxxiv. L'évêque d'Alexandrie exigea de Méléce la liste des évêques qu'il avait ordonnés. On a cette liste : cf. ATHANASE, *Apol. contra Arian.*, lxxi. Elle donne le nom de chaque évêque et celui de sa cité : en dehors de Méléce, il y avait alors vingt-huit évêques de son parti.

(3) Cf. t. II, p. 87-93.

et, si étrange que la chose puisse nous paraître, des adhérents passionnés¹ ».

Le concile décida que désormais la fête de Pâques serait célébrée à la même date dans toute l'Église : les Orientaux qui, jusqu'alors, empruntaient aux Juifs leur manière de calculer acceptèrent de se ranger à l'usage d'Alexandrie et de Rome². La chose, semble-t-il, n'alla pas sans difficultés : soutenus par Eusèbe de Nicomédie, les Syriens firent valoir leurs traditions³ ; ils finirent néanmoins par se mettre d'accord avec les autres chrétiens.

LES CANONS Enfin le concile acheva son œuvre en promulguant vingt canons d'ordre disciplinaire. Comme l'avaient fait les conciles récents d'Ancyre et de Néocésarée⁴, celui de Nicée ne chercha pas, en cette partie de sa besogne, à élaborer un recueil synthétique d'ordonnances valables pour tous les temps et pour tous les lieux. Ses membres eurent en vue des problèmes précis, nettement déterminés : ce fut à des maux actuels qu'ils s'efforcèrent d'apporter des remèdes.

Il y avait encore en Orient, spécialement en Asie Mineure, des groupes compacts de Novatiens et l'on pouvait rencontrer à Antioche ou dans les environs quelques partisans attardés de Paul de Samosate⁵. Les Pères de Nicée réglèrent la situation des uns et des autres. Avec les Novatiens (canon 8), ils se montrèrent très accommodants : ils décidèrent qu'ils seraient admis à la communion, à condition de reconnaître par écrit les dogmes de l'Église catholique et de frayer avec les « bigames », c'est-à-dire avec les personnes mariées en secondes noces, et avec les faillis des dernières persécutions. Ils déclarèrent aussi que leurs ordinations seraient tenues pour valides et que leurs évêques pourraient être autorisés par leurs collègues catholiques à recevoir les honneurs de leur titre ou à être rangés parmi les chorévêques.

A l'égard des Pauliniens, on fit preuve d'une égale bienveillance. Il avait été décidé naguère que ceux d'entre eux qui voudraient revenir à l'orthodoxie seraient rebaptisés. Le concile de Nicée ne revint pas sur cette règle, mais il admit que les clercs pauliniens, une fois dûment baptisés, pourraient être ordonnés sans délai et exercer leurs fonctions dans l'Église catholique ; la même mesure fut prise à l'égard des diaconesses (canon 19). C'était là une concession tout à fait exceptionnelle : elle ne dut s'appliquer d'ailleurs qu'à un très petit nombre de personnes⁶.

(1) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 141. Cf. L. DUCHESNE, *La question de la Pâque au concile de Nicée*, dans *Revue des questions historiques*, t. XXVIII, 1880, p. 1 et suiv. ; SCHMIDT, *Die Osterfestfrage auf dem ersten allgemeinen Concil von Nicaea*, Vienne, 1905 ; F. DAVNOV, *La question pascale au concile de Nicée*, dans *Échos d'Orient*, t. XXVIII, 1925, p. 424-444.

(2) *Epist. ἐπεὶ δὲ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος*, apud THÉODORET, I, ix, 12 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, ix.

(3) SAINT ATHANASE, *De synod.*, v.

(4) Cf. *supra*, p. 54-56.

(5) Cf. t. II, p. 193 et suiv. ; et 345 et suiv.

(6) Cf. G. BARDY, *Paul de Samosate*, 2^e édit., p. 390-404.

La persécution de Licinius était encore trop récente pour n'avoir pas laissé de traces, et de nombreux problèmes étaient posés par diverses catégories de faillis : les uns avaient apostasié sans y être contraints et même sans avoir été exposés à aucun danger ; d'autres, après avoir généreusement renoncé à leurs emplois, avaient consenti à les reprendre ou même les avaient réclamés, au prix d'une apostasie ; d'autres enfin avaient simplement failli. Le concile se préoccupa de toutes ces situations, et trois canons (11-14) furent consacrés à les régler. D'une manière générale, les tendances indulgentes prévalurent : les décisions de Nicée marquent un adoucissement de l'ancienne discipline relative aux faillis.

Plusieurs canons regardent le clergé : le concile interdit de conférer des ordres aux eunuques volontaires (canon 1) ; il défend d'admettre les néophytes à la cléricature (canon 2) ; de même il prive du sacerdoce ceux qui se sont rendus coupables de quelque crime avant leur ordination ou qui ont apostasié au temps de la persécution (canons 9-10) ; il règle encore qu'aucun clerc ne doit avoir une femme dans sa demeure, à l'exception de sa mère, de sa sœur, de sa tante ou de quelque personne au-dessus de tout soupçon (canon 3) ; il dépose les clercs coupables d'usure (canon 17) ; il interdit aux diacres de s'asseoir parmi les prêtres et de leur distribuer l'Eucharistie (canon 18).

D'autres canons sont destinés à prévenir ou à trancher des conflits de juridiction. Les évêques, déclare le concile, devront être ordonnés par leurs collègues de la province : si tous ne peuvent pas être présents, il faut du moins que trois évêques prennent part à la cérémonie, que les autres donnent leur consentement par écrit et que le métropolitain confirme l'élection (canon 4). Certains évêques refusaient de tenir compte des sentences de déposition ou d'excommunication prononcées par un de leurs collègues : les Pères de Nicée ordonnent que celui qui a été chassé par l'un ne soit pas reçu par les autres. Toutefois, ajoutent-ils, comme l'évêque qui a excommunié peut l'avoir fait pour de mauvaises raisons, il y aura chaque année, au printemps et à l'automne, deux conciles de tous les évêques de la province, et ces conciles pourront reviser les sentences (canon 5). De temps immémorial, les églises de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche, jouissaient de prérogatives spéciales : ces vieux usages sont maintenus en vigueur, et le concile de Nicée confirme l'autorité de l'évêque d'Alexandrie sur l'Égypte, la Libye et la Pentapole (canon 6). La situation de l'évêque d'Aelia (Jérusalem) était assez particulière, car il jouissait d'honneurs traditionnels, sans être métropolitain : le concile déclare que ces honneurs lui seront maintenus, pourvu que soit sauve la dignité du métropolitain de Césarée (canon 7). Il arrivait parfois que des évêques, des prêtres ou des diacres, quittassent l'église pour laquelle ils avaient été ordonnés et acceptassent de passer dans une autre, contrairement aux anciens usages : les canons 15 et 16 interdisent

des translations et déclarent nulle toute ordination faite par un autre que le propre évêque du clerc.

Ces derniers canons visent incontestablement à maintenir et à renforcer les droits de la hiérarchie, mais ils présentent en même temps un caractère traditionnel très marqué : s'ils peuvent s'appliquer aux situations créées par les récents événements d'Orient, ils ne sont pas faits pour eux, et en bien des cas, ils se contentent de reprendre ou de préciser des décisions prises à Arles¹. Il est manifeste que les Pères de Nicée, tout en s'efforçant de remédier aux maux présents, n'entendent pas créer une législation nouvelle.

Si fragmentaires qu'elles fussent, leurs décisions n'en étaient pas moins appelées à un large retentissement. Jusqu'alors l'Eglise ne possédait aucun recueil qui ressemblât à un code disciplinaire. Elle conservait des traditions ; elle restait fidèle aux anciens usages. Lorsque des problèmes nouveaux étaient posés, des conciles locaux se chargeaient de les résoudre au mieux, mais leurs décisions n'avaient pas de valeur en dehors des territoires pour lesquels elles avaient été prises : les conciles africains légiféraient pour l'Afrique ; le concile d'Elvire avait eu en vue les besoins des communautés espagnoles ; les conciles d'Ancyre et de Néocésarée étaient restés inconnus aux Occidentaux. Les canons de Nicée furent au contraire acceptés partout dès la première heure : autour d'eux se cristallisa la législation ecclésiastique.

CLOTURE DU CONCILE Suivant une tradition ancienne, les évêques se séparèrent le 19 juin après un mois de session². Constantin, qui avait présidé l'ouverture du concile, voulut célébrer par de grandes fêtes la clôture des débats. Comme celle-ci coïncidait, ou à peu près, avec le vingtième anniversaire de son avènement à l'empire, il invita les Pères à un grand festin, qui fut pour eux un émerveillement. Eusèbe nous a conservé de ce repas une enthousiaste description : avant de prendre leur place, les évêques avaient dû passer devant la garde qui leur présentait les armes et plusieurs, devant un spectacle si nouveau pour eux, se demandaient s'ils n'étaient pas déjà dans le royaume de Dieu⁴.

(1) Sur les canons d'Arles, cf. *supra*, p. 38-39. P. BATIFFOL (*La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 363) insiste justement sur les ressemblances qui existent entre les canons de Nicée et ceux d'Arles : en plusieurs cas, les décisions de Nicée paraissent compléter et prolonger celles qui avaient été naguère prises à Arles. Il y a là une preuve manifeste de l'influence prise par les Occidentaux au concile de Nicée.

(2) MANSI, II, 668. Cette date est loin d'être assurée. TILLEMONT (*Mémoires*, t. VI, p. 684) fait remarquer que la vingtième année du règne de Constantin commençait le 25 juillet 325 et il ajoute : « Ainsi nous ne voyons pas le moyen de douter que le concile n'ait au moins duré jusqu'à ce jour-là ».

(3) EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 15 ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, I, xxv, 1 ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, xi. La date exacte de ce repas est incertaine, mais il ne peut guère avoir eu lieu que vers la fin du concile.

(4) EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 21.

Lorsque le moment du départ fut arrivé, les évêques s'assemblèrent pour la dernière fois : l'empereur leur fit à tous un beau discours pour les exhorter à aimer entre eux la paix, à bannir l'envie et la jalousie, à réprimer toute sorte de faste et de domination, enfin à travailler de tout leur pouvoir à la conversion des infidèles¹. Il les combla encore de présents selon les mérites de chacun d'eux et y ajouta des lettres pour faire donner tous les ans dans chaque église une certaine quantité de blé aux clercs et aux pauvres.

LETTRES DE CONSTANTIN Les Pères de Nicée avaient adressé une lettre aux évêques d'Égypte, de Libye et de Pentapole pour les mettre au courant des décisions concernant les Méliitiens et la fixation de la date de Pâques². Constantin ne voulut pas être en reste avec eux. Il s'empressa d'écrire d'une part aux églises pour leur faire connaître l'unification de la date pascale³, de l'autre aux Alexandrins pour leur annoncer que « les trois cents évêques et plus qui avaient été convoqués à Nicée avaient affirmé qu'il n'y avait qu'une seule et même foi, la seule conforme aux vérités authentiques de la loi de Dieu, et que le seul Arius était apparemment victime de la puissance du diable⁴ ».

En écrivant ainsi, en affirmant que « dissensions, schismes, troubles, mortels poisons de discorde, (tout) par la volonté de Dieu a été vaincu par l'éclat de la vérité⁵ », Constantin faisait preuve d'un bel optimisme, que les faits n'allaient pas tarder à démentir. Réuni surtout pour combattre l'arianisme, le concile de Nicée avait apparemment atteint ce but. Après de chaudes discussions, il était parvenu à formuler un symbole

(1) THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, xi, 2.

(2) Cette lettre, *ἐπειδὴ τῆς τοῦ Θεοῦ χάριτος*, conservée par THÉODORE (*Hist. eccl.*, I, ix), SOCRATE (*Hist. eccl.*, I, ix, 1-14), GÉLASE DE CYZIQUE (*Hist. eccl.*, II, xxxiii) et plusieurs manuscrits de saint Athanase, est, avec le symbole et les vingt canons, le seul document authentique émané du concile de Nicée qui soit parvenu jusqu'à nous. Il est vraisemblable que le concile a expédié d'autres lettres, mais nous n'en avons aucune trace.

On s'est demandé, avec raison, s'il n'y a jamais eu d'actes officiels du concile de Nicée, c'est-à-dire, avant tout, de compte rendu sténographique des séances. Cf. A. WIKENHAUSER, *Zur Frage nach der Existenz von nicänischen Synodalprotokollen*, dans F. X. DÄLGER, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, p. 122-142. D'après les précédents, il est hautement vraisemblable que ce compte rendu a existé. Mais il n'est pas moins certain qu'il n'a jamais été connu.

(3) Cette lettre *περὶ τῶν λαβόντων* figure dans EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 17-20 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, ix.

(4) La lettre *χαίρετε ἀγαπητοὶ ἀδελφοί* est citée par SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, ix ; par GÉLASE DE CYZIQUE, *Hist. eccl.*, II, xxxvii et par la collection athanasienne de documents.

L'authenticité de ces deux lettres a été contestée ; cf. P. BATIFFOL, *Les documents de la vita Constantini*, dans *Bullet. d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. IV, 1914, p. 86-87 ; *La paix constantinienne et le catholicisme*, p. 344-346. Les arguments mis en avant contre l'authenticité ne sont pas décisifs. Tout au contraire, il serait bien étonnant que Constantin n'eût pas cru devoir promulguer à sa manière les actes de son concile. L'assemblée de Nicée avait été assemblée par ses soins ; il avait insisté auprès des récalcitrants pour obtenir la souscription du symbole. Il devait se réjouir de voir l'œuvre menée à bonne fin par ses artisans. Cf. G. BARDY, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée*, dans *Revue des Sciences religieuses*, t. VIII, 1928, p. 517-519.

(5) CONSTANTIN, *Epist.*, *χαίρετε ἀγαπητοὶ ἀδελφοί*, dans SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, ix.

de foi que tous ses membres, sauf deux, avaient fini par accepter et par signer ; Arius et ses partisans avaient été envoyés en exil, les deux évêques réfractaires déposés et expédiés, eux aussi, loin de leurs diocèses. A des regards non avertis, la crise arienne pouvait sembler terminée.

L'ŒUVRE DU CONCILE DE NICÉE Mais il suffisait d'ouvrir les yeux pour se rendre compte qu'il n'en était rien. Particulièrement instructive est, de ce point de vue, la lettre écrite, dès le lendemain de la signature du symbole, par Eusèbe de Césarée à ses diocésains ¹. Eusèbe, nous l'avons dit, avait, au début de la controverse, accueilli Arius dans sa ville épiscopale et multiplié les efforts en sa faveur. Mais il était loin de partager personnellement toutes ses opinions : avec l'Église catholique, il professait la vraie divinité du Christ, bien que, pour sauvegarder la dignité du Père et pour maintenir la réelle distinction des personnes divines, il la déclarât subordonnée à celle du Père. Les expressions qu'il emploie, pour traduire ses opinions personnelles, peuvent prêter le flanc à la critique : elles ne sont pas expressément hérétiques ². Profondément érudit, instruit dans les lettres profanes aussi bien que dans la tradition ecclésiastique, Eusèbe était sans doute l'évêque le plus savant, le plus distingué du concile ; et s'il était arrivé à Nicée avec une réputation un peu obscurcie par ses rapports avec Arius et par sa condamnation à Antioche, il n'avait pas tardé à y tenir une place considérable.

Or, il est manifeste que le symbole de Nicée avait été adopté contre lui et malgré ses efforts. Dans sa lettre aux Césaréens, Eusèbe explique bien que le symbole baptismal de leur église a servi aux discussions du concile et que les Pères se sont contentés d'y changer ou d'y ajouter quelques mots pour plus de précision. Les longues explications qu'il apporte, pour justifier l'insertion du consubstantiel dans le symbole et pour préciser le sens de l'anathématisme final, montrent bien que ce n'est pas de son plein gré qu'il a finalement accepté les mots imposés par l'empereur ³. Ces mots expriment la foi orthodoxe, sans aucun doute, mais ils sont ambigus, et, chose plus grave, ils ne sont pas conformes à certaines manières de parler usuelles parmi les Orientaux.

Qu'on relise par exemple l'anathématisme final : il condamne ceux qui disent que le Fils est d'une autre hypostase ou ousie que le Père ; il établit

(1) Cette lettre est reproduite par ATHANASE, *De decretis Nicaenae synodi* ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, XII ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, VIII, 35-54 ; GÉLASE DE CYZIQUE, *Hist. eccl.*, II, XXXIV-XXXV. Elle a été envoyée de Nicée et peut avoir été écrite avant que l'assemblée ait terminé ses sessions.

(2) Cf. M. WEIS, *Die Stellung des Eusebios von Caesarea im arianischen Streit. Kirchen und dogmengeschichtliche Studie*, Trèves, 1919.

(3) Dans sa lettre, Eusèbe emploie deux fois le mot *ἀντὶστατός*, qui montre bien la contrainte à laquelle il a fini par obéir. Il insiste beaucoup sur le rôle joué par l'empereur qui, après avoir exigé l'emploi du terme consubstantiel, en aurait expliqué le véritable sens, de manière à le faire accepter par les évêques. Ce qui est sûr, c'est que Constantin exigea la signature du formulaire.

donc une parfaite synonymie entre ces deux mots. Or, cela est une formule occidentale : chez les Latins seulement, *essentia* et *substantia* peuvent être employés l'un pour l'autre, mais chez les Grecs, le terme ὑπόστασις n'est pas considéré comme l'exacte traduction de *substantia* ; depuis longtemps déjà, dans le vocabulaire théologique, il sert à désigner les caractères propres de chacune des personnes divines, ce que les Latins désignent du nom de *persona*. Dès lors, pour beaucoup d'entre eux tout au moins, déclarer que le Fils n'est pas d'une autre hypostase que le Père revient à dire qu'il n'est pas une personne distincte ; et c'est là une profession de modalisme. Nulle hérésie ne semble plus redoutable à des Orientaux toujours hantés par les vieux souvenirs de Sabellius et de ses disciples : on comprend sans peine que plusieurs évêques aient hésité devant les formules proposées à leur signature ¹.

A Nicée, tous avaient fini par les accepter. L'heure était grave : il fallait à toute force démasquer Arius et ses partisans, opposer aux hérétiques des formules si décisives qu'ils fussent obligés de se soumettre ou de quitter l'Église ; comme ils étaient des dialecticiens exercés, la nécessité d'éviter toute équivoque et de rassurer les consciences avait empêché les Pères de suivre leur premier mouvement et de se contenter d'expressions scripturaires. Le consubstantiel s'imposait en quelque sorte. D'ailleurs, et cet argument avait sa valeur aux yeux de beaucoup, l'empereur lui-même tenait à ce terme dont il s'était fait le patron sous l'influence d'Ossius. Il fallait, pour lui plaire, et plus encore pour lui obéir, que l'on acceptât le symbole dont il se faisait le champion. Lui-même n'était pas homme à s'embarrasser dans des discussions théologiques : il ne s'intéressait qu'à la paix, à l'unité religieuse de l'Empire. Mais, puisque son conseiller ecclésiastique lui déclarait que le terme consubstantiel était nécessaire, il l'exigea de tous ; et il finit par l'obtenir ².

APRÈS NICÉE On conçoit, en ces conditions, que les Pères de Nicée, une fois revenus chez eux et soustraits à l'influence de l'empereur, aient éprouvé des hésitations, parfois même des regrets, et qu'ils aient rallumé des controverses qui semblaient à tout jamais éteintes. Le concile était à peine dispersé que déjà trois de ses membres, Eusèbe

(1) Cf. A. D'ALÈS, *Le dogme de Nicée*, p. 119-122 ; H. M. GWATKIN (*Studies of arianism*, 2^e édit., p. 44-48) explique clairement les changements apportés par le concile au symbole de Césarée et les difficultés que présentait le symbole finalement adopté par les Pères pour les Orientaux de la nuance d'Eusèbe. Il faut rappeler d'ailleurs que d'autres évêques, comme Eustathe d'Antioche et Marcel d'Ancyre, n'éprouvaient pas les mêmes répugnances en face du consubstantiel. Il est encore intéressant de noter que saint Athanase, qui devait être le plus intrépide champion de l'orthodoxie pendant près de cinquante ans, emploie très rarement, dans ses écrits dogmatiques, le mot consubstantiel, non sans doute qu'il l'évite de parti pris, mais parce qu'il ne le trouve pas nécessaire pour traduire la doctrine catholique.

(2) H. M. GWATKIN, *Studies of arianism*, 2^e édit., p. 52. Rappelons d'ailleurs, ce qui est essentiel, que l'Église romaine devait aussi tenir au terme consubstantiel : Ossius pouvait en être le porteparole.

de Nicomédie, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée déclarèrent publiquement qu'ils retirèrent leur signature. Au dire de Philostorge, ils s'adressèrent à l'empereur en lui disant : « Nous avons, ô prince, commis une impiété en souscrivant à l'impie par crainte de ta personne ¹ ». A ce moment, Constantin n'était pas disposé à transiger ou à discuter : il fit aussitôt diriger vers la Gaule les trois opposants ² ; et, pour bien montrer qu'il s'agissait d'une mesure irrévocable, il obtint la déposition et le remplacement d'Eusèbe et de Théognis : Amphion fut élu à Nicomédie et Chrestus à Nicée ³.

Théodote de Laodicée en Syrie était un arien de la première heure ⁴. Sans doute continuait-il, malgré l'adhésion qu'il avait donnée au symbole, à tenir des propos inconsidérés et à accueillir les hérétiques. Constantin crut devoir lui écrire pour lui exposer les graves conséquences d'une pareille légèreté : sa lettre met sous les yeux de Théodote l'exemple d'Eusèbe et de Théognis et l'invite à plus de prudence ; elle l'exhorte à garder une foi pure et sans souillure au Dieu Sauveur, s'il veut être digne des récompenses de la vie éternelle ⁵. Théodote dut se le tenir pour dit : nous ne savons pas qu'il ait été autrement inquiété.

La déposition des évêques de Nicée et de Nicomédie, la lettre de Constantin à Théodote ne doivent pas être postérieures à l'automne de 325. C'étaient de graves avertissements donnés à tous ceux qui auraient pu avoir envie de s'opposer aux décisions du concile de Nicée. Jusqu'alors l'Eglise n'avait compté que sur elle-même pour défendre ses dogmes. Désormais l'empereur mettait sa puissance au service de l'orthodoxie ; il dénonçait les hérétiques comme des ennemis de l'État et il les envoyait en exil. Toute la question était de savoir si un tel renversement des situations devait être profitable à l'Eglise.

(1) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, II, 1 et 1b.

(2) PHILOSTORGE (*Hist. eccl.*, I, x) place l'exil d'Eusèbe de Nicomédie trois mois après le concile.

(3) Constantin écrivit lui-même aux deux églises de Nicomédie et de Nicée pour les inviter à choisir de nouveaux chefs. Nous avons encore la lettre aux Nicomédiens, qui est conservée en partie par THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, xx ; en entier par GÉLASE DE CYZIQUE, *Hist. eccl.*, III, *Append.*, et par les recueils athanasiques de documents. Cette lettre est extrêmement dure pour Eusèbe, à qui elle reproche de s'être associé à la cruauté tyrannique de Licinius et de s'être injustement emparé de l'église de Nicomédie. L'élection d'Amphion et de Chrestus dut être parfaitement régulière, car ATHANASE (*Apol. contra Arian.*, VII) en parle comme d'évêques légitimes. Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 267 : « Nous ne pouvons pas douter qu'on ait assemblé des conciles et pour la déposition d'Eusèbe et de Théognis et pour l'élection de leurs successeurs, mais l'histoire ne nous en fournit aucune preuve certaine ».

L'authenticité de la lettre de Constantin aux Nicomédiens a été niée par O. SEECK, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVII, 1896, p. 4 et suiv. Mais les raisons apportées par Seeck ne sont pas convaincantes. Cf. A. LICHTENSTEIN, *Eusebius von Nikomedien*, Halle, 1903, p. 9 et suiv. ; E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, VIII, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1911, p. 378 et suiv. SOCRATE (*Hist. eccl.*, I, ix, 65) et SOZOMÈNE (*Hist. eccl.*, I, xxi, 5 ; II, xxi, 8) font allusion à ce document.

(4) Arius le cite parmi ses partisans dans la lettre à Eusèbe de Nicomédie, *apud* THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, v, 2.

(5) CONSTANTIN, *Epist. ὅση τῆς θείας ὁρογῆς*, dans GÉLASE, *Hist. eccl.*, III, App. 2. Cette lettre est citée par Bénéigne d'Héraclée en Macédoine au concile de Constantinople en 553 (MANSI, t. IX, col. 263). Elle figure également dans les recueils documentaires des manuscrits de saint Athanase.

CHAPITRE II

LA RÉACTION EUSÉBIENNE ET LE SCHISME DE SARDIQUE¹

§ 1. — Du concile de Nicée au concile de Tyr.

L'ÉGLISE D'ORIENT AU LENDEMAIN
DU CONCILE DE NICÉE

Ce furent pour l'Église d'Orient des
années profondément troublées que
celles qui suivirent le concile de

Nicée. Sans doute les protagonistes de l'arianisme étaient en exil et
l'empereur Constantin veillait avec un soin jaloux sur le symbole qu'il

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Notre source essentielle est constituée par les ouvrages de saint Athanase (cf. Bibliographie générale). Son témoignage est pleinement valable en dépit des accusations portées contre lui par Otto Seeck (cf. Norman H. BAYNES, *Athanasiana*, dans *Journal of egyptian archaeology*, t. XI, 1925, p. 58-69). Il ne faut pas oublier néanmoins que l'évêque d'Alexandrie ne cesse pas de plaider sa propre cause et que tous ses écrits historiques sont des apologies. Il n'a pas falsifié les textes, mais il ne les cite pas tous et il utilise ceux qui peuvent servir à sa défense. Aussi doit-on constamment compléter, sinon corriger les renseignements qu'il nous donne par ceux que peuvent nous fournir ses adversaires. On est malheureusement moins bien documenté de ce côté : sur le schisme mélitien, cf. les papyrus du British Museum publiés par H. IDRISS BELL, *Jews and christians in Egypt*, Londres et Oxford, 1924 ; sur le concile de Sardique, on a la lettre des évêques orientaux reproduite par Hilaire de Poitiers, *Fragmenta historica*, III, 1-29. Dans Sozomène, qui utilise toujours Sabinos, on trouve l'analyse de la relation que le concile de Tyr adressa à Constantin (*Hist. eccl.*, II, xxv) et de la lettre des Orientaux au pape Jules (*Hist. eccl.*, III, viii) ; il a emprunté également à Sabinos ses informations concernant les conciles de Jérusalem, d'Antioche et de Sardique.

Pour la chronologie de cette période, nous disposons des Lettres festales de saint Athanase et de l'*Historia acephala*. Dans chacune des Lettres festales figurent en tête, avec la date de Pâques, diverses indications chronologiques ; tous ces préambules sont repris dans une courte rédaction et réunis en tête du recueil : cf. E. SCHWARTZ, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1904, p. 333-356 ; F. LOORS, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1908, p. 1013-1022. L'*Historia acephala*, ainsi nommée parce que le début semble en faire défaut, est un fragment latin qui fait partie de la collection du diacre Théodose, conservée par un manuscrit de Vérone. Elle a été publiée d'abord par S. MAFFEI, dans les *Osservazioni letterarie*, t. III, Vérone, 1738, p. 60-80 et reproduite dans P. G., XXVI, 1443-1450 ; la meilleure édition de ce texte est celle de P. BATIFFOL, dans les *Mélanges ... de Cabrières*, Paris, 1899, t. I, p. 99-108. L'*Historia acephala* dérive, ainsi que d'autres pièces du manuscrit de Vérone, d'un dossier apologétique, commencé en 367 sous l'inspiration de saint Athanase et poursuivi jusqu'à la mort de celui-ci. Mais ce dossier n'est pas, comme le croyait BATIFFOL (*Le synodikon de saint Athanase*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. X, 1901, p. 128 et suiv.), identique au *synodikon* dont parlerait SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, xiii ; cf. E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1904, p. 357-401.

Le *De vita Constantini* d'Eusèbe de Césarée, bien que rédigé par un témoin oculaire, n'apporte pas grands renseignements pour la période envisagée dans ce chapitre et les pièces qu'il cite sont ou des discours d'apparat ou des lettres sans importance véritable. Au plus pouvons-nous signaler les lettres écrites par Constantin au sujet des affaires d'Antioche en 330. Eusèbe est un pantégyriste, et il évite soigneusement tout ce qui pourrait compromettre la mémoire de l'empereur.

Eustathe d'Antioche et Marcel d'Ancyre ont dû jouer un rôle considérable pendant les années qui ont immédiatement suivi le concile de Nicée ; mais nous n'avons de leurs écrits que des fragments. Les fragments d'Eustathe sont réunis dans P. G., XVIII ; une édition plus récente et

avait contribué à faire adopter par les Pères. Mais les évêques, une fois revenus chez eux, y avaient retrouvé une certaine liberté de parole et ils en profitèrent. Beaucoup d'entre eux n'avaient souscrit au consubstantiel que contraints et forcés ; ils ne se firent pas faute de le dire. Socrate nous assure qu'il a eu entre les mains des lettres épiscopales, datées précisément de ces années troubles, et dont les auteurs se montrent déconcertés et inquiets : parmi les évêques, les uns se déclarent en faveur du consubstantiel, d'autres sont disposés à le rejeter ; et toutes ces controverses ressemblent, au dire de l'historien, à des combats de nuit. Eustathe d'Antioche reproche à Eusèbe de Césarée de fausser la doctrine de Nicée, tandis qu'Eusèbe accuse Eustathe de sabellianisme¹. Cet exemple est le seul que nous connaissions, il prouve à quel point les esprits étaient tendus.

En Égypte, où les Ariens paraissent avoir été alors réduits à l'impuissance, les Méliitiens continuaient à entretenir une agitation dangereuse. En vain le concile de Nicée s'était-il efforcé de les gagner par des conces-

plus complète a été donné par F. CAVALLERA, *S. Eustathii episcopi Antiocheni, in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica*, Paris, 1905 ; l'homélie sur la Pythonisse d'Endor a été rééditée par A. JAHN, Leipzig, 1886. Les fragments de Marcel d'Ancyre ont été réunis par C. H. G. RETTBERG, *Marcelliana*, Göttingue, 1794, et plus récemment par E. KLOSTERMANN, à la suite de son édition du *Contra Marcellum* et du *De ecclesiastica theologia* d'Eusèbe dans le *Corpus de Berlin* (*Eusebii Werke*, t. IV, Leipzig, 1906, p. 183-215).

Rien n'est à signaler ici du côté arien, en dehors des fragments d'Astérius qui n'ont guère qu'un intérêt dogmatique ; cf. G. BARDY, *Astérius le sophiste*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXII, 1926, p. 221-272.

II. TRAVAUX. — Parmi les anciens, il faut toujours recourir à TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles* : le tome VI, p. 239-633, contient une histoire abrégée de l'arianisme ; le tome VII, p. 1-258, traite du « grand saint Athanase, archevêque d'Alexandrie, docteur de l'Eglise et confesseur ». Sur saint Athanase, les ouvrages de G. HERMANT, *La vie de saint Athanase, patriarche d'Alexandrie*, 2 vol., Paris, 1671-1679 ; D. PAPEBROCHIIUS, *S. Athanasii vita* (*Acta Sanctorum*, mai, t. I, p. 186-258), Anvers, 1680 ; B. DE MONTEAUCON, *Vita S. Athanasii* (préface à l'édition bénédictine des œuvres de saint Athanase), Paris, 1698 ; et *Animadversiones in vitam et scripta S. Athanasii*, Paris, 1706, peuvent encore être consultés avec profit.

Sur saint Athanase, on verra, en dehors des articles de E. SCHWARTZ, déjà signalés : F. LOOFS, art. *Athanasius*, dans HERZOG-HAUCK, *Realencyclopädie*, 3^e édit., Leipzig, 1897, t. II, p. 194-205 ; X. LE BACHELET, art. *Athanase*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. II, col. 2143-2178 ; G. BARDY, *Saint Athanase*, Paris, 1914, et art. *Athanase*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. IV, col. 1313-1340 ; K. F. HAGER, *Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius*, Leipzig, 1933.

Sur Marcel d'Ancyre, voir : TH. ZAHN, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867 ; F. LOOFS, *Die Trinitätslehre Marcellus von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition*, dans les *Sitzungsberichte der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1902, p. 764-781.

Sur Eustathe d'Antioche : F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905 ; F. LOOFS, *Paulus von Samosata*, Leipzig, 1924 ; R. V. SELLERS, *Eustathius of Antioch and his place in the early history of christian doctrine*, Cambridge, 1928.

Sur le rôle de Constantin : G. BARDY, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée*, dans *Revue des Sciences religieuses*, t. VIII, 1928, p. 516-551.

Sur le concile de Sardique : F. LOOFS, *Zur Synode von Sardica*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1909, p. 279 et suiv. ; F. LOOFS, *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardika*, dans *Abhandlungen der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1909, p. 1-39 ; C. H. TURNER, *The genuineness of the sardican canons*, dans *Journal of theological Studies*, t. III, 1902, p. 396 et suiv. ; E. CH. BABUT, *L'authenticité des canons de Sardique*, dans *Transactions of the third intern. congress for the history of religions*, Oxford, 1908, t. II, p. 345-352 ; P. BATIFFOL, *M. Babut sur l'authenticité des canons de Sardique*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. IV, 1914, p. 202-208 ; J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 228 et suiv.

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, xxiii.

sions : il fallut longtemps pour les amener à déposer les armes. Ils venaient à peine de consentir à la paix, lorsque l'évêque Alexandre mourut, le 18 avril 328¹. L'élection de son successeur n'alla peut-être pas sans difficultés, quoi qu'en dussent écrire onze ans plus tard les évêques d'Égypte² : Athanase cependant fut nommé et consacré le 7 juin.

SAINT ATHANASE Jeune encore, — il devait être né aux environs de 296 — le nouvel évêque d'Alexandrie n'était pas un inconnu. Depuis plusieurs années, il était le diacre d'Alexandre qu'il avait accompagné au concile de Nicée : il y avait montré, aux côtés de son évêque, son caractère indomptable, la fermeté de son attachement à l'orthodoxie, la pureté austère de ses mœurs³. Sans être un érudit, il avait reçu une forte instruction dont il avait peut-être déjà donné des preuves en écrivant deux ouvrages d'apologétique, l'un dirigé contre les païens, l'autre destiné à rappeler les bienfaits de l'Incarnation du Verbe, qui était devenu homme afin que les hommes devinssent Dieu⁴. Mais on voit bien, en lisant ces livres, que les problèmes philosophiques ne l'intéressaient pas pour eux-mêmes : homme de tradition, c'est dans l'Écriture Sainte et dans l'enseignement des Pères qu'Athanase avait cherché ses meilleurs arguments. Il devait, au cours de sa longue carrière, rester fidèle aux promesses de ses jeunes années : la défense de la foi sera son seul but, et, lorsque l'univers entier s'étonnera d'être arien, pour reprendre les expressions de saint Jérôme, il suffira qu'Athanase tienne le drapeau de l'orthodoxie pour que la victoire ne soit pas douteuse : à lui seul, un tel homme valait une armée.

(1) La date de la mort d'Alexandre est fournie par la chronique des lettres pascales : elle semble absolument assurée. Il est vrai qu'ATHANASE (*Apol. contra Arianos*, xxxix) semble placer la mort d'Alexandre cinq mois après le concile de Nicée ; et TELLEMONT (*Mémoires*, t. VIII, p. 7) adopte l'année 326 pour cet événement. Mais on peut entendre le texte d'Athanase d'une autre façon et penser que les cinq mois en question se sont écoulés à partir de la réconciliation des Mélétiens. Entre le concile de Nicée et l'acceptation par les schismatiques des conditions qu'il avait posées, il a dû s'écouler un certain temps. EUSÈBE (*De vita Constantini*, III, 23) raconte comment, au milieu de la paix universelle, les Égyptiens seuls continuaient à s'entre-déchirer : ce passage s'explique dans l'hypothèse d'une agitation entretenue par les Mélétiens.

(2) La lettre du synode égyptien de 339, *apud* ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, vi, rappelle qu'Athanase aurait été élu au milieu de l'enthousiasme général : tout le peuple, d'une seule voix, l'aurait acclamé en louant ses vertus, son zèle, sa piété, en l'appelant un véritable chrétien, un ascète, un vrai évêque. PHILOSTORGE (*Hist. eccl.*, II, xi) raconte, au contraire, qu'Athanase se serait fait consacrer en cachette dans l'église de Denis par deux évêques égyptiens et qu'il aurait été pour cela anathématisé par le synode des évêques présents à Alexandrie. Saint ÉPIPHANE (*Haeres.*, LXXVIII, 7) prétend qu'immédiatement après la mort d'Alexandre, les Mélétiens élurent, pour le remplacer, un certain Théonas, qui ne fit que passer sur le siège épiscopal et mourut trois mois après son élection ; après quoi Athanase recueillit sa succession. Le récit de Philostorge est légendaire ; de celui d'Épiphane on peut du moins retenir que les Mélétiens cherchèrent, sans succès, à s'emparer du siège d'Alexandrie.

(3) La lettre du concile égyptien de 339 (*apud* ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, vi) assure qu'au synode assemblé à Nicée, l'attitude décidée d'Athanase contre l'impiété des Ariens lui avait déjà valu leur haine.

(4) On voit généralement dans les deux livres *Contra Gentes* et *De incarnatione Verbi* une œuvre de jeunesse d'Athanase, parce qu'on n'y rencontre aucune allusion aux controverses ariennes. Cet argument n'est pas décisif et il n'est pas impossible que ces ouvrages soient de date plus récente. Cf. A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, p. 74.

LE RAPPEL DES EXILÉS

Il eut à faire ses preuves dès le début de son épiscopat, car il était à peine monté sur le siège d'Alexandrie que l'arianisme reprit une nouvelle vigueur en retrouvant ses chefs : Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée furent en effet rappelés par Constantin et reprirent la direction de leurs églises, au mépris des droits acquis par leurs successeurs légitimes. Nous connaissons mal les motifs de ce rappel. Après O. Seeck¹, E. Schwartz a supposé qu'il aurait été l'œuvre d'un second concile de Nicée, ou plutôt d'une seconde session de ce concile, réunie en novembre 327 sur l'ordre de Constantin². Arius ayant dès lors manifesté son repentir³ et les deux évêques ayant adressé à leurs collègues une lettre de soumission⁴, l'empereur aurait convoqué le synode à seule fin de rétablir la paix en réconciliant Arius et en rendant leurs évêchés aux deux exilés. Cette hypothèse, qu'appuient mal les témoignages anciens relatifs au concile de Nicée, nous semble difficilement acceptable⁵. Il est très probable que le rappel d'Eusèbe et de Théognis fut provoqué par des considérations de personnes, beaucoup plus que par des raisons doctrinales : « L'évêque

(1) O. SEECK, *Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVII, 1896, p. 1-71, 319-362.

(2) E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, VIII, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1911, p. 377 et suiv. Cette hypothèse est acceptée par Norman H. BAYNES, *Constantine the Great and the christian church*, p. 22 et par d'autres historiens contemporains.

(3) GÉLASE DE CYZIQUE (*Hist. eccl.*, III, xv) cite une lettre de Constantin à Alexandre, dans laquelle l'empereur annonce le retour très prochain d'Arius et d'Euzoïus, qu'il vient de gracier et qu'il ordonne à l'évêque de recevoir. Dans l'intitulé, Alexandre est qualifié d'évêque d'Alexandrie, et Gélase, dans le commentaire qu'il ajoute, témoigne qu'à ses yeux il s'agit, en effet, de l'évêque d'Alexandrie. Cf. E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, VIII, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1911, p. 380 et suiv. Il est très vraisemblable, cependant, que le document était adressé à Alexandre de Constantinople et qu'il n'est pas antérieur à 335. Cf. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 183, n. 2.

(4) SOCRATE (*Hist. eccl.*, I, xiv) cite un *βιβλίον μετανοίας* qu'Eusèbe et Théognis auraient adressé aux choryphées de l'épiscopat, pour les prier de demander leur rappel à l'empereur. Ils sont censés expliquer longuement pourquoi, après avoir signé le symbole — sans doute celui de Nicée — ils ont refusé de souscrire l'anathème qui condamnait nominalement Arius, et ils ajoutent que, du moment où Arius lui-même a été rappelé et reçu à la communion, ils ont le droit d'être, eux aussi, réinstallés sur leurs sièges épiscopaux. E. SCHWARTZ (*loc. cit.*, p. 380 et suiv.) accorde grand crédit à cette pièce étrange. Mais les objections les plus fortes s'accroissent contre elle et elles ont déjà été mises en relief par TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 811-812. Cf. F. LOOFS, art. *Arianismus*, dans HERZOG-HAUCK, *Realencycl.*, 3^e édit., t. II, p. 16; A. LICHTENSTEIN, *Eusebius von Nikomedien*, p. 32 et suiv.; L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 166, n. 1.

(5) L'hypothèse de Schwartz est surtout fondée sur un passage d'Eusèbe, *De vita Constantini*, III, 23. Après avoir raconté le concile de Nicée et cité la lettre par laquelle Constantin fait connaître à ses peuples l'unification de la date pascalle, l'évêque de Césarée poursuit en rappelant qu'au milieu de la paix générale, seuls les Égyptiens nourrissaient les uns contre les autres d'implacables rancunes, ce qui n'était pas sans préoccuper vivement l'empereur. Celui-ci donc les invita une seconde fois; de nouveau, il prit parmi eux la place de médiateur; de nouveau, il les combla de présents; puis il fit connaître son opinion par une lettre; il y confirmait et scellait les décisions du concile et engageait ses correspondants à demeurer en paix, à ne pas troubler et diviser l'Église, à garder le souvenir du jugement de Dieu. À ce texte s'ajoute le passage de saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LIX, sur les cinq mois qui se seraient écoulés entre la fin du concile, c'est-à-dire en réalité entre la réconciliation des Mélétiens et la mort d'Alexandre. Nous avons dit comment on peut interpréter ce texte. Celui d'Eusèbe est plus obscur, mais le *De vita Constantini*, qui, suivant les règles du panégyrique, se fait une loi d'éviter les noms propres et les faits précis ne saurait valoir contre l'ensemble des anciens témoignages qui ne connaissent qu'un seul concile de Nicée en 325. Cf. G. BARDY, *Sur la réitération du concile de Nicée*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XXIII, 1933, p. 430-450.

de Nicomédie... se rattachait par sa naissance à la famille impériale et passait pour être très avant dans la confiance de la veuve de Licinius, Constantia, sœur de Constantin, qui résidait à Nicomédie... La mère de Constantin, Hélène, était née en Bithynie, à Drépanum... (Elle) avait la plus grande dévotion pour le martyr vénéré à Drépanum et qui n'était autre que Lucien, le maître d'Eusèbe de Nicomédie et des autres collucianistes. Ainsi, de très bonne foi, la dévotion de l'impératrice-mère se trouvait très particulièrement intéressée à un martyr illustre dont l'évêque de Nicomédie, l'évêque de Nicée et l'évêque de Chalcédoine étaient les disciples : le martyr ne garantissait-il pas la foi de ces évêques qui étaient par leur culture l'intelligence de l'épiscopat grec ¹ ? »

Constantin ne demandait pas mieux que de se laisser persuader : les controverses doctrinales ne l'intéressaient pas pour elles-mêmes ; Eusèbe et Théognis durent lui fournir des explications qu'il jugea satisfaisantes ; il espéra que leur rappel favoriserait la cause de la paix et, sans chercher plus loin, il leur rendit leurs évêchés ². Ce fut une lourde faute. A peine réintégré à son poste, l'évêque de Nicomédie reprit la direction des opérations qui tendaient à compromettre les partisans du consubstantiel. Il montra d'ailleurs une rare habileté en toute cette affaire : il ne pouvait pas être question de porter directement atteinte au symbole de Nicée, car on se serait heurté à l'empereur qui tenait à son concile ; il s'agissait bien moins encore de reprendre les formules trop absolues et trop franches d'Arius que l'on abandonnait à son sort. Mais on pouvait procéder par insinuations, évoquer le spectre de l'hérésie sabellienne, dénoncer les Nicéens comme des champions décidés de cette erreur. Eusèbe employa cette tactique, et elle lui réussit.

EUSTATHE D'ANTIOCHE Le premier, et aussi le plus redoutable des adversaires à qui il eut affaire, fut Eustathe d'Antioche. Ancien évêque de Bérée, Eustathe avait été appelé au siège d'Antioche après la mort de Philogone, quelques mois seulement avant le concile de Nicée. C'était un homme instruit et un anti-origéniste déclaré, comme on peut le voir par une homélie sur la pythonisse d'Endor, que nous avons conservée. C'était aussi un défenseur ardent du consubstantiel nicéen ³. Après avoir joué au concile un rôle important, peut-être celui de président, il était devenu en Orient le champion le plus en vue de l'orthodoxie : avec Eusèbe de Césarée, il échangea des lettres aigres-

(1) P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 366-367.

(2) PHILOSTORGE (*Hist. eccl.*, II, vii) place le retour d'Eusèbe et de Théognis trois ans après le concile de Nicée, donc en 328. Cette date peut être retenue.

(3) F. LOOF (*Paulus von Samosata*, p. 295-302) essaye de rattacher l'enseignement d'Eustathe à celui de Paul de Samosate, ce qui est une entreprise paradoxale. Cf. V. SELLERS, *Eustathius of Antiochia*, qui pense à peu près comme Loofs. Il est plus intéressant de rappeler que, parmi ses contemporains, ses adversaires accusaient Eustathe de sabellianisme : telle était en particulier, d'après Georges de Laodicée, l'opinion de Cyrus de Bérée ; cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, xxiv ; II, ix.

douces sur la foi. Lorsque l'évêque de Nicomédie eut repris possession de son évêché, il se plaignit hautement de ses manœuvres : après avoir, à Nicée, anathématisé leurs propres doctrines, écrivait-il, les enragés fauteurs d'Arius recommencent à faire parler d'eux. Rétablis non sans peine à la tête de leurs églises, seule l'humilité leur convenait. Au lieu de cela, tantôt se cachant, tantôt au grand jour, ils défendent les opinions condamnées, ils s'efforcent d'échapper à la vigilance des clairvoyants et traitent en ennemis les hérauts de la piété¹.

DÉPOSITION D'EUSTATHE Colportées au loin, les plaintes d'Eustathe eurent, dans tout l'Orient, un immense retentissement. Bientôt ses adversaires se sentirent de taille à procéder contre lui. Dès 330, à ce qu'il semble², un concile où siégeaient, avec Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée, Eusèbe de Césarée, Patrophile de Scythopolis, Aetius de Lydda, Théodote de Laodicée, se réunit à Antioche et déposa l'évêque de la métropole³. La sentence fut confirmée par Constantin qui expédia Eustathe en exil.

Accusation d'hérésie, griefs d'ordre moral, crime de lèse-majesté, les historiens anciens rapportent que tous ces moyens furent mis en œuvre pour perdre Eustathe⁴. Soucieux de respecter les formes traditionnelles, les évêques durent surtout faire valoir au concile l'hétérodoxie de leur collègue. L'empereur au contraire châtia avant tout le perturbateur de l'ordre public : Eustathe excitait les chrétiens les uns contre les autres, attisait les rancunes et les haines ; il méritait pour cela une punition exemplaire. Il fut déporté à Trajanopolis en Thrace, où il dut mourir peu d'années après, car désormais on n'entend plus parler de lui⁵.

Nous sommes mal renseignés sur les événements qui suivirent, à Antioche, la déposition d'Eustathe. Le *De vita Constantini* est ici notre principal témoin, et, selon son habitude, Eusèbe évite de citer des dates et des noms propres. Il semblerait, à lire son récit, que la mesure prise par le concile contre un évêque aimé et respecté eût immédiatement provoqué des troubles à Antioche et que lui-même eût été choisi pour succéder à l'exilé⁶. Nous savons pourtant par Eusèbe que Paulin de Tyr a dû occuper pendant quelque temps le siège épiscopal d'Antioche, et nous pouvons faire crédit à Philostorge, lorsqu'il nous apprend qu'en effet Paulin a remplacé Eustathe et qu'il est mort six mois seulement

(1) EUSTATHE, *apud* THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, VIII, 1-5.

(2) Sur cette date, cf. F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 57.

(3) THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, XXI.

(4) Nous avons rappelé l'accusation de sabellianisme formulée par Cyrus de Bérée ; Théodoret parle d'une femme qui aurait calomnieusement reproché à l'évêque de l'avoir séduite ; Athanase prétend qu'Eustathe aurait été accusé auprès de Constantin d'avoir fait un affront à sa mère.

(5) Cf. F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 38-41.

(6) EUSÈBE, *De vita Constantini*, III, 59-62.

après son élection¹. Il est de plus hautement vraisemblable qu'Eulalius succéda à Paulin² et que ce fut seulement à la mort d'Eulalius qu'un nouveau synode élit Eusèbe de Césarée.

Ce qu'il y a de sûr, c'est que les années qui suivirent 330 furent marquées par des soulèvements du peuple d'Antioche, peuple frondeur s'il en fut, et que Constantin put ainsi mesurer, mieux qu'il ne l'avait fait jusqu'alors, la gravité des problèmes soulevés dans tout l'Orient par la prédication d'Arius et de ses disciples. Le choix d'Eusèbe de Césarée, intervenant en ces conjonctures, ne manquait pas d'habileté. Eusèbe, on le savait, était de la part de l'empereur l'objet d'une particulière estime : en lui Constantin admirait le savant, qui avait donné à l'Eglise tant de preuves de son érudition presque sans limites, autant que l'orateur dont l'éloquence savait si bien orner un panégyrique. D'autre part, tout en étant l'ami des collucianistes, Eusèbe ne s'était pas assez compromis avec eux pour pouvoir être traité d'hérétique : sa sagesse, sa prudence, son absence d'ambition personnelle faisaient de lui l'homme des conciliations et des accommodements.

Mais Eusèbe refusa l'honneur : il mit en avant les canons ecclésiastiques qui interdisaient les translations et protesta de son attachement à la règle. Constantin n'insista pas. Il se contenta d'écrire à Eusèbe pour le féliciter de sa modestie, aux Antiochiens pour leur recommander le calme et l'union, aux évêques enfin pour leur donner son avis sur le choix qu'ils avaient à faire : à ceux-ci, il recommandait spécialement Georges, prêtre d'Aréthuse, qu'Alexandre d'Alexandrie avait élevé au sacerdoce, et Euphronius, prêtre de Césarée de Cappadoce. Euphronius fut élu : c'était un partisan des idées soutenues par Eusèbe de Nicomédie³.

Selon les vraisemblances, ce fut ce même concile qui élit Euphronius et qui promulgua les vingt-cinq canons attribués souvent au synode de la Dédicace⁴. Ces canons marquent un effort très net pour sauvegarder l'indépendance des évêques contre l'influence de la cour impériale : l'un d'eux interdit aux évêques, sous peine de déposition, d'aller trouver l'empereur, à moins d'y être expressément autorisé par des lettres des évêques comprovinciaux et du métropolitain ; un autre décide que lorsqu'un évêque, et, plus généralement, un clerc déposé est allé importuner l'empereur, sa cause doit être portée devant un concile plus considérable

(1) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, III, xv. L'histoire de Paulin de Tyr est passablement compliquée, et, en bien des points, assez obscure. Cf. G. BARDY, *Sur Paulin de Tyr*, dans *Revue des Sciences religieuses*, t. II, 1922, p. 35-45.

(2) THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, xxi ; PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, III, xv.

(3) Georges avait été déposé du sacerdoce par Alexandre pour cause d'arianisme, et Eustathe avait refusé de le recevoir à Antioche, mais Constantin se garde bien de rappeler ces souvenirs. Il fut plus tard nommé évêque de Laodicée.

(4) Sur les canons d'Antioche, cf. E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, VIII, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1911, p. 389-397 ; G. BARDY, art. *Antioche* (concile et canons), dans E. AMANIEU, *Dictionnaire de droit canonique*, t. I, col. 589-598.

et ne pas être tranchée définitivement par l'empereur lui-même. On sent, à lire ces règles, que de nouveaux usages tendent à s'introduire qui font de l'empereur le juge des controverses ecclésiastiques et que les évêques protestent là contre.

AUTRES DÉPOSITIONS La déposition d'Eustathe d'Antioche ne fut pas un événement isolé, bien qu'elle soit le plus connu des incidents qui suivirent le retour de l'évêque de Nicomédie. Sous prétexte d'assurer la paix, on frappa, aux environs de 330, bien d'autres évêques, choisis comme par hasard, parmi les défenseurs du consubstantiel : Asclépas de Gaza fut peut-être déposé dès 326 par un synode réuni sous la présidence d'Eusèbe de Césarée¹. Plus tard, Eutrope d'Andrinople, Euphratien de Balanée, Cymatius de Paltus, Cyrus de Bérée, Diodore de Ténédos, Domnion de Sirmium, Hellanicus de Tripoli furent également chassés de leurs sièges en des circonstances mal déterminées².

MARCEL D'ANCYRE Il n'est pas impossible que, parmi les victimes de ces années 330, ait également figuré Marcel d'Ancyre. Marcel avait été, lors du concile de Nicée, et était resté depuis, un des défenseurs les plus ardents du consubstantiel. Après le rappel d'Eusèbe de Nicomédie, il avait rédigé et dédié à Constantin un ouvrage destiné spécialement à réfuter Astérius le sophiste, qui était alors le porte-parole de l'arianisme, et il ne craignait pas, dans ce livre dont nous ne possédons plus que des fragments, de prendre à parti Paulin de Tyr, Narcisse de Néronias, les deux Eusèbe³. Il était alors dangereux d'attaquer des hommes que la faveur de Constantin protégeait ouvertement. L'empereur prit la chose au sérieux : il fit réunir à Constantinople un grand synode d'évêques de Pont, d'Asie, de Thrace et de Mésie. Les évêques examinèrent l'écrit de Marcel et le déclarèrent hérétique. L'évêque d'Ancyre fut déposé et exilé ; on le remplaça par un certain Basile qui devait, par la suite, jouer un grand rôle⁴.

(1) ATHANASE, *Histor. Arian.*, v ; *Apol. contra Arianos*, XLVII ; HILAIRE, *Fragm. histor.*, III, 11.

(2) ATHANASE, *Histor. Arian.*, v.

(3) L'ouvrage de Marcel d'Ancyre est perdu, il ne nous en reste que des fragments cités par Eusèbe de Césarée dans les deux livres qu'il rédigea pour réfuter les enseignements de Marcel : *Contra Marcellum* et *De ecclesiastica theologia*. Naturellement ces fragments sont choisis avec soin pour faire valoir les aspects dangereux de l'enseignement de Marcel. Il est cependant difficile d'excuser complètement l'évêque d'Ancyre dont les expressions rendent trop souvent un son sabellien. Cf. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 38-43. Les orthodoxes ne voulurent pas oublier l'appui que Marcel leur avait prêté en défendant le consubstantiel : pendant très longtemps, ils se firent une sorte de point d'honneur de le soutenir, sans voir assez qu'il n'était pas possible d'accepter toutes les formules qu'il employait, et ce fut de leur part une erreur. F. LOORS (*Paulus von Samosata*, p. 216-218 ; 236-240) croit pouvoir montrer que l'enseignement de Marcel, comme celui d'Eustathe d'Antioche, comme celui de Paul de Samosate lui-même, reproduit une très ancienne tradition, antérieure même aux apologistes : il y a là un paradoxe qui a été plusieurs fois réfuté. Cf. G. BARDY, *Paul de Samosate*, 2^e édit., p. 431-453 ; M. POURCHET, *Marcel d'Ancyre et ses sources théologiques*, Rome, 1935.

(4) La date de la déposition de Marcel est très difficile à établir avec certitude. La chronologie

TROUBLES A ALEXANDRIE Tandis que ces événements agitaient la Syrie et l'Asie Mineure, l'Égypte connaissait des troubles d'une autre nature. C'étaient surtout les Mélitiens qui y donnaient des soucis au nouvel évêque d'Alexandrie, Athanase. Méléce lui-même était mort, mais il avait été remplacé par un personnage ambitieux et intrigant, nommé Jean Arkaph, qui se montra très ingénieux pour faire la vie dure à Athanase. Au cours de l'hiver 331-332, il envoya à la cour quatre de ses suffragants, Ision, Eudaemon, Callinique et « le ridicule Hieracammon qui, honteux de son nom, se fait appeler Euloge »¹. Ceux-ci étaient chargés de porter plainte contre l'évêque d'Alexandrie, coupable, prétendaient-ils, d'avoir imposé aux Égyptiens un tribut de chemises de lin. Deux prêtres d'Athanase étaient justement à Nicomédie : ils justifiaient leur évêque, ce qui n'empêcha pas Constantin de l'appeler auprès de lui pour répondre de deux nouvelles accusations : celle d'avoir fait briser par un de ses prêtres le calice avec lequel un certain Ischyrras célébrait les saints mystères, et, chose plus grave, celle d'avoir donné une grosse somme en or à un nommé Philoumenos, suspect de trahison envers l'empereur². Athanase avait à la cour un ami fidèle et un puissant protecteur dans la personne d'Ablavius, préfet du prétoire : il parvint à se justifier, et, avant la fête de Pâques 332, il rentra dans son diocèse ; il y apportait une lettre de Constantin pour le peuple de l'église catholique d'Alexandrie. Cette lettre est très dure pour les perturbateurs de l'ordre public qu'elle traite sans aucun ménagement d'ennemis, de criminels, d'insensés, de misérables. Finalement elle déclare : « Pour moi, j'ai reçu avec beaucoup d'humanité votre évêque Athanase, et je l'ai traité en homme de Dieu. A vous de comprendre qu'il ne m'appartient pas de porter un jugement en cette affaire »³. Cette conclusion est assez inattendue : elle montre du moins qu'à ce moment-là, Constantin était

indiquée ici est celle de E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, VIII, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1911, p. 400-407. Les historiens anciens placent le concile de Constantinople, qui déposa Marcel, après le concile de Tyr de 335. Cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, xxxvi ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, II, xxxiii. Ils assurent même que Marcel assista au concile de Tyr où il refusa de souscrire à la condamnation d'Athanase et qu'il ne voulut pas prendre part au concile de Jérusalem. Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VII, p. 505-506. L'inconvénient de leur récit est de disjoindre complètement le cas de Marcel de celui d'Eustathe auquel il ressemble par tant de côtés.

(1) SAINT ATHANASE, *Epist. fest.*, iv ; *Apol. contra Arianos*, lx. Les Mélitiens semblent bien avoir été excités contre Athanase par Eusèbe de Nicomédie et avoir commencé leurs intrigues dès 329-330. Saint Athanase prétend même (*Apol. contra Arianos*, lxx) qu'Eusèbe de Nicomédie lui avait demandé, peu de temps après son retour d'exil, de recevoir les ariens à la communion. Sur son refus, l'évêque d'Alexandrie aurait reçu une lettre de l'empereur, dont il nous a conservé un fragment : « Tu connais ma volonté, à savoir que l'entrée doit être ouverte à tous ceux qui veulent entrer dans l'Eglise. Si j'apprends que tu as interdit l'entrée de l'Eglise à quelques-uns qui voudraient s'y rallier, j'enverrai aussitôt qui te déposera par mon ordre et t'éloignera ». Ce fragment a été reproduit par Gélase de Cyzique, Socrate et Sozomène. Il n'est pas impossible qu'il vise non les Ariens, comme le dit Athanase, mais les Mélitiens. Cf. G. BARDY, *La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée*, dans *Revue des Sciences religieuses*, t. VIII, 1928, p. 538, n. 2.

(2) La lettre que Constantin avait alors écrite à saint Athanase avait été insérée par lui dans l'*Apologia contra Arianos*, lx. Les copistes ont omis de la transcrire et elle est perdue.

(3) SAINT ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, lxi.

moins disposé que jamais à intervenir dans des questions proprement religieuses. Les Mélitiens se le tinrent momentanément pour dit : beaucoup d'entre eux se hâtèrent de rentrer sous l'obédience d'Athanase ¹.

L'empereur ne tarda pas à donner d'autres preuves de ces dispositions. A la fin de 332 ou dans les premiers mois de 333 ², on vit en effet arriver à Alexandrie deux agents du *magister officiorum*, Syncretius et Gaudentius, porteurs de deux lettres qu'il adressait l'une à Arius et aux Ariens, l'autre aux évêques. La lettre aux évêques ordonne que désormais Arius et ses partisans soient désignés du nom de Porphyriens, c'est-à-dire de celui du plus redoutable adversaire qu'ait rencontré l'Église chrétienne parmi les païens ; elle édicte aussi que les écrits d'Arius soient brûlés et que leurs recéleurs soient punis de mort ³. Quant à la lettre à Arius ⁴, elle répond à une missive que l'hérésiarque avait adressée à Constantin et dans laquelle il se vantait d'avoir pour lui les foules, d'être en particulier suivi par toute la Libye ⁵. A ces prétentions orgueilleuses Constantin oppose une fin de non-recevoir absolue : il condamne une fois de plus les Ariens ; il retire au clergé hérétique toutes les immunités. A la fin seulement, il s'adoucit quelque peu et invite Arius à venir à la cour pour s'expliquer avec l'homme de Dieu, ainsi qu'il se désigne lui-même. Arius, défilant, ne se présenta pas à Nicomédie ⁶.

A ce moment d'ailleurs, ce n'étaient pas les Ariens qui causaient le plus de soucis à l'empereur, mais bien les Mélitiens d'Égypte que leur premier échec n'avait pas réussi à désarmer. A la fin de 333 ou au début de 334, ils reprirent leurs machinations contre Athanase. Il s'agissait cette fois d'un véritable crime : Athanase était accusé d'avoir assassiné l'évêque mélitien d'Hypselé, Arsène. Tout de suite Constantin s'émut ; il chargea son demi-frère, le censeur Delmatius, de faire une enquête et d'instruire la cause. L'affaire, une fois de plus, tourna à la confusion des Mélitiens : Arsène fut retrouvé vivant dans un monastère où il se tenait caché. Ischyra, dont on avait tenté de reprendre l'histoire du

(1) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LXIII-LXIV.

(2) Sur cette date, cf. E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten de Göttingue*, 1904, p. 346 et n. 3.

(3) *Epist. τοὺς πονηροὺς καὶ ἀσεβεῖς*, citée par SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, ix, par GÉLASE DE CYZIQUE, *Hist. eccl.*, II, xxxvii, par les manuscrits de saint Athanase. Cf. G. BARDY, *art. cit.*, p. 536, n. 3.

(4) *Epist. τὰς ἐρημνέας*, citée par GÉLASE DE CYZIQUE, *Hist. eccl.*, III, xix, et par les manuscrits de saint Athanase. Elle est certainement authentique, de même que la précédente. Cf. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 172.

(5) Les fragments de la lettre d'Arius sont étudiés par G. BARDY, *Fragments attribués à Arius*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXVI, 1930, p. 253-260.

(6) A la même époque appartient sans doute la lettre de Constantin aux hérétiques, *ἐπιγνῶτε*, insérée par Eusèbe dans le *De vita Constantini*, II, 64-65. Cette lettre édicte des mesures sévères contre les vieux dissidents, Novatiens, Valentiniens, Marcionites, Paulianistes, Montanistes ; elle interdit leurs réunions et confisque leurs lieux de culte (cf. *supra*, p. 64). L'authenticité en a été contestée par P. BATIFFOL, *Les documents de la Vita Constantini*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. IV, 1914, p. 87-89, mais à tort, semble-t-il. Cf. G. BARDY, *La politique religieuse de Constantin*, p. 535, n. 1.

calice brisé, certifica par écrit qu'il ne savait rien de tous ces racontars ¹. Déjà un concile avait été convoqué à Césarée de Palestine pour le printemps de 334, et plusieurs évêques s'étaient mis en route afin d'y assister : il fut décommandé. Constantin ordonna aux évêques de rentrer chez eux et il écrivit à Athanase une nouvelle lettre pleine de louanges pour sa personne et de dures paroles à l'égard des calomnieurs. Une réconciliation passagère d'Athanase et de Jean Arkaph s'ensuivit ². Ce n'était qu'une feinte : dès 335, tout était à recommencer.

Cette année-là était la trentième du règne de Constantin ; elle ramenait aussi le dixième anniversaire du concile de Nicée : n'était-il pas convenable de la célébrer par des fêtes extraordinaires et de renouveler les efforts déjà tant de fois tentés pour ramener définitivement la paix religieuse en Orient ? De plus en plus, il apparaissait à l'empereur que les idées étaient hors de cause et que tout se ramenait à des controverses personnelles. Deux hommes surtout, lui semblait-il, faisaient obstacle à la pacification des esprits et des cœurs, tant désirée par lui, Arius et Athanase : il fut décidé qu'avant les fêtes, dont le point culminant devait être la solennelle dédicace de la basilique du Saint-Sépulcre à Jérusalem, un grand concile serait assemblé à Tyr et examinerait avec soin les deux cas litigieux.

RAPPEL D'ARIUS Constantin n'avait pas renoncé à son désir de recevoir Arius à Nicomédie. Avant même que le concile de Tyr eût été convoqué, il l'engagea de nouveau à venir le voir : « Depuis longtemps, lui écrivit-il, ta gravité a reçu l'invitation de se rendre à mon camp pour jouir de ma présence. Je m'étonne beaucoup que tu ne l'aies pas fait immédiatement. Prends donc le char public, et hâte-toi de parvenir à mon camp, afin que, favorisé de ma bienveillance et de ma sollicitude, tu puisses revoir ta patrie. Dieu te garde, mon cher ³ ».

Arius comprit que cette fois il n'y avait plus moyen de reculer. Avec Euzoïus, il se présenta à la cour, et il remit à l'empereur une profession de foi assez anodine et qui, avec un peu de bonne volonté, pouvait être

(1) Saint Athanase nous a conservé les principaux documents relatifs à cette affaire dans l'*Apologetica contra Arianos* : rétractation d'Ischyas (LXIV) ; lettre de Pinnes, prêtre du monastère de Ptemencyris, dans le nome d'Anteopolis, à Jean Arkaph (LXVII) ; lettre d'Arsène à Athanase (LXIX) ; lettre de Constantin à Athanase (LXVIII). En outre, le papyrus 1913 du British Museum, daté du 19 mars 334, est une lettre d'un certain Aurelius Pageus, administrateur du monastère Hathor dans le nome de Cynopolis, au moment où il se prépare à partir pour Césarée où il a été convoqué ; il est probable que ce personnage était un mélitien.

(2) Constantin écrivit aussitôt à Jean Arkaph pour le féliciter et pour l'appeler à la cour. Cf. saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LXX.

(3) SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, xxv. La date de la lettre est très discutée. Elle a été écrite un 27 novembre, mais nous ne savons pas de quelle année. Suivant E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1911, p. 382, il s'agirait du 27 novembre 327 : Constantin aurait donc écrit à Arius tout de suite après la seconde session du concile de Nicée. Nous avons vu ce qu'il fallait penser de cette hypothèse (Cf. *supra*, p. 100). La date la plus vraisemblable nous paraît être l'année 334.

regardée comme à peu près orthodoxe par ses lecteurs¹. Il va sans dire que le consubstantiel de Nicée n'y figure pas, mais Arius y reconnaît que le Fils est né de Dieu avant tous les siècles. A la suite de la profession de foi, figurait naturellement une demande de réintégration dans l'Église : « Nous demandons à Ta religion, très théophile empereur, puisque nous sommes ecclésiastiques et que nous avons pour foi et pour pensée celle de l'Église et des Saintes Écritures, que tu nous réunisses par ta pacifique et religieuse piété à notre mère l'Église et que l'on en finisse avec les questions interminables : nous et l'Église étant en paix, que nous puissions les uns et les autres prier comme il convient pour la paix de ton règne et de ta famille² ». Constantin agréa le symbole qui lui était ainsi présenté et rappela d'exil Arius et Euzoïus ; il remit au concile de Tyr l'examen de leur situation ecclésiastique.

§ 2. — Le concile de Tyr.

LES MEMBRES DU CONCILE

Ce concile promettait d'être des plus importants, bien qu'il ne dût pas être œcuménique. Les évêques qui devaient y prendre part avaient été soigneusement choisis : c'étaient les partisans d'Eusèbe de Nicomédie, les adversaires d'Athanase. Au début de l'été 335, on avait pu voir quitter leurs villes épiscopales et prendre le chemin de Tyr : Eusèbe de Nicomédie, Eusèbe de Césarée, Théognis de Nicée, Maris de Chalcedoine, Flaccillus d'Antioche, tous les vétérans des controverses ariennes ; à côté d'eux figuraient deux nouveaux venus, deux évêques pannoniens qui étaient destinés à jouer par la suite un grand rôle : Valens de Mursa et Ursace de Singidunum. Arius lui-même les avait catéchisés au cours de son exil et avait trouvé en eux les plus dociles des disciples : ils ne démentirent pas la confiance de leur maître. Quelques prélats indifférents, voire sympathiques à Athanase, comme Alexandre de Thessalonique, avaient été exceptionnellement invités, mais lorsque l'évêque d'Alexandrie se présenta à son tour, escorté de quarante-neuf évêques d'Égypte, ceux-ci se virent refuser l'accès au concile, où ils étaient manifestement indésirables³.

LE PROGRAMME

Une lettre de Constantin traça leur programme aux membres du synode⁴. L'empereur y exhorte les évêques à se réunir au plus tôt et à restaurer la concorde dans les

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, xxvi ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, II, xxvii. Comme le fait remarquer P. BATIFFOL (*La paix constantinienne*, p. 390, n. 3), la date de la profession de foi d'Arius est déterminée par celle du concile de Jérusalem (335), dont elle est contemporaine et où elle fut acceptée. Sozomène est ici un témoin particulièrement sûr, parce qu'il puise ses informations dans le recueil de Sabinos.

(2) Cf. H. M. GWATKIN, *Studies of arianism*, 2^e édit., p. 90 et suiv.

(3) ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, lxxix. Suivant SOCRATE (*Hist. eccl.*, I, xxviii), le concile aurait compté environ soixante membres, sans parler naturellement des Égyptiens. Athanase quitta Alexandrie pour Tyr le 10 ou le 11 juillet. Le concile dut s'ouvrir peu de temps après.

(4) *Epist.*, *ἡν μὲν ἔταως*, dans EUSÈBE, *De vita Constantini*, iv, 42. Le texte de cette lettre est

provinces d'où elle a disparu, du fait de l'arrogance de quelques hommes. Lui-même n'épargnera aucune peine : déjà il a accordé tout ce qui lui a été demandé. « Si quelqu'un refuse de se présenter au concile et méprise le précepte impérial reçu (cette menace vise sans doute l'évêque d'Alexandrie), l'empereur lui signifiera un arrêt d'exil pour lui apprendre à obtempérer aux injonctions du prince qui concernent la vérité. Pour le reste, il a confiance que les évêques jugeront impartialement, conformément au canon ecclésiastique et apostolique, de manière à le libérer de toute sollicitude et l'Église de tout blasphème¹ ».

Ces instructions furent rigoureusement suivies. La grande affaire était celle d'Athanase : on n'épargna rien pour essayer de prouver sa culpabilité. Contre lui, les Mélitiens avaient accumulé les griefs : il avait, disaient-ils, brisé le calice d'Ischyrras ; il avait fait jeter en prison, à plusieurs reprises, le même Ischyrras, accusé par lui auprès du préfet d'Égypte, Hygin, d'avoir lancé des pierres aux images de l'empereur ; il avait fait battre de verges cinq évêques mélitiens, Euplus, Pachôme, Achillas, Isaac et Hermæon ; il avait déposé et remplacé Callinique, évêque méliien de Péluse, qui refusait sa communion à cause du calice d'Ischyrras ; il avait enfin mis le feu à la maison d'Arsène d'Hypselè et il avait fait lier, battre de verges et emprisonner ce malheureux, si bien que celui-ci, ayant pu s'échapper, avait dû se cacher, ce qui expliquait que, pendant un temps, on avait cru sincèrement à sa mort².

L'ASSEMBLÉE Le concile se réunit en juillet 335 : un fonctionnaire impérial, le comte Flavius Dionysius, était chargé d'y représenter Constantin ; des soldats devaient assurer le bon ordre des séances³. Athanase ne comparut devant ses pairs que pour

encore reproduit par GÉLASE DE CYNIQUE, *Hist. eccl.*, III, xvii, et par THÉODORE, *Hist. eccl.*, I, xxix.

(1) P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 378-379.

(2) SOZOMÈNE (*Hist. eccl.*, II, xxv) raconte le concile de Tyr d'après la relation que les évêques en envoyèrent à Constantin et que lui-même a peut-être trouvée dans le recueil de Sabinos. Saint ATHANASE (*Apol. contra Arianos*, III-XIX) reproduit une longue lettre du concile égyptien de 340 qui raconte, à sa manière, le synode de Tyr. Dans le même ouvrage, il donne également (LXXI-LXXXVII) un récit de ce synode, et il cite plusieurs pièces authentiques qui s'y rapportent. Il ne faut pas négliger la lettre des Orientaux de Sardique, *apud* HILAIRE, *Fragm. histor.*, III, 6-7, qui donne la version eusébiennne des faits.

RUFIN (*Hist. eccl.*, X, xviii) rapporte qu'Athanase aurait été également accusé d'avoir violenté une femme. Il n'y a pas à tenir compte de ce détail qui est légendaire.

Le papyrus *Brit. Mus.*, 1914, publié en 1924 par I. BELL, éclaire d'un jour nouveau les accusations formulées contre Athanase par les Mélitiens. C'est une lettre écrite de la banlieue d'Alexandrie peu après le 23 mai (335) par un certain Calliste à deux prêtres méliiens Paieus et Patabeit. On y voit qu'Athanase ne redoutait pas toujours les procédés violents : « Athanase, rapporte Calliste, a emmené un évêque de la basse terre et l'a enfermé au marché ; un prêtre de la même région a été mis pareillement au secret, un diacre dans la grande prison ; jusqu'au 28 pachon, Heraiscus demeure enfermé dans le camp : grâce à Dieu ses blessures ont guéri. Le 27, Athanase a fait partir sept évêques. Enis est du nombre, avec Pierre, fils de Tubeste ». Ces procédés pouvaient être légitimes contre des révoltés ; mais il semble difficile de croire que tous les griefs articulés par les Mélitiens étaient faux. Cf. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 182.

(3) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, VIII.

répondre aux accusations dont il était l'objet. Sur plusieurs points, il parvint à se disculper ; pour d'autres, il demanda un délai. Les évêques s'attachèrent surtout à tirer au clair l'affaire d'Ischyra et du calice brisé, qui leur paraissait capitale. Comme, à Tyr, on ne pouvait pas aboutir, ils décidèrent d'envoyer en Maréote une commission d'enquête, et Athanase y consentit, à la condition que les enquêteurs ne fussent pas choisis parmi ses ennemis les plus notoires. Sur ce point, on refusa de l'entendre : ceux qui furent envoyés étaient des Ariens de la veille, comme Théognis et Maris, ou du lendemain, comme Ursace et Valens. On devine, en ces conditions, avec quelle partialité révoltante l'enquête put être menée. En vain, les prêtres et les diacres d'Alexandrie protestèrent-ils auprès des évêques enquêteurs contre le huis-clos dans lequel ils avaient recueilli les dépositions¹ ; en vain les prêtres et les diacres de la Maréote se plaignirent-ils auprès du concile de Tyr de l'impossibilité où ils s'étaient trouvés de faire entendre leur témoignage². Leurs voix ne furent pas écoutées, et l'enquête fut menée de telle sorte, grâce à la protection du préfet d'Égypte Philagrius qui présidait aux interrogatoires, que la commission put rentrer à Tyr avec une pièce accablante pour Athanase.

De plus en plus, le synode prenait figure de brigandage : « Le comte parlait, les assistants se taisaient ou plutôt recevaient les ordres du comte³ ». Les accusateurs criaient, la foule qui entourait le tribunal hurlait, conspuait Athanase qu'elle traitait de sorcier, de brute, d'évêque indigne. Il fallut un jour faire sortir secrètement l'évêque d'Alexandrie qui risquait d'être écharpé par la multitude⁴. Les évêques d'Égypte, qui n'avaient pas été admis à siéger, prirent le parti d'écrire au comte Denis pour le supplier de ne pas tolérer que le concile continuât son œuvre d'injustice et pour demander que l'affaire fût renvoyée au tribunal de l'empereur⁵. Alexandre de Thessalonique appuya leur requête. Denis, dont le siège était fait, se contenta d'exhorter les Eusébiens à la modération et à la prudence : sa duplicité ne pouvait tromper personne⁶.

ATHANASE A CONSTANTINOPLE Finalement, Athanase, comprenant qu'il n'avait rien à espérer des évêques, quitta Tyr en secret et s'embarqua pour Constantinople⁷. Sans s'inquiéter

(1) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LXXVII.

(2) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LXXIV.

(3) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, VIII.

(4) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, II, XXV.

(5) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LXXIX. Cette demande est très grave, puisqu'elle tend à dessaisir le concile en matière ecclésiastique, pour remettre la décision à l'empereur. Il est évident que les évêques d'Égypte sont déconcertés par les événements.

(6) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LXXX-LXXXI. La lettre du comte Denis au concile trahit sa connivence avec les adversaires d'Athanase.

(7) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, I, XXV.

de son absence, le concile prononça contre lui une sentence de déposition et lui interdit de reparaitre à Alexandrie. En même temps, il réintégra dans leurs situations les Mélitiens qui avaient été déposés par Athanase. Il adressa enfin à l'empereur une relation de tout ce qu'il avait fait, et à tous les évêques de la chrétienté une synodale dans laquelle il leur demandait de rompre tous les rapports de communion avec Athanase, reconnu coupable d'avoir refusé l'année précédente de comparaître devant le concile de Césarée, d'avoir, à Tyr même, refusé de répondre aux griefs articulés contre lui ou d'avoir répondu par des insultes, et finalement d'avoir pris la fuite.

A Constantinople, l'évêque d'Alexandrie eut beaucoup de peine à se faire entendre de l'empereur qui refusa d'abord de lui donner audience. Athanase put cependant joindre Constantin, au cours d'une promenade à cheval que faisait celui-ci : il l'arrêta et lui demanda justice. Le prince, après avoir tenté d'écarter l'importun, atermoya et, de guerre lasse, consentit à faire comparaître devant lui les membres du concile de Tyr ; il leur écrivit donc d'avoir à se transporter à Constantinople : « J'ignore, leur disait-il, les jugements que votre assemblée a portés dans le tumulte et dans l'agitation ; mais la vérité semble avoir été opprimée par le bruit et la discorde ; et, au milieu de vos disputes, vous n'avez pas considéré ce qui plaît à Dieu... Hâtez-vous donc de venir ici, et tenez pour assuré que je m'efforcerai de tout cœur afin que, dans la loi de Dieu, tout soit maintenu ferme et stable et que soient dispersés, détruits, complètement anéantis les ennemis qui, sous couleur de défendre son saint nom, multiplient les blasphèmes ¹ ».

EXIL D'ATHANASE Il va sans dire que les membres du concile se souciaient peu de venir à Constantinople : seuls se présentèrent à l'audience de l'empereur Eusèbe de Nicomédie, Eusèbe de Césarée, Ursace, Valens et deux autres évêques. Suivant la synodale de 340, ceux-ci se seraient bien gardés de parler à Constantin d'Ischyrras et de l'affaire du calice brisé ; ils auraient prétendu qu'Athanase s'était vanté de pouvoir empêcher les transports de blé entre Alexandrie et Constantinople. En vain l'évêque aurait-il fait valoir qu'il n'était qu'un simple particulier et qu'il était loin d'avoir toute la puissance qui lui était attribuée. Constantin, en face de cette nouvelle accusation, aurait déclaré qu'il méritait l'exil. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'en effet Athanase fut incontinent envoyé au fond des Gaules : on l'interna à Trèves ².

(1) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LXXXVI. Le texte de la lettre de Constantin est reproduit par SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, XXXIV, et par SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, II, XXVIII. Chez GÉLASE DE CYZIQUE (*Hist. eccl.*, III, XVIII), la lettre est citée avec des interpolations. Cf. L. PARMENTIER, *Theodoret Kirchengeschichte*, p. LXXI et suiv.

(2) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, IX. Plus loin, au chapitre LXXXVII du même ouvrage, Athanase revient sur ces faits dans le récit personnel qu'il en donne et il cite les noms des cinq

LES SUITES DU CONCILE DE TYR Pendant ce temps, les évêques qui venaient de tenir leur concile à Tyr s'étaient transportés à Jérusalem pour y célébrer les fêtes de la dédicace de l'*Anastasis*¹. Ce fut au milieu de ces fêtes qu'Arius reçut l'absolution qui le réintérait dans l'Église. Une lettre de Constantin qui est perdue, mais dont nous avons l'analyse, fit connaître ses ordres aux évêques : elle attestait, paraît-il, la droiture de la foi d'Arius et de ses compagnons qu'une laide envie avait naguère rejetés de l'Église. Les évêques obéirent et communiquèrent ensuite leur décision à Alexandrie : « Nous avons l'assurance, disaient-ils, que, en accueillant les membres de votre propre corps, grande sera votre joie, grande votre consolation ; ce sont vos entrailles, vos frères, vos pères, que vous reconnaissez et que vous retrouvez. Sachez que nous avons renoué communion avec eux et qu'ils ont été reçus parce que la foi professée par eux respecte ce que tous professent, la tradition et l'enseignement des apôtres² ».

Les sentences impériales qui exilaient Athanase et qui rappelaient Arius ne pouvaient pas suffire à ramener le calme dans les esprits. Il fallait, avant toute autre chose, en obtenir l'exécution, et ce n'était pas chose facile. Il y eut, paraît-il, des manifestations à Alexandrie, lorsqu'on apprit que l'évêque avait été envoyé dans les Gaules et le grand solitaire, saint Antoine, écrivit plusieurs lettres à Constantin pour demander le rappel de son disciple³. L'empereur se montra inflexible. Aux gens d'Alexandrie, et spécialement aux clercs et aux vierges, il écrivit « de se tenir tranquilles, affirmant qu'il ne reviendrait pas sur sa décision et ne rappellerait pas un fauteur de troubles, condamné régulièrement par un tribunal ecclésiastique. A saint Antoine, il expliqua que, sans doute, plusieurs des juges pouvaient s'être décidés par haine ou par complaisance, mais qu'il ne pouvait croire qu'une assemblée si nombreuse d'évêques sages et éclairés ait pu se tromper au point de condamner un innocent. Athanase était un insolent, un orgueilleux, un homme de discorde »⁴.

évêques égyptiens qui étaient avec lui à Constantinople et qui furent les témoins de la scène. On peut croire cependant que Constantin, en exilant Athanase, voulut surtout exécuter la sentence du concile de Tyr et lui procurer sa sanction civile.

(1) Sur les fêtes de Jérusalem, on peut voir le récit d'Eusèbe, *De vita Constantini*, iv, 43-45. Eusèbe insiste sur la splendeur des cérémonies liturgiques, sur l'éloquence des discours prononcés, etc. Il ne semblerait pas, à le lire, qu'on se fût préoccupé d'autre chose que de la dédicace de la nouvelle basilique. A l'inverse, saint Athanase nous fait connaître dans le *De synod.*, xxi, la « lettre du saint synode réuni par la grâce de Dieu à Jérusalem, à l'Église de Dieu qui est à Alexandrie et aux Églises qui sont en Égypte, en Thébaidé, en Libye, en Pentapole, et aux évêques, prêtres et diacres de la catholicité ». Cette lettre nous révèle la vraie portée de l'assemblée. Le début en est reproduit *Apol. contra Arianos*, lxxxiv.

(2) SAINT ATHANASE, *De synod.*, xxi.

(3) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, II, xxxi. Il est remarquable que saint Athanase ne mentionne nulle part cette correspondance de saint Antoine avec Constantin. Sans doute trouvait-il la réponse de l'empereur trop sévère à son égard et trop favorable au concile de Tyr. Il tient, on le voit, à accréditer l'opinion que Constantin n'a jamais cessé de le défendre.

(4) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 184-185.

MORT D'ARIUS Quant à Arius, certains témoignages tardifs prétendent qu'il voulut d'abord rentrer à Alexandrie et s'y faire recevoir avec tous les honneurs dus à son sacerdoce, mais qu'une émeute ayant éclaté, Constantin le fit immédiatement revenir à Constantinople pour y rendre raison de sa conduite ¹. Il est plus vraisemblable que l'empereur ne se hasarda pas à laisser l'hérésiarque tenter un retour en Égypte et qu'il se contenta d'essayer de le faire recevoir par l'évêque de Constantinople, Alexandre ². Cette tentative même n'alla pas sans difficultés, et l'on ne sait pas au juste ce qui serait advenu, si Arius n'était mort subitement la veille du jour où il devait être admis à la communion ³.

§ 3. — De la mort d'Arius au concile de Sardique.

LA SITUATION EN 335 La mort d'Arius, l'exil de saint Athanase marquent la fin d'une période dans l'histoire troublée que nous rappelons ici. Dix ans seulement se sont écoulés entre le concile de Nicée et celui de Jérusalem ; et, dans le *De vita Constantini*, Eusèbe de Césarée se plaît à comparer le concile de Nicée qui avait condamné Arius à celui de Jérusalem qui le réhabilita ; il tente de faire croire qu'ils eurent tous deux une importance semblable et que les *tricennalia* de Constantin répondirent dignement à ses *vicennalia* ⁴. Il ne peut y avoir qu'une feinte dans ce parallèle.

A Nicée, c'était la foi qui était en jeu : la foi a été définie par le symbole qu'ont souscrit « les trois cent dix-huit Pères » ; et désormais ce symbole est l'expression définitive de l'orthodoxie. Nul, d'ailleurs, ne s'avise d'y toucher. Sans doute les Orientaux restent-ils peu favorables au consubstantiel : ils ont déposé pour cause de sabellianisme deux de ses défenseurs les plus fidèles, Eustathe d'Antioche et Marcel d'Ancyre ; mais ils ne sont pas plus attirés vers l'arianisme, tel que l'a d'abord enseigné Arius et que l'a condamné le grand concile. Ils occupent une position moyenne, défendant avec une égale vigueur la Trinité des personnes divines et la divinité du Verbe ; tout au plus mettent-ils l'accent sur la Trinité, ce

(1) RUFIN, *Hist. eccl.*, X, xi-xii ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, xxxvii ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, II, xxix ; P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 392, n. 2, qui admet la valeur de ces témoignages, estime que l'information de Socrate est empruntée au *Synodikon* de saint Athanase. Par contre, L. DUCHESNE (*Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 183, n. 1) fait remarquer qu'Athanase, même dans son Épître à Sérapion sur la mort d'Arius, ne parle pas de ce voyage à Alexandrie dont l'existence est assez difficile à admettre. Cf. R. AIGRAIN, art. *Arius*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. IV, col. 214-215.

(2) Il semble qu'il faille placer ici la lettre καὶ τῷ ἄρᾳ ὁ πατριάρχης à Alexandre, citée par GÉLASE DE CYZIQUE, *Hist. eccl.*, III, xv, et dont nous avons déjà parlé ; cf. *supra*, p. 100, n. 3.

(3) Voir saint ATHANASE, *Epist. de morte Arit* ; *Epist. ad episcopos Aegypti et Libyae*, xix. On n'a pas de raison sérieuse pour récuser ce témoignage. Sans doute, la mort d'Arius apparaît à saint Athanase comme un châtement providentiel et les apologistes postérieurs sauront s'en souvenir. Mais Athanase n'aurait guère pu, sitôt après les événements, accrédi ter une légende.

(4) EUSÈBE, *De vita Constantini*, iv, 47.

Histoire de l'Église, T. III.

qui les amène parfois à appuyer sur la subordination du Fils par rapport au Père. Nul d'entre eux n'oserait dire, sans plus, que le Fils est une créature : lorsqu'Arius fait sa soumission, le symbole qu'il présente à Constantin et qu'accepte le synode de Jérusalem n'est pas le symbole de Nicée ; mais, tel quel, il pourrait être à peu près acceptable aux orthodoxes et il pêche surtout par son ambiguïté voulue.

À Tyr et à Jérusalem, les questions de personnes se sont substituées aux discussions concernant la foi : il ne s'agit plus de définir l'orthodoxie, de condamner l'hérésie ; on se demande seulement comment il faut s'y prendre pour écarter Athanase du siège d'Alexandrie, et cela sous prétexte que l'évêque est un batailleur, un brouillon, peut-être un révolté. Ce ne sont pas les Ariens ni les Eusébiens qui occupent le devant de la scène : ce sont les Mélitiens qui accusent Athanase d'avoir brisé un calice et renversé un autel. Comme tout cela semble petit et mesquin, et comme on respirait une atmosphère plus pure et plus sereine au concile de Nicée !

MORT DE CONSTANTIN Il était grave cependant pour l'orthodoxie elle-même que les vainqueurs de Tyr eussent eu à leur tête Eusèbe de Nicomédie, car ce nom résume un programme. Eusèbe reste pour nous le type achevé des évêques politiciens qui sont toujours prêts à faire appel au bras séculier et à s'incliner devant les exigences du pouvoir civil. Tant que vécut Constantin, l'orthodoxie de Nicée ne courut peut-être pas de grands risques, car l'empereur tenait à sauvegarder le symbole à la rédaction duquel il avait présidé et les Eusébiens ne cherchèrent pas à définir autrement leur foi. Mais on pouvait dès lors se demander ce qui arriverait, lorsque Constantin aurait disparu. Cette éventualité ne tarda pas à se produire : le 22 mai 337, le premier empereur chrétien rendit son âme à Dieu dans sa villa d'Ancyrona, près de Nicomédie, quelques jours seulement après avoir reçu le baptême des mains d'Eusèbe de Nicomédie¹ ; il fut enseveli dans ses vêtements blancs de néophyte et enterré à Constantinople dans la basilique des saints apôtres, au milieu d'une pompe extraordinaire².

Constantin laissait trois fils³ : l'aîné, Constantin II, avait vingt et un ans, le second, Constance II, vingt, le troisième, Constant, quatorze. Il laissait également deux neveux, Delmatius et Hannibalien, fils de son frère Delmatius⁴. Avant de mourir, il avait stipulé que l'Empire serait

(1) EUSÈBE, *De vita Constantini*, iv, 63-64. Cf. F. J. DÖLGER, *Die Taufe Konstantins und ihre Probleme*, dans *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, p. 381 et suiv.

(2) EUSÈBE, *De vita Constantini*, iv, 66-71.

(3) Le fils aîné de Constantin, Crispus, avait disparu quelques années plus tôt, emporté dans une sanglante tragédie de palais qui reste assez mystérieuse. Cf. *supra*, p. 63, n. 1.

(4) Constantin avait trois frères, fils de Constance Chlore et de Théodora, Delmatius, Jules-Constance et Hannibalien. Ce dernier dut mourir d'assez bonne heure. Jules-Constance eut quatre

partagé entre ses fils et ses neveux : à Constantin reviendraient la Gaule, la Bretagne et l'Espagne ; Constance gouvernerait l'Asie Mineure, la Syrie et l'Égypte ; Constant aurait l'Italie, l'Afrique et les provinces du Danube supérieur ; le César Delmatius recevrait les autres provinces danubiennes jusqu'au Bosphore ; enfin, Hannibalien régnerait, avec le titre de roi du Pont, sur les provinces voisines de l'Arménie.

LE PARTAGE DE L'EMPIRE Mais les volontés de Constantin ne furent pas respectées. Sans que nous sachions au juste ce qui se passa alors, ni quel fût le rôle de Constance, seul présent des trois frères à Constantinople, il y eut beaucoup de sang versé. Les deux frères de l'empereur défunt, Delmatius et Jules Constance, furent massacrés. Il en fut de même de ses neveux, Delmatius et Hannibalien ; du fils aîné de Jules Constance, du patrice Optat, mari d'Anastasie, sœur de Constantin, du préfet du prétoire Ablavius. Seuls furent épargnés, dans la famille impériale, les deux plus jeunes fils de Jules Constance, Gallus, qui avait douze ans, et Julien qui n'en avait que sept. Le prétexte de tous ces meurtres fut que seuls les fils de Constantin devaient avoir part à sa succession ¹.

De fait, ceux-ci se réunirent dès le 9 septembre 337 à Viminacium sur le Danube et se partagèrent l'Empire : Constance et Constantin prirent pour eux les provinces que leur assignait le testament de leur père, ils convinrent de laisser à Constant les provinces illyriennes devenues vagues par suite de la mort de Delmatius. Il fut d'ailleurs entendu que Constantin exercerait une sorte de tutelle sur son jeune frère ². Moins de trois ans plus tard, la question de cette tutelle se trouva brusquement résolue : la guerre éclata entre Constant et Constantin ; celui-ci fut tué le 9 avril 340, et Constant entra en possession de l'Espagne, de la Gaule et de la Bretagne.

RETOUR D'ATHANASE Les fils de Constantin avaient été élevés dans la foi chrétienne. Ils ne pouvaient pas se désintéresser des questions religieuses. Leur premier geste fut ou voulut être un geste d'apaisement. Dès le 17 juin 337, Constantin II, étant encore à Trèves, permit à Athanase de rentrer à Alexandrie et écrivit « au peuple

enfants : deux fils et une fille d'un premier mariage, un fils de son second mariage avec Basilina : ce dernier devint l'empereur Julien ; l'un des deux autres, Gallus, fut César sous Constance. Delmatius eut deux fils, Delmatius et Hannibalien. Cf. A. PICANOL, *Note sur l'inscription d'Ain Tebernok*, dans *Revue des Études anciennes*, t. XXXI, 1929, p. 142-150.

(1) EUSÈBE, *De vita Constantini*, iv, 68. L'historien voit une inspiration de Dieu dans le désir exprimé par l'armée de remettre l'Empire aux fils de Constantin. SAINT ATHANASE (*Hist. Arian.*, xix) accuse Constance d'avoir été l'instigateur de ces meurtres.

(2) J.-R. PALANQUE (*Essai sur la préfecture du prétoire au IV^e siècle*, Paris, 1933, p. 19) assure que Constantin II gouverna effectivement tout l'Occident de 337 à 340, Constant n'ayant que le titre d'Auguste.

de l'Église catholique » de cette ville pour lui annoncer le prochain retour de son évêque¹. Les autres prélats exilés furent, bientôt après, l'objet de la même faveur. Cette mesure n'allait pas sans inconvénient : Athanase pouvait revenir en Égypte et reprendre le gouvernement de son église, car il n'avait pas de successeur, mais il n'en était pas de même à Gaza, à Ancyre, à Andrinople, à Constantinople : lorsque les exilés se présentèrent pour faire valoir leurs droits, ils se heurtèrent à des résistances ; il y eut, en bien des villes, des émeutes².

Il n'est pas impossible qu'Athanase lui-même ait, au cours de son voyage de retour, prêté la main à ces émeutes : du moins l'accusa-t-on plus tard d'avoir contribué à réinstaller quelques-uns des évêques exilés et d'avoir même ordonné de nouveaux évêques contre ceux qui étaient en place³. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il mit longtemps à faire le trajet de Trèves à Alexandrie et qu'il ne prit pas, pour cela, le plus court chemin : en septembre peut-être, il était à Viminacium où il rencontra Constance ; il le retrouva à Césarée de Cappadoce, puis à Antioche, et jamais, nous assure-t-il, il ne lui parla des Eusébiens. Enfin, le 23 novembre 337, il reparut à Alexandrie, à la grande joie de son clergé et de ses fidèles⁴.

LETTRE DES ORIENTAUX AU PAPE Cette joie ne fut pas partagée par les Ariens, qui formaient dès lors à Alexandrie une petite église dissidente, réunie autour de Pistus : celui-ci était un Arien de la première heure et il avait été naguère déposé de la prêtrise par Alexandre en même temps qu'Arius ; Secundus de Ptolémaïs ne l'en avait pas moins consacré évêque, et il gouvernait, sans que nous puissions dire depuis quand, les hérétiques d'Alexandrie⁵. Le rappel d'Athanase donna le signal d'un regroupement des Eusébiens autour de ce personnage. Les évêques qui, au concile de Tyr, avaient déposé leur collègue d'Alexandrie, ne pouvaient le regarder comme un évêque légitime et moins encore admettre qu'il reprît, en vertu d'un acte impérial, possession de son siège. Ils imaginèrent donc de traiter Pistus comme le seul évêque d'Alexandrie et multiplièrent les efforts pour décider les autres évêques du monde catholique à entrer en rapports de communion avec lui. Ils envoyèrent même au pape Jules un prêtre,

(1) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LXXXVII.

(2) *Epist. Orient.*, apud saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, III, 9.

(3) *Epist. Orient.*, apud saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, III, 8 : « Per omnem viam reditus sui Ecclesiam subvertebat ; damnatos episcopos aliquos restaurabat, aliquibus spem ad episcopatus reditum promittebat, aliquos ex infidelibus constituebat episcopos, salvos et integros permanentibus sacerdotibus, per pugnas et caedes gentilium, nihil respiciens leges, desperationi tribuens totum ».

(4) La chronique des lettres festales semble indiquer l'année 338 ; mais un tel retard serait assez étrange. D'ailleurs, elle assigne la même année à la mort de Constantin et au retour d'Athanase.

(5) Il n'est pas question auparavant de Pistus et de ses fidèles ariens. Il est pourtant difficile de croire qu'il n'a été choisi comme évêque que lors du retour d'Athanase, comme le fait TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 303-304.

nommé Macaire, et deux diacres, Hésychius et Martyrius, qu'ils chargèrent de lui présenter les actes du concile de Tyr et de lui démontrer l'illégalité du retour d'Athanase ¹.

CONCILE ÉGYPTIEN DE 338 Cette démarche était une reconnaissance de la primauté romaine par les Eusébiens qui, jusqu'alors, semblaient en avoir fait bon marché. Elle était, par surcroît, une maladresse, car Jules n'était pas homme à s'en laisser accroire et à donner sa communion à un homme tel que Pistus. D'ailleurs Athanase et ses partisans ne restaient pas inactifs : dès 338, un concile de tous les évêques catholiques d'Égypte se réunit à Alexandrie pour affirmer solennellement la confiance que tous gardaient en leur chef. Nous avons encore la lettre adressée par ce concile à tous les évêques du monde ² : c'est une éloquente protestation contre la procédure engagée à Tyr ; les Égyptiens y rappellent qu'Athanase a été librement élu et régulièrement consacré et que, contre lui, on n'a usé que de moyens violents et injustes ; ils affirment que sa déposition a été contraire aux canons et que, d'ailleurs, n'ayant pas de successeur, son retour n'a rien eu que de légitime. Cette lettre fut portée en Italie par des prêtres d'Alexandrie ; elle fut également communiquée aux trois empereurs, auprès de qui on avait essayé de diffamer Athanase.

ÉLECTION DE GRÉGOIRE A ALEXANDRIE L'arrivée à Rome des messagers d'Athanase et de son synode semble avoir déconcerté les Eusébiens qui, sans doute, ne pensaient pas devoir être aussi vite démasqués. Ils écrivirent au pape pour lui demander de convoquer un synode et lui proposer d'être lui-même l'arbitre en toute cette affaire ³. Vers le même temps, s'apercevant un peu tard que Pistus était trop compromis pour avoir la moindre chance d'être reconnu, ils prirent la décision d'envoyer à Alexandrie un évêque plus acceptable : ils choisirent d'abord un certain Eusèbe, originaire d'Édesse, qui avait naguère séjourné à Alexandrie et vivait alors à Antioche auprès de Flaccillus. Eusèbe refusa : à sa place, on élut un cappadocien du nom de Grégoire qui fut aussitôt consacré et expédié en Égypte ⁴.

Rien n'était plus irrégulier : à supposer même que la procédure de Tyr

(1) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, XIX.

(2) Cette lettre est reproduite par saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, III-XIX.

(3) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, XX : « Pensant nous effrayer, écrit Athanase, ils lui demandèrent de réunir un concile et lui proposèrent de le prendre pour juge, s'il voulait ». Il est difficile de savoir ce qu'espéraient au juste les Eusébiens de cette démarche, et même de penser qu'ils ont pu, si brusquement, tenir pour nulle la procédure de Tyr. Il reste donc un point obscur dans le récit de l'évêque d'Alexandrie qui, naturellement, cherche à mettre les Orientaux en contradiction avec eux-mêmes. Il est du moins assuré que ceux-ci s'adressèrent au pape.

(4) SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, IX.

eût été valable, il appartenait au clergé et au peuple d'Alexandrie, aux évêques d'Égypte de donner un successeur à Athanase. Grégoire, élu et consacré en dehors de toutes les règles canoniques, ne pouvait être considéré que comme un intrus : son peuple le lui fit bien voir. Il fallut faire le siège des églises, les enlever l'une après l'autre au clergé athanasien, pour les mettre à la disposition de Grégoire ; lorsque celui-ci, le 22 mars 339, fit son entrée dans la ville, il dut se faire protéger par une escorte ; seuls, les Ariens, les Juifs et les païens poussèrent des acclamations en son honneur. Pendant plusieurs jours, se reproduisirent des scènes d'émeute ; il y eut des morts, des blessés. Finalement, Athanase voyant qu'il n'y avait rien à espérer, quitta Alexandrie et laissa la place à son adversaire ¹.

ENCYCLIQUE D'ATHANASE

Il ne le fit pas sans avoir adressé à tous ses frères dans l'épiscopat une protestation indignée. Cette lettre est admirable. Elle débute par l'histoire du lévite d'Éphraïm qui jadis coupa en morceaux le cadavre de sa femme outragée et se servit de ces débris lugubres pour exciter l'indignation des tribus d'Israël ; elle aussi, son église d'Alexandrie a été violée : il peut la montrer, toute pantelante, à ses collègues ; et, pour les intéresser davantage à son sort, il leur déclare qu'un sort pareil leur est réservé.

Voilà la tragédie que les Eusébiens ont montée. Voilà ce qu'ils tramaient depuis longtemps, ce qu'ils ont entrepris d'exécuter, grâce aux calomnies qu'ils ont multipliées auprès du prince. Et cela ne leur suffit pas, car ils veulent ma mort, ils terrorisent mes amis pour leur faire prendre la fuite... Ce ne sera pas une raison pour vous de trembler devant leur iniquité, au contraire... Si, pendant que vous siégez dans votre église et que vous présidez sans reproche à votre peuple, il vous arrivait tout à coup, par ordre, un successeur, est-ce que vous le supporteriez ? est-ce que vous ne vous indigneriez pas ? est-ce que vous ne crieriez pas vengeance ? Eh bien ! Voici le moment venu de vous soulever, de peur que, par votre silence, ce mal ne s'étende avant peu à toutes les églises et que nos chaires de doctrine ne deviennent un objet de trafic et d'achat ².

RÉPONSE DES ORIENTAUX

Cependant le pape Jules, saisi de la question par les Eusébiens, avait invité Athanase à venir à Rome ; il avait également envoyé en Orient les prêtres Elpidius et Philoxène, pour y porter les lettres de convocation au futur concile. L'évêque d'Alexandrie se hâta d'autant plus de rejoindre Rome qu'il venait d'être chassé de son siège. Les Orientaux firent au contraire attendre leur réponse : ce fut seulement en janvier 340 qu'ils la remirent aux deux légats. Contre toute attente, cette réponse était négative : rédigée au nom des évêques de Césarée de Cappadoce, d'Antioche, de

(1) Saint ATHANASE, *Hist. Arian.*, IX-X.

(2) Saint ATHANASE, *Epist. Encycl.*, VI.

Constantinople et de quelques autres¹, elle contenait sans doute de grandes déclarations de respect pour l'Église des Romains, domicile des apôtres, qui avait été dès l'origine la métropole de la religion ; mais elle protestait hautement contre la prétention du pape à vouloir reviser une affaire purement orientale, qui avait été régulièrement jugée par un concile d'Orient ; finalement elle menaçait le pape de rompre tout rapport de communion avec lui, s'il reconnaissait Athanase².

LE CONCILE DE ROME

On peut estimer que le procédé était étrange, puisque c'étaient les Orientaux eux-mêmes qui avaient commencé par recourir à Rome. Le pape en fut indigné, et il n'en tint pas moins le concile projeté : les évêques, au nombre d'une cinquantaine, se réunirent dans l'église du prêtre Vitus qui avait été un des légats de Silvestre au concile de Nicée, à l'automne de 340³. L'affaire d'Athanase ne fut pas seule évoquée ; avec lui étaient venues à Rome toutes les victimes des Eusébiens, du moins toutes celles qui n'en avaient pas été empêchées : des évêques de Thrace, de Cœlé-Syrie, de Phénicie, de Palestine ; des prêtres d'Alexandrie et d'ailleurs : tout ce monde demanda justice. La personnalité la plus marquante, parmi ces exilés, était Marcel d'Ancyre ; et son cas était d'autant plus compliqué qu'il avait été déposé pour hérésie. Hérésie subtile à la vérité que la sienne : elle se rapprochait du sabellianisme sans s'y identifier et les expressions dont elle se servait pouvaient, avec un peu de bonne volonté, être entendues en un sens acceptable⁴. Lorsque Marcel se présenta devant les évêques assemblés à Rome, les prêtres Vitus et Vincent, qui l'avaient vu à l'œuvre au concile de Nicée, rappelèrent le zèle qu'il y avait déployé contre Arius ; le pape lui demanda une profession de foi écrite, qui fut jugée satisfaisante⁵ : les évêques refusèrent de sanctionner sa déposition et de le rejeter de leur communion.

Le cas d'Athanase fut longuement discuté : au fond, c'était celui qui

(1) Depuis quelque temps, l'évêque de Constantinople était Eusèbe de Nicomédie, qui avait réussi à faire déposer Paul, l'évêque légitime, et qui avait été remplacé à Nicomédie par Amphion. A Césarée de Cappadoce, Dianius siégeait dans la chaire épiscopale ; à Antioche, Flaccillus. Eusèbe de Césarée de Palestine était mort peu de temps après Constantin, mais nous ne connaissons pas l'année de sa mort. Il avait eu Acace pour successeur.

(2) Nous n'avons plus le texte de la lettre des Orientaux, mais nous la connaissons par la réponse du pape Jules, *apud* ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, xxi-xxxv, et surtout par l'analyse qu'en donne SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, viii, d'après le recueil de SABINOS.

(3) SAINT ATHANASE, *Hist. Arian.*, xv ; *Apol. contra Arianos*, xx.

(4) Sur la théologie de Marcel d'Ancyre, cf. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 36-43 ; F. LOOPS, *Leitfaden zur Dogmengeschichte*, 4^e édit., Halle, 1906, p. 244-248. On a soutenu que Marcel d'Ancyre était surtout un attardé et que, par crainte du trithéisme ou simplement du subordinatisme, il employait des expressions qui étaient difficilement conciliables avec l'affirmation de la personnalité du Fils de Dieu.

(5) Le texte de cette profession de foi est conservé par ÉPIPHANE, *Haeres.*, lxxii, 2-3. Pendant longtemps encore la doctrine d'Ancyre offrira matière à discussion, et il est permis de regretter que les orthodoxes n'aient pas désolidarisé leur cause de la sienne, avec plus de hâte. Saint Épiphanes rangera Marcel au nombre des hérétiques, non sans réserves d'ailleurs, et l'on ne peut pas dire qu'il aura tort.

intéressait le plus. On examina avec le plus grand soin toutes les pièces qui le concernaient ; on l'entendit lui-même présenter sa défense. Il ne fut pas difficile de conclure que sa déposition avait été le résultat d'une odieuse machination et que l'élection de son successeur avait été faite au mépris de toutes les règles canoniques : le concile romain le reconnut comme le seul évêque légitime d'Alexandrie.

LETTRE DU PAPE JULES Le pape Jules fut chargé de communiquer aux Orientaux les décisions qui venaient d'être prises. Sa lettre à Dianius de Césarée, Flaccillus d'Antioche, Narcisse de Néronias, Eusèbe de Constantinople, Maris de Chalcédoine, Macédonius de Mopsueste, Théodore d'Héraclée, et à ceux qui lui avaient écrit d'Antioche avec eux, est, selon le jugement de Tillemont, « un des plus beaux monuments de l'antiquité. On y voit un génie grand et élevé et qui a, en même temps, beaucoup de solidité, d'adresse et d'agrément. La vérité y est défendue avec une vigueur digne du chef des évêques »¹. Le pape commence par rappeler la surprise attristée qu'il a éprouvée en recevant la réponse négative des Orientaux, alors que c'étaient leurs envoyés à eux qui avaient demandé l'examen de la cause d'Athanase devant un nouveau concile. Il ajoute qu'il n'y a rien d'inouï à réviser une sentence conciliaire, témoin le cas d'Arius qui a été reçu à la communion, nonobstant les décisions prises à Nicée. Le cas d'Athanase est bien plus simple : on vient d'en reprendre l'examen à Rome ; et, tout en regrettant l'absence volontaire de ses accusateurs, le concile n'a pas eu de peine à constater la fragilité des griefs formulés contre lui ; il est trop évident du reste que l'élection de Grégoire a été faite d'une manière illégale et qu'elle n'a aucune valeur. En terminant, le pape rappelle à ses correspondants ce qu'ils auraient dû faire pour se conformer à la règle : « Il fallait, dit-il, nous écrire à nous tous et qu'ainsi justice fût rendue par tous. Car c'était à des évêques que vous en aviez et à des Églises non ordinaires puisque les apôtres en personne les avaient gouvernées... Ignorez-vous que l'usage est qu'on nous écrive d'abord et qu'ainsi la justice soit rendue d'ici ? » Ces dernières formules surtout sont remarquables, car elles mettent en évidence la conscience que la papauté a de ses droits : elle, et elle seule, conformément aux traditions du bienheureux apôtre Pierre, peut dire le droit ; à elle, et à elle seule, il faut s'adresser pour le connaître².

Les Orientaux ne répondirent pas à la lettre du pape, et les choses restèrent apparemment en l'état : Athanase demeura à Rome d'où il

(1) TILLEMONT, *Mémoires*, t. VII, p. 278.

(2) SAINT ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, xxxv.

(3) Sur la portée théologique de la lettre de Jules, cf. P. BATIFFOL, *La paix constantiniennne*, p. 422-431 ; E. CASPAR (*Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 151-154) cherche au contraire à restreindre la valeur de cette lettre.

administra, comme il le put, son diocèse et l'Égypte¹, tandis que l'intrus Grégoire continuait à mettre en coupe réglée la malheureuse église d'Alexandrie. Cependant l'inquiétude régnait dans le camp eusébien. En avril 340, Constantin II et Constant étaient entrés en conflit : Constantin II avait été battu et tué près d'Aquilée, puis Constant était tombé en possession des pays sur lesquels il régnait² ; devenu de la sorte maître de l'Occident entier, il avait acquis une autorité dont Constance et ses sujets ne pouvaient pas ne pas s'inquiéter. D'autre part, les Eusébiens étaient préoccupés de l'attitude de Rome : déçus dans leur espoir de voir la déposition d'Athanase confirmée par le pape, ils s'irritaient en plus d'être tenus pour des Ariens et se rendaient compte de la défaveur que pouvait leur valoir une telle réputation de la part des peuples aussi bien que de l'épiscopat d'Occident.

CONCILE DES ENCAENIES Ces soucis trouvèrent l'occasion de se manifester très clairement dès l'automne de 341. On devait, à cette date, célébrer solennellement la dédicace de l'église d'or que Constance venait de faire édifier à Antioche. Cette cérémonie fut l'occasion d'un grand concile où assistèrent une centaine d'évêques³. Les questions de foi passèrent au premier rang, contrairement à tout ce qui s'était produit depuis le concile de Nicée, et le premier acte des Pères fut de rédiger une encyclique qui commençait ainsi :

Nous ne sommes pas des sectateurs d'Arius : comment, étant évêques, pourrions-nous nous mettre à la suite d'un prêtre ? Nous n'avons pas d'autre foi que celle qui a été transmise dès le commencement. Mais, ayant eu à nous enquérir de sa foi à lui et à l'apprécier, nous l'avons plutôt accueilli que suivi. Vous le verrez par ce que nous allons dire⁴.

Ce début est significatif : les évêques s'y excusent presque d'avoir admis Arius à la communion ; ils refusent surtout, avec la dernière énergie, de voir leur nom accolé au sien, et ils proclament que leur croyance n'est autre que la foi traditionnelle. Pour démontrer cette dernière affirmation, ils exposent ce qu'ils croient ; leur symbole est susceptible d'un sens orthodoxe, et, s'il se propose d'atteindre Marcel d'Ancyre en affirmant que le Monogène reste roi et Dieu pour les siècles, il évite avec soin toutes les expressions spécifiquement ariennes, mais il évite tout autant les formules définies à Nicée et surtout le mot consubstantiel.

Il semble d'ailleurs que, dans la pensée des membres du concile des Encaenies, ce symbole n'ait eu qu'une valeur provisoire et ait formé

(1) Nous avons de saint Athanase une lettre écrite de Rome, en 341, et adressée à son collègue Sérapion de Thmuis, dans laquelle l'évêque exilé notifie les nominations qu'il vient de faire à treize sièges épiscopaux vacants.

(2) Cf. *supra*, p. 115.

(3) Saint Athanase donne le chiffre de quatre-vingt-dix ; saint Hilaire et Sozomène parlent de quatre-vingt-dix-sept évêques présents.

(4) SAINT ATHANASE, *De synod.*, XXII.

une simple conclusion de la lettre synodale. Bien plus caractéristique est un second symbole qu'ils durent officiellement promulguer et qui, pendant de longues années, sera expressément regardé comme le seul vrai symbole d'Antioche. Celui-ci, attribué, avec raison semble-t-il, au martyr Lucien, affirme que le Fils de Dieu, engendré du Père avant les siècles, Dieu de Dieu, entier d'entier, unique d'unique, parfait de parfait, roi de roi, Seigneur de Seigneur,... est l'inséparable image de la divinité, de l'ousie, de la volonté, de la puissance et de la gloire du Père, que le Père est véritablement Père, le Fils véritablement Fils, l'Esprit Saint véritablement Esprit Saint, qu'en Dieu ils sont trois par l'hypostase, un par l'accord¹. Comme on le voit, le symbole de Lucien insiste beaucoup sur la Trinité des personnes, ce que ne faisait pas le concile de Nicée ; mais il appuie également sur la divinité du Fils et il condamne expressément ceux qui disent que le Fils est créature comme une des créatures. Son plus grand défaut est le silence qu'il garde à l'égard du consubstantiel, mais il est très loin d'être, au sens strict, un symbole arien².

Sans que nous sachions pourquoi, un des membres du concile, Théophronius de Tyane, présenta de son côté à ses collègues une autre profession de foi : peut-être était-il suspect d'hérésie ; en tout cas, sa formule fut déclarée orthodoxe, et les Pères durent y lire sans déplaisir un anathème contre Marcel d'Ancyre, Sabellius, Paul de Samosate et tous ceux qui sont en communion avec eux³.

AMBASSADE DES ORIENTAUX A TRÈVES Ayant ainsi réglé les problèmes concernant la foi, le concile d'Antioche put se séparer⁴. Cependant, l'empereur Constant, qui continuait de s'intéresser aux affaires religieuses, fit demander à son frère des renseignements sur l'attitude de l'épiscopat oriental. Ce fut sans doute pour satisfaire cette demande que quatre évêques, Narcisse de Néronias, Maris de Chalcédoine, Théodore d'Héraclée et Marc d'Aréthuse, quittèrent Antioche, au début de 342, semble-t-il, pour se rendre à la cour de Trèves. Ils étaient porteurs d'une nouvelle formule à laquelle

(1) Saint ATHANASE, *De synod.*, xxiii. Saint HILAIRE (*De synod.*, xxix) donne le texte latin de cette formule et l'explique avec bienveillance. Cf. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, v.

(2) Sur le symbole de Lucien, cf. G. BARDY, *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode in encaeniis*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. III, 1912, p. 139-155 ; *Recherches sur saint Lucien d'Antioche*, p. 85-132 ; F. LOOFS, *Das Glaubensbekenntnis Lucians des Märtyrers*, dans *Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1915, p. 576-603.

(3) Saint ATHANASE, *De synod.*, xxiv.

(4) Le concile de 341 fut le dernier auquel assista Eusèbe de Constantinople. Il dut mourir vers la fin de cette même année. Paul put alors reprendre possession du siège d'où il avait été injustement chassé. Ce ne fut pas pour longtemps. Un de ses prêtres, Macedonius, le même qui l'avait fait déjà exiler une première fois, prit parti contre lui. La population se divisa, et bientôt, il y eut dans les rues des scènes d'émeute, au cours desquelles le *magister militum*, Hermogène, fut tué (342). Finalement, Paul fut arrêté, chargé de chaînes et envoyé en exil, à Singar d'abord, puis à Emèse et à Cucuse ; il mourut étranglé. À sa place, on installa Macedonius. L'histoire de Paul est passablement embrouillée d'ailleurs. Cf. G. BARDY, art. *Macedonius et Macédoniens*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX, col. 1468-1472.

on donne habituellement le nom de quatrième symbole d'Antioche, mais qui n'a rien à voir avec le synode de la Dédicace. Cette formule affirme l'éternité du Fils de Dieu et insiste sur la durée illimitée de son règne ; elle est terminée par un anathématisme où sont condamnés ceux qui disent que le Fils est du néant ou qu'il est d'une autre hypostase, ou qu'il n'est pas de Dieu et qui pensent qu'il y a eu un temps où il n'était pas ¹.

Cette véritable débauche de formulaires n'est pas sans nous surprendre, En fait, le concile de Nicée n'avait pas prescrit l'usage de son symbole qu'il avait même laissé incomplet, si bien que chaque église avait conservé son texte traditionnel. Il n'en reste pas moins que le symbole de Nicée devait être regardé comme l'expression de l'orthodoxie en face de l'arianisme. Arius mort, les Ariens de la première génération disparus, les questions se posent cependant d'une manière nouvelle, et les Orientaux, qui se soucient peu d'approuver l'œuvre des trois cent dix-huit Pères, se croient autorisés à présenter d'autres formules mieux adaptées, pensent-ils, aux circonstances. Ils se trompent assurément, et l'avenir ne tardera pas à montrer le danger de tous ces symboles différents.

En attendant, l'ambassade de Maris et de ses collègues avait eu pour résultat de renouer la chaîne des relations entre les deux évêchés d'Orient et d'Occident. Le pape Jules et quelques-uns des évêques occidentaux jugèrent l'occasion propice pour reprendre l'examen des questions laissées en suspens par le refus des Orientaux de venir à Rome. Ils demandèrent à Constant de persuader à son frère qu'un nouveau concile rendrait les plus grands services à la cause de la religion et permettrait de résoudre une fois pour toutes la délicate affaire d'Athanase ². Constant accepta de faire la démarche demandée : il fut résolu que le concile rassemblerait les évêchés des deux empires et se réunirait à Sardique. Cette ville était alors la dernière de l'Empire occidental du côté de la Thrace, avec laquelle commençait le domaine de Constance : en la choisissant, on montrait à l'évidence le désir d'un rapprochement définitif entre les deux évêchés.

§ 4. — Le concile de Sardique.

LA RÉUNION DU CONCILE

Suivant les vraisemblances, le concile s'ouvrit à l'automne de 343 ³. Les Occidentaux, au nombre de quatre-vingt-dix environ, étaient groupés autour du vieil

(1) Saint ATHANASE, *De synod.*, xxv.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, x ; Saint HILAIRE, *Fragn. histor.*, III, 14 ; cf. saint ATHANASE, *Apol. ad Constant.*, III-IV.

(3) La date du concile de Sardique est encore controversée. On a admis longtemps sur la foi d'une fausse indication de SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xx, et de SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, xii, que le concile s'est tenu en 347. Nous savons aujourd'hui que cette date est inacceptable et qu'il faut opter entre 342 et 343. E. SCHWARTZ (*Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten* de Göt-

Ossius de Cordoue : ils venaient, pour la moitié, de l'Illyricum grec ou latin, les autres de l'Occident proprement dit. Le pape Jules était représenté par deux prêtres, Archidamus et Philoxène, et par le diacre Léon ; on relève parmi les signatures celles des évêques de Trèves, de Thessalonique, de Lyon, de Milan, d'Aquilée, de Ravenne, de Vérone, de Capoue, de Carthage¹. Les Orientaux pouvaient être quatre-vingts : ils avaient voyagé ensemble sous la conduite de deux fonctionnaires impériaux, le comte Musonianus et le *castrensis* Hesychius² : leurs chefs étaient Étienne d'Antioche qui venait de succéder à Flaccillus, Ménophante d'Éphèse, Acace de Césarée de Palestine, Dianius de Césarée de Cappadoce, Théodore d'Héraclée, Maris de Chalcédoine ; ils furent naturellement rejoints par les deux Illyriens dont nous avons déjà parlé, Valens de Mursa et Ursace de Singidunum³.

Dès leur arrivée, les Orientaux posèrent une condition préalable à toute réunion : les évêques déposés par eux, nommément Athanase, Marcel d'Ancyre et Asclépas de Gaza ne devaient pas siéger au concile ; puisqu'il s'agissait de revoir leurs causes, on ne pouvait pas les traiter en évêques légitimes⁴. Cette exigence était peut-être spécieuse ; mais les Occidentaux n'avaient-ils pas autant de raisons pour regarder comme nulle la déposition des trois accusés qu'eux-mêmes de la tenir pour valable ? Ossius s'entremet : il essaya de trouver un compromis, alla jusqu'à promettre que, même si le concile proclamait l'innocence d'Athanase et que les Orientaux répugnassent à le voir rentrer en Égypte, il l'emmènerait en Espagne. Tous ses efforts demeurèrent inutiles. Les Orientaux tinrent séance à part, puis ils quittèrent Sardique de nuit, sous prétexte qu'ils venaient d'apprendre une grande victoire de Constance sur les Perses⁵.

Avant de partir, ils trouvèrent encore
ENCYCLIQUE DES ORIENTAUX le temps de rédiger une lettre encyclique
 qu'ils adressèrent à tout l'épiscopat, au clergé et aux fidèles de l'Église

tingue, 1904, p. 341) opine pour 342. J. ZEILLER (*Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, p. 228-231) donne de bons arguments en faveur de 343, et nous nous y tiendrons. Cf. F. LOORS, *Zur Synode von Sardika*, dans *Theologische Studien und Kritik*, 1909, p. 292-293.

(1) Sur le nombre des évêques présents à Sardique, cf. A. L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, II, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1911, p. 12-70, pour les Occidentaux ; p. 70-100, pour les Orientaux. On peut voir, en particulier, les souscriptions qui figurent à la suite de la synodique des Occidentaux, *apud* saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, II, 9-15, et à la suite de la lettre des Orientaux, *apud* saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, III, 16.

(2) SAINT ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, XLVIII ; *Histor. Arian.*, XV.

(3) Des mesures spéciales furent prises pour éviter les défections. Cependant, lorsque les Orientaux furent arrivés à Sardique, deux d'entre eux, Astérius de Pétra et Arius, autre évêque palestinien, les quittèrent et rejoignirent le groupe des Occidentaux.

(4) SAINT ATHANASE, *Histor. Arian.*, XV et XLIV. Suivant SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, XII, les Orientaux auraient déjà envoyé une première protestation, datée de Philippopolis.

(5) SAINT ATHANASE, *Histor. Arian.*, XVI et XLIV ; *Apol. contra Arianos*, XLVIII ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, XI.

catholique, spécialement à Grégoire d'Alexandrie, Donat de Carthage, Maxime de Salone et quelques autres ¹. Cette lettre reprend à sa manière l'histoire de Marcel, d'Athanase et d'Asclépas. Elle insiste sur l'hérésie de Marcel, sur les enquêtes ordonnées par le concile de Tyr et sur les preuves ainsi fournies de la culpabilité d'Athanase, sur les désordres provoqués après la mort de Constantin par le retour des évêques déposés. Elle exprime ensuite le douloureux étonnement de ses auteurs lorsqu'ils ont vu, en arrivant à Sardique, des personnes condamnées légitimement par eux appelées à siéger, comme de véritables évêques, au milieu de leurs collègues d'Occident. Après quoi, elle condamne Jules de Rome, Ossius de Cordoue, Protogène de Sardique, Gaudentius de Naïssus, Maximin de Trèves, parce que « c'est à eux que Marcel, Athanase et les autres scélérats doivent d'avoir été admis à la communion ». Et avec cela, elle fait des vœux pour l'unité de l'Église :

Nous demandons continuellement dans nos prières, frères bien-aimés, que la sainte Église catholique qui appartient au Seigneur soit à l'abri de toutes les discussions, de tous les schismes et conserve l'unité de l'esprit ainsi que le lien de la charité dans l'orthodoxie de la foi... Nous demandons aussi que la règle de l'Église, la sainte tradition de nos pères, leurs décisions, restent fermes et inébranlables et que de nouvelles sectes ou de perverses traditions ne viennent pas jeter le trouble parmi nous, surtout en ce qui concerne la déposition et l'institution des évêques ².

A l'encyclique était jointe une profession de foi, qui n'était autre que la quatrième formule d'Antioche avec quelques anathèmes complémentaires.

SUITE DU CONCILE DE SARDIQUE La sécession des Orientaux ne découragea pas les évêques d'Occident : ils étaient venus pour examiner à nouveau les procès intentés naguère à Athanase, à Marcel, à Asclépas. Ils accomplirent leur mission. Le cas d'Athanase était le plus simple, ayant déjà été étudié à fond par le concile romain ; les documents de l'enquête menée en Maréote respiraient tellement la mauvaise foi et la partialité qu'il suffisait de les relire pour constater le néant des griefs soulevés contre l'évêque d'Alexandrie. Asclépas avait apporté à Sardique les actes de l'assemblée qui l'avait condamné : il les communiqua au concile et celui-ci estima que son innocence était manifeste. Restait Marcel : il lut ou fit lire son livre ; les évêques d'Occident n'étaient pas au courant de toutes les subtilités que

(1) La lettre des Orientaux nous est conservée dans une traduction latine de saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, III, 1-29. Elle a certainement été écrite à Sardique même, et SOCRATE (*Hist. eccl.*, II, xx) se trompe lorsqu'il prétend qu'elle a été rédigée à Philippopolis. Au reste, le récit que donne Socrate du concile de Sardique est rempli d'erreurs. Cf. J. ZEILLER, *Donatisme et arianisme. La falsification donatiste des documents du concile arien de Sardique*, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1933, p. 65 et suiv.

(2) *Epistol. Orient.*, apud saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, III, 1.

pouvait déployer un dialecticien de langue grecque ; ils s'en laissèrent imposer par son habileté et déclarèrent que sa foi était correcte.

Après quoi, le concile s'occupa des Orientaux. Leur cas était grave : ils ne s'étaient pas contentés de déposer des innocents ; en bien des endroits, ils avaient usé de procédés violents envers des évêques ou des prêtres et plusieurs de leurs victimes étaient venues à Sardique pour demander justice. Les Pères accueillirent toutes ces plaintes, examinèrent les témoignages, et finalement prononcèrent plusieurs sentences de déposition et d'excommunication. Furent ainsi frappés Grégoire d'Alexandrie, Basile d'Ancyre et Quintianus de Gaza, les trois intrus qui occupaient les places d'Athanase, de Marcel et d'Asclépas, puis Étienne d'Antioche, Acace de Césarée de Palestine, Ménophante d'Éphèse, Narcisse de Néronias, Théodore d'Héraclée, Ursace de Singidunum et Valens de Mursa ¹. Ce dernier venait encore de se signaler en excitant une émeute pour se faire élire évêque d'Aquilée, et il y avait eu alors tant de tumulte qu'un des évêques présents, Victor, était mort de ses blessures au bout de trois jours. A cette liste le concile ajouta le nom de Georges de Laodicée de Syrie, qui, sans doute, n'était pas venu à Sardique avec les autres, mais qui avait jadis été déposé de la prêtrise par Alexandre d'Alexandrie et était, par suite, indigne de l'épiscopat.

LA FORMULE DE FOI Quelques évêques, non contents d'avoir ainsi résolu les questions de personnes, estimèrent qu'il y avait lieu de proposer au concile l'adoption d'une nouvelle formule de foi : puisque les Orientaux ne se contentaient pas du symbole de Nicée, ne convenait-il pas d'amener les Occidentaux à chercher de leur côté une expression plus précise de leurs croyances ? Ossius de Cordoue et Protogène de Sardique se firent les champions de cette idée : nous avons encore, en grec et en latin, le texte du symbole qu'ils soumi-
rent à leurs collègues et même le projet d'une lettre au pape qui devait recommander ce texte ² : celui-ci proclame avant tout l'unité de l'hypostase divine et l'inséparabilité du Père et du Fils ; il s'efforce d'expliquer pourquoi cependant le Père et le Fils diffèrent ; contre Marcel d'Ancyre, il affirme que le Fils règne éternellement avec le Père et que jamais il n'abdiquera la royauté ; passant ensuite à l'Incarnation, il déclare que ce n'est pas Dieu qui a souffert et qui est ressuscité, mais l'homme que Dieu a revêtu et pris de la Vierge Marie ³.

(1) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, xxxvi et xlix.

(2) Le texte grec du symbole est conservé par THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, vi. La version latine du symbole et du projet de lettre au pape figurent dans la collection du diacre Théodose. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, xii, signale également la lettre à Jules.

(3) A. HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 3^e édit., § 157, p. 188 et suiv. Cf. F. LOORS, *Das Glaubensbekenntnis der Homousianer von Sardika*, dans *Abhandlungen der kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1909.

On voit sans peine les dangers que présentait une telle formule : sans insister sur l'insuffisance des termes destinés à définir la christologie, il est trop évident que l'affirmation inconditionnée de l'unité d'hypostase en Dieu et de la parfaite synonymie des mots *ousie* et *hypostase* aurait gravement compromis l'avenir. D'ailleurs, tout le texte sentait la bataille : il n'y est question que des hérétiques et de leurs absurdités, de leurs interprétations blasphématoires, de leur épaisse folie, de l'obscurité qui les recouvre et les empêche de voir la lumière. Saint Athanase fut bien inspiré de s'élever contre ce projet : il ne manquait rien, dit-il, au symbole de Nicée et il était inutile d'encourager ceux qui ne cessent d'écrire et de définir sur la foi ¹. Le concile écouta ces sages conseils : le symbole ne fut pas promulgué ; quelques années plus tard, vers 361, les intransigeants d'Antioche essayèrent bien de le remettre en honneur, mais ils en furent pour leurs frais et le concile d'Alexandrie, en 362, condamna expressément leur prétention ².

Plusieurs lettres furent encore écrites par le concile de Sardique conformément à la tradition : l'une d'elles était adressée à tous les évêques de l'Église catholique, pour leur faire part des mesures prises tant à l'égard d'Athanase, de Marcel et d'Asclépas qu'envers les Orientaux déposés ; elle priait ceux d'entre eux qui n'avaient pas pris part à l'assemblée d'en souscrire du moins les actes ³. Une autre était destinée à l'église d'Alexandrie ⁴, et sa suscription est ainsi rédigée :

Le saint synode par la grâce de Dieu réuni à Sardique, de Rome, des Espagnes, des Gaules, d'Italie, de Campanie, de Calabre, d'Apulie, d'Afrique, de Sardaigne, des Pannonies, des Mésies, de Dacie, du Norique, de Siscia, de Dardanie, de l'autre Dacie, de Macédoine, de Thessalie, d'Achaïe, des Épires, de Thrace, de Rhodope, de Palestine, d'Arabie, de Crète, d'Égypte, aux prêtres, diacres et à toute la sainte Église de Dieu qui est à Alexandrie, frères aimés dans le Seigneur, salut.

Cette formule solennelle montrait à elle seule que les Pères de Sardique avaient conscience de représenter plus et mieux que l'Église d'Occident. Une troisième lettre enfin était envoyée aux prêtres et aux diacres de la Maréote ⁵. A ce dossier, Athanase joignit personnellement deux

(1) Saint ATHANASE, *Tom. ad Antioch.*, v.

(2) *Id.*, *ibid.* Cf. F. LOORS, *Zur Synode von Sardica*, dans *Theologische Studien und Kritik*, 1909, p. 291 et suiv.

(3) Cette lettre est conservée par saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, XLIV-LI, et par THÉODORE, *Hist. eccl.*, III, VIII ; le texte latin figure dans saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, II, 1-8. Saint Athanase reproduit à la suite de la lettre les signatures recueillies de la sorte, plus de deux cents, en dehors de celles des membres du concile.

(4) Lettre conservée par saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, XXXVII-XL. Dans le texte de Théodore, la lettre encyclique donne une inscription semblable qui énumère les provinces représentées à Sardique.

(5) De la lettre au clergé de la Maréote, nous n'avons qu'une traduction latine dans la collection du diacre Théodose (*P. L.*, LVI, 848). Il en est de même des deux lettres d'Athanase. L'authenticité de ces trois documents a été contestée par HERFELÉ, mais sans raison.

lettres, l'une pour les prêtres et diacres d'Alexandrie, l'autre pour les prêtres et diacres de la Maréote.

LES CANONS DE SARDIQUE

Enfin, les évêques ne voulurent pas se séparer sans avoir édicté une série de canons disciplinaires¹. Les événements des années précédentes avaient montré que ceux de Nicée et d'Antioche étaient insuffisants. On s'efforça, à Sardique, de tenir compte des circonstances nouvelles, pour préciser la législation ecclésiastique. Les deux premiers canons proscrirent sévèrement les translations épiscopales qui n'ont d'autre motif, assurent-ils, que l'intérêt, l'ambition, la passion de dominer. D'autres réprouvent les incessants voyages des évêques à la cour impériale (canons 8-12 du texte latin) ou règlent des incidents locaux, comme ceux qui venaient de se produire à Thessalonique (canons 20-21). D'autres s'occupent de la résidence des évêques qui ne peuvent s'absenter de leur propre église plus de trois dimanches de suite et doivent veiller à ne pas paraître le dimanche dans la ville épiscopale d'un de leurs collègues (canons 14-15), ou de l'ordination et des procès des clercs : les évêques ne doivent pas solliciter les clercs d'un autre évêque à passer dans leurs églises ; ils ne doivent pas ordonner, sous peine de nullité, les clercs d'un autre évêque sans l'autorisation de ce dernier ; ils ne doivent pas recevoir la communion des clercs, de quelque ordre que ce soit, excommuniés par leur propre évêque (canons 16, 18-19).

Particulièrement importants sont les canons dans lesquels on vise le cas d'évêques condamnés et déposés qui veulent faire appel de la première sentence. C'est proprement le cas d'Athanase, de Marcel, d'Asclépas : si longtemps l'Orient en a été troublé qu'il est devenu urgent de poser des règles en la matière. Les Pères de Sardique rappellent d'abord,

(1) Sur les canons de Sardique, cf. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces illyriennes de l'Empire romain*, p. 243-256. L'authenticité des canons de Sardique a été niée d'abord par J. FRIEDRICH, *Die Unechtheit der Kanones von Sardica*, dans *Sitzungsberichte der bayer. Akad., Philos. hist. Kl.*, 1901, p. 417-476 ; ID., *Die sardicensischen Aktenstücke der Sammlung des Theodosius diaconus*, *ibid.*, 1903, p. 321-344 ; ID., *Zur Kritik meiner Abhandlung: Die Unechtheit der Kanones von Sardica*, dans *Revue internat. de théologie*, t. XI, 1903, p. 427-454. Plusieurs critiques ont répondu à J. Friedrich, entre autres L. DUCHESNE, *Les canons de Sardique*, dans *Bessarione*, t. VII, 1902, p. 129-144 ; C. H. TURNER, *The genuineness of the sardican canons*, dans *Journal of theological studies*, t. III, 1902, p. 370 et suiv. Plus récemment, E. CH. BABUT (*L'authenticité des canons de Sardique*, dans *Transactions of the third intern. congress for the history of religions*, Oxford, 1908, t. II, p. 345-352) a soutenu que les canons de Sardique étaient authentiques dans leur ensemble, mais que ceux qui intéressent le Saint-Siège, c'est-à-dire les canons 3, 4, 7 et 10 avaient été interpolés. Sur cette hypothèse, cf. P. BATIFFOL, *M. Babut sur l'authenticité des canons de Sardique* dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. IV, 1914, p. 202 et suiv.

On a beaucoup discuté sur la langue originale des canons de Sardique. Naguère on était convaincu qu'ils avaient été écrits en grec et en latin. HANKIEWICZ, dans un article de la *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kanon. Abt.*, t. II, 1913, p. 44 et suiv., a fourni des arguments en faveur de l'authenticité du texte grec, et son opinion est adoptée entre autres par E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 159-160. Par contre, beaucoup d'historiens donnent encore la préférence au texte latin et ne voient dans le grec qu'une traduction ; ainsi Turner, et tout récemment encore Schwartz, dans une étude de la *Zeitschrift für neutestam. Wissenschaft*, t. XXX, 1931, p. 1-35. La question est peut-être insoluble.

ce qui est la coutume immémoriale, qu'un évêque ne peut être jugé que par le concile de la province. Si celui-ci n'est pas satisfait du jugement rendu, les comprovinciaux doivent écrire à l'évêque de Rome : le pape peut estimer qu'il n'y a pas lieu à révision du procès, et sa décision doit être tenue pour irrévocable. Il peut au contraire déclarer nulle la première procédure : ce n'est pas lui alors qui se chargera du nouvel examen de l'affaire, mais il s'adressera pour cela aux évêques d'une province voisine de celle du plaignant ; il pourra d'ailleurs, s'il lui plaît, envoyer un ou plusieurs de ses prêtres pour le représenter au concile, sans être rigoureusement obligé de le faire.

Ces mesures semblent un compromis et témoignent d'un réel esprit de conciliation. Le concile de Sardique maintient le principe de l'appel à Rome, que le pape Jules avait si vigoureusement affirmé ; mais, en même temps, il dépouille le pape du droit de juger lui-même en seconde instance et il l'oblige à confier à un autre tribunal épiscopal l'examen du litige. Pratiquement, on ne s'inquiéta guère de cette législation : « Le pape Jules fit transcrire les canons de Sardique sur ses registres, à la suite de ceux de Nicée. Ils y dormirent. Après comme avant cette législation sur les appels, le Siège apostolique continua à en recevoir, mais on ne voit pas qu'en cette matière il se soit conformé à la procédure de Sardique. Au lieu de se borner à casser les sentences et à désigner de nouveaux juges, le pape continua de juger lui-même l'appel. L'Occident ne s'inquiéta guère des nouveaux canons ; l'Orient ne les reçut que deux ou trois siècles plus tard, et encore plutôt à titre de documents que comme une législation obligatoire ¹ ».

RÉSULTATS DU CONCILE DE SARDIQUE Avant de se séparer, les membres du concile de Sardique écrivirent à l'empereur Constance pour l'adjurer de mettre un terme aux intrigues et aux violences d'une partie des évêques contre leurs frères et d'interdire aux magistrats de se mêler des affaires religieuses ². Ils écrivirent aussi au pape Jules pour lui exprimer leurs regrets de son absence et lui communiquer le résultat complet de leurs délibérations, car, disent-ils, « il est très bon et souverainement convenable que les évêques du Seigneur, à quelque province qu'ils appartiennent, en réfèrent à leur chef, c'est-à-dire au siège de l'apôtre Pierre » ³.

(1) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 226-227.

(2) La lettre du concile de Sardique à l'empereur Constance forme le contenu des cinq premiers chapitres du *Liber I ad Constantium Augustum* de saint Hilaire, ainsi que l'a montré dom A. WILMART, *L'Ad Constantium liber primus de saint Hilaire de Poitiers et les fragments historiques*, dans *Rev. Bénédictine*, t. XXIV, 1907, p. 140-179, 293-317. Cf. Id., *Les fragments historiques et le synode de Béziers*, dans *Revue Bénédictine*, t. XXV, 1908, p. 225-229 ; A. L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1910.

(3) La lettre du concile de Sardique au pape Jules est citée par saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, II, 9-15. Peut-être ne fut-elle rédigée qu'en latin. Les mots que nous venons de citer paraissent

Réuni avant tout pour mettre fin aux discussions soulevées entre l'Orient et l'Occident chrétien par l'affaire d'Athanase et de quelques-uns de ses collègues, le concile de Sardique ne connut que des échecs : les Orientaux refusèrent de siéger et quittèrent les lieux avant même de s'être rencontrés avec leurs frères d'Occident ; les excommunications portées de part et d'autre servirent surtout à envenimer des rapports déjà mauvais ; le projet de symbole fut en définitive rejeté ; les canons s'avérèrent inapplicables en pratique. Ce fut une grande déception. Finalement, l'effet le plus clair de la réunion destinée à ramener la paix dans l'Église fut de faire éclater le schisme qui, depuis quelques années, était latent entre les deux moitiés du monde chrétien. Le pas de Sucques, entre Sardique et Philippopolis, c'est-à-dire la limite entre l'Illyricum et la Thrace, forma dorénavant frontière entre les deux communions comme il l'était entre les deux empires.

suspects à beaucoup d'historiens : déjà Tillemont remarquait à propos de cette phrase : « Ces paroles n'ont aucune liaison avec ce qui précède et en ont peu avec ce qui suit, rompant plutôt la suite du discours qu'elles ne l'éclaircissent » (*Mémoires*, t. VIII, p. 109). On a supposé que la phrase était d'abord une note marginale et qu'elle avait ainsi passé dans le texte. Cependant son authenticité reste possible.

CHAPITRE III

LES VARIATIONS DE L'ARIANISME ¹

§ 1. — Du concile de Sardique à la mort de Constant.

APRÈS SARDIQUE La lettre du concile de Sardique aux Alexandrins leur annonçait le prochain retour de leur évêque légitime, Athanase. Cette promesse, si elle était sérieuse, témoignait d'un bel optimisme, et pendant plusieurs années encore les décisions de Sar-

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Pour la période qui s'étend de 343 à 360, notre principal informateur est encore saint Athanase auquel il faut ajouter saint Hilaire (cf. Bibliographie générale). Si l'on adopte la théorie du P. Feder sur les *Fragmenta historica*, Hilaire de Poitiers aurait composé en 356 un premier livre *Adversus Valentem et Ursacium* auquel appartiendrait, outre les textes et les récits relatifs au concile de Sardique (cf. chapitre précédent), un passage narratif sur le concile de Milan (*Ad Constantium*, I, VIII) ; le second livre, rédigé au cours de l'hiver 359-360, nous aurait livré plusieurs lettres du pape Libère encadrées dans un contexte historique et de nombreux documents relatifs aux conciles de Rimini et de Séleucie : lettre de Constance au concile de Rimini, définition des évêques homoousiens à Rimini ; lettre du concile de Rimini à Constance ; lettre des évêques ariens présents à Rimini, à Constance ; lettre des légats de Séleucie aux légats de Rimini. Au livre III enfin, écrit en 367, auraient appartenu la lettre du concile de Paris aux Orientaux, la lettre d'Eusèbe de Verceil à Grégoire d'Elvire ; deux lettres sur la réconciliation des évêques faillis et quelques pièces relatives à Germinius de Sirmium. Quelques résistances ont été manifestées contre la théorie de Feder : cf. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 384.

De saint Hilaire également le *Liber de synodis* donne, avec des commentaires, la traduction latine de plusieurs symboles orientaux : la seconde formule de Sirmium (357), les anathématismes d'Ancyre (358), la formule d'Antioche de 341, le symbole des Orientaux de Sardique, la première formule de Sirmium (351) ; puis il montre que la distance n'est pas infranchissable entre les orthodoxes et les homéousiens du groupe de Basile d'Ancyre. Ce livre est un important témoignage de l'état des esprits avant les conciles de Rimini et de Séleucie. Le *Liber secundus ad Constantium* est un discours que saint Hilaire se proposait d'adresser à l'empereur Constance, à qui il avait demandé audience en janvier 360 ; l'audience ne fut pas accordée, et l'évêque de Poitiers rédigea alors un *Contra Constantium imperatorem*, qui est une invective d'une rare violence.

Lucifer de Cagliari est un polémiste : les ouvrages qu'il a composés au cours de son exil, *De non conveniendo cum haereticis* (P. L., XIII, 767-794), *De regibus apostaticis* (P. L., XIII, 793-818), *Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare* (P. L., XIII, 817-936), *De non parcendo in Deum delinquentibus* (P. L., XIII, 1035-1008), *Moriendum esse pro Dei Filio* (P. L., XIII, 1007-1038), nous font connaître le tempérament violent de leur auteur, plus que les faits de l'histoire générale ; ils ont pourtant leur intérêt du point de vue de cette histoire même.

A saint Fauste d'Agén, nous devons un traité *Contra Arianos* édité par A. DURENGUES, Agén, 1927, qui n'a pas grande originalité, mais nous renseigne sur la foi orthodoxe en Gaule en 357 ou 358.

Saint Épiphane nous fournit de précieux documents sur le mouvement dont Basile d'Ancyre fut l'animateur : grâce à lui en effet, nous possédons encore la lettre du concile d'Ancyre de 358 (*Haeres.*, LXXIII, 2-11) et le mémoire rédigé en 359 par Basile, Georges de Laodicée et quelques autres (*Haeres.*, LXXIII, 12-22). Ces textes sont de la plus haute importance. C'est également à saint Épiphane que nous devons la connaissance de quarante-sept *κατάλαξ* d'Aèce, un des champions de l'arianisme anoméen (*Haeres.*, LXXVI, 11).

Parmi les auteurs d'Histoires ecclésiastiques, Socrate est particulièrement bien renseigné sur Constantinople ; Théodoret connaît surtout les événements d'Antioche ; par Sozomène, nous som-

dique devaient rester lettre morte dans les États de Constance. Celui-ci, chapitré par ses évêques, commença par exercer des représailles contre tous ceux qui prétendaient observer les sentences portées par le concile. Les évêques orientaux, après leur départ de Sardique, avaient été mal reçus à Andrinople, où l'évêque Lucius était un partisan d'Athanase : Lucius fut aussitôt envoyé en exil, chaîne au cou et menottes aux mains¹. Dix ouvriers de la fabrique d'armes furent condamnés à mort² et exécutés. Les évêques, Arius le Palestinien et Astérius de Pétra, qui s'étaient ralliés aux Occidentaux, furent relégués dans la Libye supérieure. Deux prêtres et trois diacres d'Alexandrie furent envoyés en Arménie. Constance donna en plus des ordres, pour qu'une étroite surveillance fût exercée dans les ports et à l'entrée des villes, afin d'empêcher ceux qui avaient été réhabilités à Sardique de rentrer subrepticement chez eux et de reprendre leurs fonctions³.

Cependant, malgré les excommunications que les Orientaux et les Occidentaux avaient réciproquement lancées les uns contre les autres à Sardique, malgré la terreur que Constance faisait régner dans ses États, tous les rapports ne furent pas rompus entre les deux moitiés de l'Église et, de bonne heure, on chercha à reprendre le fil des négociations. Vers la fête de Pâques 344, on vit arriver à Antioche deux évêques d'Occident, Vincent de Capoue et Euphratas de Cologne, escortés d'un ma-

mes à même de savoir les opinions du semi-arien Sabinas ; Philostorge enfin est le porte-parole de l'anoméisme le plus radical.

II. TRAVAUX. — Aux ouvrages généraux et à ceux concernant saint Athanase (cf. chap. précédent), il faut ajouter : Sur saint Hilaire, P. COUSTANT, *Vita S. Hilarii Pictaviensis episcopi ex ipsius scriptis ac veterum monumentis nunc primum concinnata*, Paris, 1693 (réimprimée dans *P. L.*, IX, 125-184) ; J. H. REINKENS, *Hilarius von Poitiers*, Schaffhouse, 1864 ; sur Lucifer de Cagliari, G. KRUEGER, *Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig, 1885.

Les problèmes soulevés autour du pape Libère n'ont pas cessé d'être passionnément discutés. Voir L. DE FEIS, *Storia di Liberio papa e dello scisma dei Semiariani*, Rome, 1894 ; F. SAVIO, *La questione di papa Liberio*, Rome, 1907 ; *Nuovi Studi sulla questione di papa Liberio*, Rome, 1909 ; *Punti controversi nella questione del papa Liberio*, Rome, 1911 ; L. DUCHESNE, *Libère et Fortunien*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXVIII, 1908, p. 31-78 ; J. CHAPMAN, *The contested letters of pope Liberius*, dans *Revue Bénédictine*, t. XXVII, 1910, p. 22-40, 172-203, 325-351 ; A. L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1910, p. 153-183 ; J. ZEILLER, *La question du pape Libère*, dans *Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chrét.*, t. III, 1913, p. 20-25 ; P. BATIFFOL, *La paix constantinienne et le catholicisme*, Paris, 1914, p. 515-521.

L'épisode capital de la période que nous étudions ici est incontestablement celui qui a pour centre Basile d'Ancyre et son groupe ; il a été étudié surtout par les théologiens. En attendant le travail que J. Lebon doit donner sur l'homéousianisme, on peut consulter : J. SCHLADEBACH, *Basilius von Ancyra ; Eine historisch-philosophische Studie*, Leipzig, 1898 ; J. GUMMERUS, *Die homéousianische Partei, bis zum Tode des Konstantius. Ein Beitrag zur Geschichte des arianischen Streites in den Jahren, 356-361*, Leipzig, 1900 ; G. RASNEUR, *L'homéousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, 1903, p. 189 et suiv. ; 411 et suiv. ; J. F. BETHUNE-BACKER, *The meaning of homoousios in the constantinopolitan Creed*, Cambridge, 1901.

(1) SAINT ATHANASE, *Histor. Arian.*, xvii. Déjà une première fois, après 335, Lucius avait été envoyé en exil. Il avait pu revenir, après la mort de Constantin, semble-t-il. La lettre des Orientaux de Sardique, dans HILAIRE, *Fragm. histor.*, III, 9, l'accuse d'avoir fait en quelque sorte jeter aux chiens l'Eucharistie consacrée par des évêques saints et purs.

(2) SAINT ATHANASE, *loc. cit.*

(3) SAINT ATHANASE, *Histor. Arian.*, xix.

gister militum et porteurs d'une lettre de l'empereur Constant : ils étaient chargés de demander la permission pour Athanase de rentrer à Alexandrie¹. Dès leur arrivée, ceux-ci furent victimes d'un abominable guet-apens. Une fille de joie fut introduite dans la maison où ils logeaient et chargée de compromettre le vieil évêque de Cologne. Le complot avorta, et, sans aucune peine, on parvint à établir qu'il avait eu pour instigateur l'évêque même d'Antioche, Étienne. Le crime était trop manifeste pour rester impuni : un synode fut aussitôt réuni, qui déposa Étienne et le remplaça par un phrygien du nom de Léonce².

LÉONCE D'ANTIOCHE Celui-ci n'était pas, tant s'en faut, un personnage recommandable. Il avait été naguère au nombre des disciples de Lucien d'Antioche, et saint Eustathe avait toujours refusé de l'admettre dans les rangs de son clergé à cause de ses opinions hérétiques. Ses mœurs ne valaient pas mieux que sa doctrine : il s'était, assurait-on, mutilé lui-même, afin de pouvoir demeurer avec une femme du nom d'Eustolium, et cette mutilation, à elle seule, aurait dû lui fermer, en vertu des canons de Nicée, l'accès des dignités ecclésiastiques³. Cependant Léonce ne manquait pas de savoir-faire, et, en prenant de l'âge, il avait acquis une réelle modération : sa douceur affectée, son sens politique, son habileté, le rendaient peut-être plus apte que quiconque à gouverner sans trouble une église aussi profondément divisée que l'était alors celle d'Antioche.

Les événements qui avaient amené l'élection de Léonce ne furent pas sans contribuer aux résultats de l'ambassade occidentale. Sans doute, Vincent et Euphratas ne purent obtenir de Constance le rappel des évêques exilés ; l'empereur consentit du moins à rendre leur liberté aux prêtres et aux diacres alexandrins qui avaient été déportés en Arménie et à ordonner à ses fonctionnaires de cesser toute persécution contre les clercs et les fidèles athanasiens en Égypte⁴.

AMBASSADE ORIENTALE A MILAN C'était une première concession. Un nouveau pas fut franchi peu de temps après par les Orientaux qui envoyèrent à leur tour une députation en Occident : quatre évêques, Démophile, Eudoxe, Macédonius et Martyrius furent chargés d'aller à Milan afin d'y exposer leur foi devant leurs collègues et devant l'empereur Constant. Ils emportaient avec eux un long symbole, l'ecthèse macrostique, composée de la quatrième for-

(1) Saint ATHANASE, *Histor. Arian.*, XXI, place la mort de l'intrus Grégoire, arrivée le 25 juin 345, dix mois environ après certains événements qui suivirent d'assez près la déposition de l'évêque d'Antioche. On est ainsi amené à fixer au printemps de 344 l'ambassade d'Euphratas et de Vincent.

(2) Saint ATHANASE, *Histor. Arian.*, XX ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, VII-VIII.

(3) Saint ATHANASE, *Apol. de fuga*, XXVI.

(4) Saint ATHANASE, *Histor. Arian.*, XXI.

mule d'Antioche et de huit articles nouveaux qui en expliquaient et en précisaient le sens¹ : l'arianisme pur était une fois de plus condamné ; l'unité de Dieu était clairement proclamée : elle n'était pas compromise, assurait-on, par le fait que l'on reconnaissait en Dieu trois choses ou trois personnes différentes, conformément aux Écritures ; l'éternelle divinité du Christ était, elle aussi, affirmée, contre les partisans de Paul de Samosate qui prétendaient que le Christ n'était qu'un pur homme, devenu Dieu par suite de ses progrès. Avec une insistance particulière, le symbole rejetait les théories de Marcel d'Ancyre et de Photin de Sirmium, coupables de nier la préexistence éternelle du Christ, ainsi que sa divinité et l'éternité de son règne. Rien de tout cela n'était très nouveau ; tout au plus doit-on relever ici la première mention du nom de Photin², un compatriote de Marcel d'Ancyre, formé à son école et élevé par lui au diaconat. Photin était, depuis quelque temps, devenu évêque de Sirmium, et ses diocésains appréciaient fort sa science et son éloquence³. Malheureusement, sa doctrine reproduisait, en l'exagérant encore, celle de Marcel et rejoignait presque celle de Paul de Samosate. En le condamnant expressément, les Orientaux attiraient l'attention de leurs collègues d'Occident sur les dangers que présentait pour la foi catholique une trop longue et trop indulgente solidarité avec Marcel dont les opinions entraînaient de si graves conséquences.

Leur avertissement fut compris. Un certain nombre d'évêques occidentaux, réunis à Milan⁴, acceptèrent de frapper Photin. Par contre, ils demandèrent aux Orientaux de souscrire à une condamnation de la doctrine d'Arius : ceux-ci se fâchèrent d'une telle insistance qui, après les déclarations si nettes faites à Antioche en 341, n'avait plus sa raison d'être. Ils refusèrent donc de rien signer et rentrèrent chez eux ; l'entente, un moment entrevue,

(1) L'ecthèse macrostique est conservée par saint ATHANASE, *De synod.*, xxvi ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xix ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, ii, qui en a laissé un résumé. Le nom d'ecthèse macrostique donné à cette formule est assez difficile à interpréter correctement. Il signifie, au sens propre, symbole aux longues lignes (ou stiques).

(2) Dans le texte conservé par saint Athanase, Photin est appelé Scotin : c'est probablement un jeu de mots, Photin signifiant lumineux, et Scotin ténébreux. Cependant LUCIFER DE CAGLIARI (*De non pariendo in Deum delinquentibus*) semble dire que Scotin aurait été le vrai nom de l'hérétique.

(3) SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xxx ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, vi ; cf. ÉPIPHANE, *Haeres.*, lxxi, 1.

(4) La chronologie des événements est ici assez obscure. La date de 345, pour le premier concile de Milan qui condamna Photin, peut, semble-t-il, se déduire de deux témoignages. La lettre *Obsecro* du pape Libère (HILAIRE, *Fragm. histor.*, v, 1) à l'empereur Constance, qui est de 353 ou 354, reporte à huit ans ou un peu plus de huit ans, *ante annos octo*, le synode de Milan où quatre délégués de l'Orient refusèrent de condamner la doctrine d'Arius, date que confirme Athanase dans le *De synod.*, xxvi. D'autre part, nous savons par HILAIRE, *Fragm. histor.*, II, 19, que Photin fut une première fois condamné à Milan deux ans avant de l'être par un second concile : *ante biennium iam in Mediolanensi synodo erat haereticus damnatus*. Or ce second concile n'a pu se tenir qu'en 347 ou 349. La date de 349 est bien tardive, et puisque le concile de 345 n'est pas douteux, c'est lui qui a dû, pour la première fois, s'occuper de Photin. Cf. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 263, n. 1.

se trouva encore retardée ¹. Les négociations n'en continuèrent pas moins entre les deux évêchés. Dès 347, un nouveau concile occidental se réunit à Milan ². Les évêques y renouvelèrent la sentence portée contre Photin qui était restée sans effet, par suite de l'attachement de la population de Sirmium à son évêque, et ils accueillirent une lettre dans laquelle Ursace de Singidunum et Valens de Mursa, après avoir fait profession de la foi orthodoxe, sollicitaient la reprise des rapports de communion avec l'Église romaine. Cette lettre était significative : pour que deux personnages aussi compromis que Valens et Ursace consentissent à faire une pareille démarche, il fallait qu'un vent nouveau soufflât.

RETOUR D'ATHANASE

Le vent soufflait en effet en faveur d'Athanase et de ses partisans. Après le concile de Sardique, l'évêque d'Alexandrie s'était retiré à Naïssus, où son collègue Gaudentius l'avait fraternellement accueilli ³. Là, il avait pu se renseigner sur Marcel et sur Photin, et il avait fait comprendre à Marcel qu'il ne pouvait plus avoir de rapports religieux avec lui : l'évêque d'Ancyre s'était abstenu de toute récrimination et avait accepté le fait accompli ⁴. Puis, le 25 juin 345, après une longue maladie, Grégoire d'Alexandrie avait fini par mourir : il n'avait pas été remplacé sur son siège, et Constance avait aussitôt écrit à Athanase pour lui demander de reprendre sa place. Défiant, Athanase n'avait rien répondu. Constance avait insisté et, à deux reprises encore, s'était adressé à l'exilé ⁵ ; bien plus, il lui avait fait écrire par Constant, par de hauts fonctionnaires de la cour impériale, les comtes Polémios, Datianus, Bardion, Thalassus, Taurus, Florentius ⁶. Toutes ces démarches avaient fini par produire leur effet. Athanase avait quitté Aquilée, qui était alors le lieu de sa résidence, et s'était rendu en Gaule pour voir l'empereur Constant ⁷ ; puis il était allé à Rome prendre congé du pape Jules, qui avait tenu à rédiger une lettre chaleureuse à l'adresse des Alexandrins ⁸. Il s'était enfin embarqué pour l'Orient, et à Antioche,

(1) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, v, 4 (Lettre *Obsecro* de LIBÈRE).

(2) Deux ans après le premier concile, dit HILAIRE, *Fragm. histor.*, II, 19. La date de 347 s'impose donc. Hilaire, il est vrai, ne dit pas où ce concile s'est tenu, mais nous savons par une lettre du concile de Rimini (HILAIRE, *Fragm. histor.*, VIII, 2) qu'Ursace et Valens demandèrent à rentrer dans la communion de Rome lors d'un concile de Milan où assistaient l'empereur Constant et des représentants du pape ; ce dernier texte fixe le lieu de l'assemblée. Cf. J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 263, n. 3. L. DUCHESNE (*Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 231) semble ne parler que d'un seul concile, celui de 345.

(3) *Chron. festal.*, 344.

(4) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, II, 21-22. Le passage est assez difficile à interpréter. Athanase aurait refusé personnellement la communion à Marcel, mais il n'aurait pas pris le parti de le combattre en public. Il parle encore de lui avec bienveillance dans l'*Hist. Arian.*, VI, composée peu avant 357.

(5) Les trois lettres de Constance ont été insérées par saint Athanase dans l'*Apol. contra Arianos*, LI ; cf. *Hist. Arian.*, XXI.

(6) Saint ATHANASE, *Hist. Arian.*, XXII.

(7) Saint ATHANASE, *Apol. ad Constant.*, IV.

(8) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LI-LIII.

il avait été reçu par Constance. Sans doute, celui-ci n'avait pas fait droit à toutes ses requêtes ; en particulier, il n'avait pas voulu le mettre en présence de ses adversaires ni lui fournir l'occasion de se justifier publiquement. Mais il s'était montré bienveillant et lui avait remis trois lettres, une aux évêques et aux clercs de l'Église catholique¹, une autre au peuple d'Alexandrie², une troisième à Nestor, préfet d'Égypte³ : ce haut fonctionnaire y recevait l'ordre de retourner à la cour toutes les lettres qu'il avait reçues concernant Athanase, ce qui était une façon de révoquer les mesures prises depuis 339 par l'administration impériale contre l'évêque d'Alexandrie.

Le voyage d'Athanase s'était poursuivi d'une façon triomphale. En Palestine, où pourtant le métropolitain, Acace de Césarée, successeur d'Eusèbe, était un de ses adversaires les plus résolus, l'évêque de Jérusalem, Maxime, avait réuni un concile de seize évêques pour le saluer au passage et lui remettre des lettres cordiales pour l'épiscopat égyptien et les fidèles d'Alexandrie. Lorsqu'on eut atteint la frontière d'Égypte, les fonctionnaires eux-mêmes s'étaient rendus au devant de l'exilé. A Alexandrie enfin, où Athanase était arrivé le 21 octobre 346, « un fleuve de peuple, le Nil aux flots d'or, avait coulé tout un jour : comme Jésus, l'évêque s'était avancé à cheval ; on avait étendu sur son passage des rameaux et des tapis aux mille couleurs ; devant lui, la foule avait poussé des acclamations et formé des chœurs de danse »⁴.

SOUSSION D'URSACE ET DE VALENS Ces manifestations étaient significatives. Sans doute, des observateurs attentifs n'auraient pas manqué de remarquer que le rappel d'Athanase avait été l'œuvre du seul Constance et que les décisions du concile de Tyr n'avaient pas été cassées par un nouveau synode, de sorte que les évêques n'étaient pas tenus de se croire engagés par la volonté impériale⁵. Pour l'instant, du moins, la paix semblait assurée. On le comprit ainsi un peu partout. Valens et Ursace, qui, nous l'avons vu, s'étaient déjà adressés au concile de Milan de 347, écrivirent au pape pour lui exprimer leur soumission et reconnaître les décisions prises à leur égard par le concile de Sardique⁶. Jules consentit à leur rendre la direction de leurs églises, après qu'ils se fussent rendus à Rome et eussent signé une pièce dans laquelle ils rétractaient tout ce qu'ils avaient dit

(1) SAINT ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LIV.

(2) SAINT ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LV.

(3) SAINT ATHANASE, *Histor. Arian.*, XXIII.

(4) SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, XXI, 29.

(5) Les lettres de Constance à l'église catholique et au peuple d'Alexandrie déclarent expressément qu'Athanase est rentré dans sa patrie et dans l'Église dont la volonté de Dieu l'avait établi chef « par la volonté du Très-Haut et par notre sentence ». Ainsi l'empereur se proclame-t-il au-dessus des décisions des conciles.

(6) SAINT HILAIRE, *Fragm. histor.*, II, 20.

ou fait contre Athanase, condamnaient Arius et sa doctrine, promettaient de ne plus se mêler des affaires qui venaient de causer tant de schismes, sans l'assentiment du pape, quel que pût être celui qui chercherait à les y entraîner. Afin de mieux sceller leurs engagements, les deux évêques écrivirent à Athanase une lettre où ils lui donnaient le nom de frère et se déclaraient en communion avec lui ¹.

CONCILE DE SIRMIMUM Restait encore l'affaire de Photin que les deux conciles de Milan n'avaient pu terminer. Il semble que, vers la fin de 347, quelques évêques orientaux se soient assemblés à Sirmium, tant pour procéder contre l'hérétique que pour répondre à la lettre que venaient de leur adresser les Occidentaux réunis à Milan ². Une fois de plus, Photin fut excommunié, mais la fidélité de son peuple le retint sur son siège épiscopal et le gouvernement impérial ne fit rien pour l'en éloigner. Quant à la réponse destinée aux Occidentaux, elle fut assez sèche dans sa forme et prit soin de rappeler que, si Photin était tombé dans l'hérésie, il le devait à la formation théologique qu'il avait reçue auprès de Marcel d'Ancyre ³. En un pareil moment, où la pacification des esprits était à l'ordre du jour, un tel souvenir était inopportun : nul ne voulut en prendre ombrage, et pendant quelque temps le calme sembla rétabli.

A Alexandrie, Athanase triomphait : plus de quatre cents évêques, déclarait-il, étaient en rapports de communion avec lui : en tête, celui de la grande Rome, puis ceux d'Italie, de Sicile, de Sardaigne, de Corse, de l'Afrique, des Espagnes, des Gaules, de Bretagne, des évêques de Pannonie, de Norique, de Dalmatie, de Dardanie, de Dacie, de Mésie, de Macédoine, de Thessalie, de Crète, de Chypre, de Lycie, d'Isaurie, la plupart de ceux de Palestine, tous ceux d'Achaïe, d'Égypte, de Thébaïde, de Libye et de Pentapole ⁴. Sans doute, la plupart des évêques orientaux, surtout ceux qui étaient sous la mouvance d'Antioche, demeuraient réfractaires. Il était néanmoins permis d'espérer que le temps finirait par tout arranger.

MORT DE CONSTANT Cet espoir ne se réalisa pas, et ce furent les événements politiques qui entravèrent la pacification de l'Église. Constant, en Occident, s'était montré favorable à l'orthodoxie qui, d'ailleurs, n'y était guère contredite. Constance, en

(1) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, II, 20 ; cf. saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, LVIII.

(2) Tout ce qui regarde ce concile de Sirmium est très embrouillé. On le date par conjecture de la fin de 347, parce que l'empereur Constance était à Milan au printemps de 348 et qu'il a fort bien pu s'arrêter à Sirmium quelques mois plus tôt. On s'étonne davantage encore de voir les évêques orientaux s'assembler à Sirmium, dans les états de Constant. Cependant, sur ce point, le témoignage de saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, II, 21, ne permet aucun doute.

(3) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, II, 22-23.

(4) Saint ATHANASE, *Histor. Arian.*, XXVIII ; cf. *Apol. contra Arianos*, I.

Orient, avait donné sa confiance aux adversaires d'Athanase qui y étaient encore les plus nombreux. Ainsi se maintenait, tant bien que mal, une sorte d'équilibre, et l'autorité que Constant exerçait sur son frère profitait en dernière analyse à la cause des partisans de Nicée. Or, le 18 janvier 350, un soulèvement militaire éclata à Autun et le comte Magnence fut proclamé empereur par les troupes. Constant, obligé de prendre la fuite, ne tarda pas à être rejoint à Elne, au pied des Pyrénées, et à s'y donner la mort. Quelques semaines plus tard, le 1^{er} mars, un vieux général, Vétranion, prit le titre d'Auguste à Sirmium, tandis qu'à Rome on acclamait, le 3 juin, un petit-fils de Constantin, Népotien. Celui-ci disparut le premier : les troupes de Magnence en eurent facilement raison et le tuèrent au cours d'une bataille décisive. Vétranion de son côté fut abandonné de ses soldats et s'entendit avec Constance qui l'envoya finir tranquillement ses jours à Prusias, en Bithynie. Magnence au contraire résista longtemps : ce fut seulement le 10 août 353, après de dures campagnes, qu'il fut définitivement vaincu et se donna la mort : Constance entra à Lyon ; l'unité de l'Empire était reconstituée à son profit ¹.

§ 2. — La politique de Constance (350-357).

ATTITUDE DE CONSTANCE A L'ÉGARD DE SAINT ATHANASE

Athanase et ses partisans n'avaient pas appris sans regret la mort de Constant. Constance le comprit et jugea prudent d'user de ménagements aussi longtemps qu'il n'était pas le seul maître. Il écrivit à l'évêque d'Alexandrie pour l'assurer que les désirs de son frère mort seraient respectés et qu'il trouverait toujours auprès de lui l'appui dont il aurait besoin. Les fonctionnaires d'Égypte reçurent des instructions dans le même sens ¹. De telles assurances venaient à propos, car on vit bientôt arriver à Alexandrie une ambassade de Magnence, qui comptait parmi ses membres Servais, évêque de Tongres, un autre évêque du nom de Maxime et deux palatins, Clément et Valens. Avec son habileté coutumière, Athanase reçut les envoyés de Magnence en pleurant sur la mort de Constant et en invitant la communauté à prier pour le salut du très pieux empereur Constance ² : l'évêque rendait à l'empereur amabilité pour amabilité.

Peu à peu cependant, les affaires ecclésiastiques tendirent à prendre une nouvelle tournure. Dès la fin de 351, un certain nombre d'évêques orientaux se réunirent à Sirmium, où résidait Constance, et, en sa présence, ils tinrent

(1) Saint ATHANASE, *Apol. ad Constant.*, XXIII.

(2) Saint ATHANASE, *Apol. ad Constant.*, IX.

un grand concile destiné à en finir une bonne fois avec l'évêque Photin et à rédiger un nouveau symbole¹. L'affaire de Photin fut reprise avec soin : à la demande de l'accusé, on tint une grande conférence que présidèrent des juges choisis parmi les premiers personnages de la cour pour leur science et pour leurs dignités, et à laquelle assistèrent plusieurs sténographes qui devaient en prendre le compte rendu officiel². Basile, évêque d'Ancyre, homme d'une science et d'une éloquence reconnues, eut la charge d'argumenter contre Photin et de tirer au clair sa doctrine : au terme d'une longue discussion, il apparut clairement que Photin était hérétique et devait être dépossédé de l'épiscopat. L'empereur approuva cette sentence et envoya en exil l'évêque qui fut remplacé par un certain Germinius, originaire de Cyzique³.

Quant à la formule de foi, les évêques crurent bon de reprendre la quatrième formule d'Antioche, en la complétant par vingt-sept anathématismes⁴. Ceux-ci condamnent à nouveau ceux qui déclarent que l'ousie de Dieu s'étend ou se rassemble, qui donnent le nom de Fils à cette ousie divine ainsi distendue ; ils définissent que les théophanies de l'Ancien Testament sont des manifestations du Fils de Dieu et non pas du Père invisible ; ils enseignent que l'Esprit Saint n'est pas le Dieu inengendré, qu'il n'est pas davantage identique au Fils et qu'il n'est pas une partie du Père ou du Fils. Sans citer aucun nom propre, les Pères de Sirmium visent surtout Marcel d'Ancyre et Photin, mais l'insistance assez nouvelle avec laquelle ils parlent du Saint-Esprit montre bien qu'ils ont encore d'autres préoccupations. Comme les précédents symboles qui se sont succédé depuis le concile de la Dédicace, celui-ci est susceptible d'un sens orthodoxe, et saint Hilaire peut en parler en termes favorables⁵ ; mais il est le dernier d'une série : désormais les Orientaux vont, sous la pression de quelques chefs audacieux et intrigants, revenir aux formules plus intransigeantes d'un arianisme franc.

On s'aperçut bientôt de leurs exigences. A mesure que Constance progressait dans sa dure campagne contre Magnence, les adversaires

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xxix. Au concile de Sirmium prirent part entre autres Narcisse de Néronias, Théodore d'Héraclée, Basile d'Ancyre, Eudoxe de Germanicie, Macédonius de Mop-sueste, Marc d'Aréthuse, Valens de Mursa. Dès qu'ils avaient vu Constance devenir le maître de l'Illyricum, Valens et Ursace avaient chanté la palinodie et s'étaient rapprochés du groupe des Orientaux. Le 28 septembre 351, Constance avait battu les troupes de Magnence auprès de Mursa. Valens, ayant appris cette victoire avant l'empereur, lui en avait fait donner la nouvelle qu'il tenait, disait-il, d'un ange, et cette habileté lui avait valu la faveur du prince (SULPICE SEVÈRE, *Chronic.*, II, xxxix).

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xxvi ; ÉPIPHANE, *Haeres.*, lxxi, 1. Ce dernier donne les noms des comtes qui présidaient les débats et ceux des tachygraphes chargés de noter la discussion. Voir aussi SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xxx et xliii.

(3) SAINT ATHANASE, *Hist. Arian.*, lxxiv.

(4) La première formule de Sirmium est reproduite par saint ATHANASE, *De synod.*, xxvii ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xxx. Cf. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, vi ; SAINT HILAIRE, *De synod.*, xxxvii, en donne la traduction latine. Cf. HAHN, *op. cit.*, § 160, p. 196-199.

(5) SAINT HILAIRE, *De synod.*, xxviii-lxii.

d'Athanase élevaient davantage la voix : dès l'hiver 351-352, ils reprochaient à l'évêque d'Alexandrie son attachement à la mémoire de Constantin ; ils épilogaient sur l'ambassade envoyée par Magnence et ajoutaient qu'Athanase lui-même avait écrit à l'usurpateur¹ ; bref, ils faisaient tout ce qui dépendait d'eux pour obtenir de Constance le retrait de la bienveillance qu'il avait cru devoir accorder au condamné de Tyr.

MORT DU PAPE JULES Ce fut sur ces entrefaites, le 12 avril 352, que mourut le pape Jules². Celui-ci, pendant les difficiles années de son pontificat, avait toujours été à la hauteur de sa mission. Sans se laisser circonvenir par aucune manœuvre, il avait su parler à tous le langage qu'il fallait, plein d'indulgence pour les faiblesses individuelles et plein de fermeté pour la sauvegarde des principes : en lui saint Athanase perdait un soutien, et l'Église un chef. Le 17 mai, Libère fut élu pour le remplacer : il avait été un des diacres du pontife défunt ; on pouvait espérer qu'il serait digne de lui.

INTRIGUES CONTRE ATHANASE Tout de suite, les intrigues se nouèrent autour du nouveau pape. A peine était-il installé qu'il reçut des lettres, écrites par des évêques d'Orient³ et d'Égypte, qui lui dénonçaient les prétendus méfaits d'Athanase. Comme il était déjà au courant, il se contenta de faire lire ces lettres dans un concile⁴ et de répondre à leurs auteurs qu'il ne voyait aucune raison pour sacrifier l'évêque d'Alexandrie⁵. Celui-ci, d'ailleurs, ne restait pas inactif : le 18 mai 353, il fit partir pour l'Occident une délégation de l'épiscopat égyptien, conduite par Sérapion de Thmuis et chargée de remettre à l'empereur une protestation signée par quatre-vingts de leurs collègues⁶. Par un étrange hasard, cette ambassade s'était à peine embarquée depuis

(1) Saint ATHANASE, *Histor. Arian.*, xxx ; *Apol. ad Constant.*, III et suiv. D'autres griefs encore étaient mis en avant par les adversaires d'Athanase : ceux-ci l'accusaient vivement d'avoir célébré la fête de Pâques dans une nouvelle église, le *Caesareum*, que faisait alors construire Constance, sans attendre que la dédicace en eût été solennellement célébrée en présence de l'empereur. Il est intéressant de rappeler ici le jugement que porte AMMIEN MARCELLIN, XV, VII, sur Athanase, d'après les bruits qui circulaient dans l'armée : « *Athanasium episcopum eo tempore apud Alexandriam ultra professionem altius se efferentem siscitarique conatum externa, ut prodidere rumores assidui, coetus in unum quaesitus eiusdem loci multorum, synodus, ut appellant, removit a sacramento quod obtinebat. Dicebatur enim fatidicarum sortium fidem, quaeve augurales portenderent aliter scientissime callens, aliquoties praedixisse futura. Super his intendeantur et alia quoque a proposito legis abhorrentia cui praesidebat* ». Somme toute, les soldats païens n'étaient pas loin de regarder l'évêque d'Alexandrie comme un magicien et comme un révolté.

(2) *Liber Pontificalis*, édit. DUCHESNE, t. I, p. 9.

(3) Cf. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, VIII. Les évêques égyptiens dont il est question pourraient être des Mélétiens.

(4) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, v, 2. Il est possible que ce concile romain se soit tenu le 17 mai 353, pour le *natale* du pape ; mais on pourrait admettre qu'il s'est déjà réuni vers la fin de 352.

(5) Dans une lettre à Constance, *Opto tranquillissime* (HILAIRE, *Fragm. histor.*, v, 1-6), Libère rappelle que les Orientaux l'accusent d'avoir supprimé leurs lettres, et que lui-même leur a donné connaissance des décisions prises à Rome.

(6) *Histor. aceph.*, III.

quatre jours qu'on vit arriver à Alexandrie un envoyé impérial, du nom de Montan, qui, en réponse à une soi-disant requête de l'évêque, était chargé de lui dire que l'empereur l'attendait à la cour. Athanase n'avait rien demandé et ne se souciait aucunement de rencontrer Constance : il répondit donc à Montan qu'il était tout prêt à le suivre, qu'il n'était pas homme à résister à un magistrat, quel que fût son titre, et moins encore à l'empereur, mais qu'il voulait un ordre ¹. L'ordre ne vint pas, et pendant vingt-six mois, Athanase l'attendit vainement : il employa une partie de son temps à préparer une belle apologie qu'il voulait pouvoir, le cas échéant, présenter à Constance ; d'ailleurs ce morceau de style ne servit pas ; l'évêque le publia plus tard, accompagné de savoureux compléments qui mettaient en relief la duplicité de l'empereur.

Tandis qu'Athanase rédigeait laborieusement sa défense, son sort se jouait en Occident, où les nécessités politiques retenaient alors Constance. Vers la fin de 353, deux évêques, Vincent de Capoue et Marcel, évêque d'une autre église de Campanie, avaient été envoyés de Rome vers l'empereur qui résidait à Arles ² : ils étaient chargés par Libère de lui demander la convocation d'un nouveau concile qui se réunirait à Aquilée et qui reprendrait l'œuvre d'union entre Orientaux et Occidentaux, que le concile de Sardique n'avait pu mener à bien ³. Constance dut sourire, si sa dignité impériale le lui permettait, en lisant la lettre de Libère. A Arles, il avait avec lui les deux évêques pannoniens, Valens de Mursa et Ursace de Singidunum, qui étaient devenus ses conseillers ecclésiastiques, et, depuis si peu de temps qu'il les connût, il savait ce dont étaient capables les évêques des Gaules. Braves gens, certes, que ces évêques, et attachés de tout leur cœur à la foi catholique, mais totalement ignorants des controverses qui, depuis tant d'années, passionnaient l'Orient : c'est à peine si quelques-uns d'entre eux, Maximin de Trèves, Vérisime de Lyon, Euphratas de Cologne, avaient, en passant, assisté à quelque concile oriental. Les autres avaient mis leur confiance en ces rares témoins : lorsque, après le concile de Sardique, on leur avait demandé des signatures, ils s'étaient déclarés pour le synode des Occidentaux et pour Athanase, parce que tel était l'avis de leurs chefs. Pour le reste, ils ne s'étaient pas occupés d'en apprendre davantage, et telle était leur insouciance que l'un des plus instruits d'entre eux, saint Hilaire, évêque de Poitiers, n'avait jamais entendu parler du symbole de Nicée jusqu'au moment où nous sommes arrivés. Pour eux d'ailleurs, Constance était le fils du grand Constantin, l'empereur très pieux et très aimé de Dieu : il pouvait donc demander ce qu'il voulait ; nul n'aurait l'audace de désobéir à ses ordres ou même à ses désirs.

(1) Saint ATHANASE, *Apol. ad Constant.*, XIX-XXI.

(2) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, VI, 3.

(3) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, V, 1.

CONCILE D'ARLES

Justement, lorsque les légats du pape arrivèrent à Arles, Constance était en train de recueillir des signatures contre saint Athanase : il répondit à leur demande de concile qu'il acceptait volontiers de tenir une assemblée d'évêques occidentaux, mais à Arles même, en sa présence. Le concile se réunit en effet, et tout de suite on mit les assistants en présence d'un décret qui condamnait Athanase¹. En vain, les légats et quelques évêques réclamèrent-ils et déclarèrent-ils qu'il fallait d'abord trancher la question de la foi. L'éloquence de Valens et aussi, devons-nous ajouter, les menaces de l'empereur, qui promit la déposition et l'exil à tous ceux qui refuseraient de souscrire à la condamnation de l'évêque d'Alexandrie, triomphèrent des résistances. Tout le monde signa, même les deux évêques envoyés par le pape. Seul, Paulin de Trèves eut l'énergie de refuser : il fut déposé et exilé².

RÉSISTANCES DE LIBÈRE

En ces conjonctures critiques, Libère ne s'abandonna pas. Malgré lui, Dieu lui avait confié la charge de l'épiscopat : il était décidé à ne pas souffrir que fût diminué en rien cet épiscopat de la ville de Rome, et il ne souhaitait rien tant que de conserver toujours immaculée la foi qui lui était venue par la succession de tant et de si grands évêques dont plusieurs avaient été martyrs³. Constance, en parlant de lui, ne cessait de l'accuser de vanité, d'ambition, de jactance, d'entêtement : il écrivit à l'empereur une lettre admirable pour lui rappeler en quelles conditions il avait été élevé sur le siège de Rome. Autour de lui, les courages faiblissaient, les défections se multipliaient : par tous les moyens en son pouvoir, il s'efforça de relever les âmes et se contenta de confier au vieil Ossius de Cordoue la douleur que lui inspiraient les trahisons dont il était le témoin⁴.

CONCILE DE MILAN

La lettre de Libère à Constance n'était pas seulement une apologie. Elle demandait la convocation d'un nouveau concile, puisque celui d'Arles n'avait rien traité des problèmes essentiels, et elle en fixait le programme : confirmer la foi de Nicée et régler d'un commun accord les questions de personnes. Libère choisit pour légats des hommes d'un courage à toute épreuve, Lucifer, évêque de Cagliari, le prêtre Pancrace et le diacre Hilaire⁵.

(1) SULPICE SÈVÈRE, *Chronic.*, II, xxxix.

(2) SAINT HILAIRE, *Fragm. histor.*, I, 6 ; saint ATHANASE, *Apol. ad Constant.*, xxvii : « Indignus ecclesia ab episcopis, dignus exilio a rege est iudicatus », dit saint Hilaire de Paulin de Trèves.

(3) LIBÈRE, *Epist. ad Constant.*, apud saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, v, 3 : « Secutus morem ordinemque maiorum nihil addidi episcopatus urbis Romae, nihil minus passus sum, et illam fidem servans quae per successionem tantorum episcoporum incurrit, ex quibus plures martyres extiterunt, illibatam custodiri semper exopto ».

(4) LIBÈRE, *Epist. ad Oss.*, apud saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, vi, 3 : « Credideram integrum Dei evangelium sua legatione posse servari. Non tantum nihil impetravit, sed etiam ipse in illam ductus est simulationem. Post cuius factum, duplici affectus moerore, mihi moriendum magis pro Deo decrevi, ne viderer novissimus delator aut sententiis contra evangelium commodare consensum ».

(5) LIBÈRE, *Epist. cit.*, apud saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, v, 6.

Constance, qui peut-être connaissait mieux la faiblesse humaine que le pape, acquiesça à ce désir : il fut entendu qu'un grand concile se réunirait à Milan en 355 et que tous les évêques de la catholicité y seraient convoqués. En fait, il n'y eut pour venir à Milan que quelques Orientaux, tandis que les Occidentaux s'y présentèrent, dit-on, au nombre de plus de trois cents ¹.

L'assemblée de Milan se déroula conformément aux désirs et aux prévisions de l'empereur. Le pape avait surtout compté, pour relever le courage des faibles, sur deux évêques en qui il mettait toute confiance, Eusèbe de Vercell et Fortunatien d'Aquilée. Eusèbe commença par ne pas venir à Milan : il fallut qu'on allât le chercher de la part de Constance et que les légats du pape multipliasent leurs prières pour l'entraîner ². Lorsqu'il arriva enfin, le concile était ouvert depuis plusieurs jours et les évêques commençaient à donner des signes de faiblesse. Eusèbe fut requis de souscrire à la condamnation d'Athanase : il répliqua qu'il lui semblait nécessaire, avant d'aborder les questions de personnes, de se mettre d'accord sur la foi et de signer le symbole de Nicée. Ce disant, il présenta un exemplaire de ce symbole à l'évêque de Milan, Denis : celui-ci se préparait à y apposer sa signature, lorsque Valens de Mursa se précipita sur lui et lui arracha la plume des mains, en criant qu'on ne ferait jamais rien par cette voie. Un grand tumulte s'ensuivit. Le peuple qui s'était assemblé en foule dans le bas de l'église, tandis que les évêques en occupaient le chœur, prit parti pour son évêque et manifesta son mécontentement de l'attitude de Valens. Il fallut plusieurs interventions de Denis pour obtenir le retour du calme.

A partir de ce moment, les séances se tinrent dans le palais impérial ³ et Constance adressa au peuple de Milan une lettre fort bien écrite, mais remplie de fourberie, pour essayer de ramener la tranquillité. Lue à l'église, cette lettre y déclencha un nouveau tumulte ⁴. Ursace et Valens se rendirent compte qu'il était prudent de ne pas encore aller trop loin et de se contenter de faire renouveler par les évêques la condamnation d'Athanase : on leur donna à choisir entre la signature et l'exil. Presque tous signèrent, de gré ou de force ; trois seulement acceptèrent l'exil : Lucifer de Cagliari, Eusèbe de Vercell et Denis de Milan. Ce dernier fut remplacé incontinent sur son siège par un Cappadocien, du nom d'Auxence, qui avait été ordonné prêtre par Grégoire d'Alexandrie et qui était tout dévoué aux adversaires d'Athanase. Le concile une fois terminé, on se préoccupa

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, ix. Le chiffre de 300 est donné par SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xxxvi ; il semble fortement exagéré.

(2) SAINT HILAIRE, *Ad Constant.*, I, 8. Cf. SULPICE SÈVÈRE, *Chronic.*, II, xxxix ; saint ATHANASE, *Histor. Arian.*, 32-34. Un long récit du concile de Milan est donné par TILLEMONT, *Mémoires*, t. VII, p. 534-547.

(3) LUCIFER DE CAGLIARI, *Moriendum esse pro Dei Filio*, I.

(4) SULPICE SÈVÈRE, *Chronic.*, II, xxxix.

de recueillir les signatures des absents : des émissaires impériaux qu'accompagnaient des clercs d'Ursace et de Valens furent envoyés de ville en ville pour faire connaître la volonté de l'empereur et presser les évêques de souscrire à la condamnation d'Athanase¹.

Il y eut quelques résistances, notamment en *CONCILE DE BÉZIERS*. Gaule, où saint Hilaire avait réussi à grouper autour de lui un certain nombre d'évêques fidèles et même à amener à résipiscence ceux qui s'étaient soumis à la volonté impériale lors du concile d'Arles. Un nouveau synode fut convoqué à Béziers en 356, et Hilaire fut sommé d'y comparaître : l'éloquence avec laquelle il défendit sa foi ne lui servit de rien en face d'adversaires aussi manifestement prévenus que Saturnin d'Arles et Paterne de Périgueux. Il fut envoyé en exil et Rhodanius de Toulouse, encouragé par ses exemples, mérita le même honneur².

Constance cependant se rendait compte qu'il *ATTITUDE DE LIBÈRE* n'aboutirait à rien de définitif aussi longtemps que Libère lui résisterait. Or celui-ci ne semblait pas disposé à céder. Sitôt reçues les nouvelles du concile de Milan, il avait écrit une belle lettre aux trois exilés, afin de leur témoigner la joie qu'il avait de leur générosité et sa douleur de n'être pas encore en leur compagnie ; il les y assurait que leur gloire était d'autant plus grande qu'ils avaient eu à combattre non l'épée sanglante d'un persécuteur, mais la perfidie des faux frères, et il leur demandait leurs prières, afin de pouvoir supporter les maux dont il était lui-même menacé³.

Il ne se trompait pas en écrivant ces derniers mots : les messagers qu'il avait chargés de sa lettre, le prêtre Eutrope et le diacre Hilaire, furent l'un et l'autre exilés. Lui-même ne tarda pas à voir arriver à Rome un messenger de l'empereur, l'eunuque Eusèbe, chargé tout à la fois de le séduire par des présents et de l'intimider par des menaces. Le pape, inflexible, s'exprima en ces termes :

Jugez vous-mêmes si ce que vous me demandez est possible. Est-ce que nous pouvons condamner Athanase, après qu'il a été déclaré innocent non seulement par un premier concile, mais par une seconde assemblée de tous les endroits de la terre, après que l'Eglise romaine l'a envoyé en paix... ? Que si l'empereur souhaite la paix de l'Eglise et qu'il veuille pour cela faire casser ce que nous avons ordonné pour la justification d'Athanase, il faut donc aussi casser ce que l'on a fait contre lui ; il faut casser ce que l'on a fait contre tous les autres, et qu'ensuite on tienne une assemblée ecclésiastique, loin du palais, où l'empereur n'assiste point, où il n'y ait point de comte, où aucun juge n'em-

(1) Saint ATHANASE (*Histor. Arian.*, xxxi et suiv.) fait un récit dramatique de toute cette histoire. Naturellement, tout n'est pas à y prendre à la lettre, mais la description générale de la situation est exacte.

(2) Saint HILAIRE, *Contra Constant.*, II. Nous sommes mal renseignés sur ce concile de Béziers.

(3) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, VI, 1-2.

plie la terreur ni les menaces, mais où l'on ne craigne que Dieu et où l'on n'ait pour règle que les ordonnances des apôtres. La première chose que l'on doit y faire, c'est de conserver la foi de l'Eglise, selon la définition que nos Pères en ont faite dans le concile de Nicée. Il faut que ceux qui suivent les sentiments d'Arius en soient exclus et que ceux dont la foi est pure y aient une autorité entière ¹.

Le messenger impérial ne s'attendait pas à cette résistance : il quitta Libère, la bouche pleine de menaces, et il s'en alla porter à l'église de Saint-Pierre les présents dont l'avait chargé l'empereur. Mais le pape, indigné, fit rejeter cet argent au dehors. Un tel geste n'était pas pour le réconcilier avec Constance. De fait, celui-ci chargea aussitôt le préfet de la ville, Léonce, de se saisir de Libère et de l'envoyer à la cour. La tâche était difficile, car Libère était très aimé des Romains ; pendant plusieurs jours, Rome connut les angoisses de la persécution ; finalement on opéra de nuit : ce fut en secret que Libère fut enlevé et expédié à Milan ².

EXIL DE LIBÈRE La présence de l'empereur n'effraya pas le pape. Nous avons encore, dans l'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret, le procès-verbal d'une audience donnée par Constance à Libère et à laquelle assistèrent aussi d'autres personnages, parmi lesquels l'eunuque Eusèbe et un certain Épictète, évêque de Centumcellae ³. Constance y déclare tout d'abord :

Parce que tu es chrétien et évêque de notre ville, nous avons jugé convenable de te faire venir et de t'inviter à refuser la communion à l'impie Athanase, dont l'audace est indicible. Cela a été jugé bien par la terre entière, qui, par une sentence de concile, l'a rejeté de la communion ecclésiastique.

Le pape répartit :

Prince, les sentences ecclésiastiques doivent être prononcées avec une grande justice. Si donc il plaît à Ta Piété, ordonne qu'on juge ; et si Athanase mérite d'être condamné, on portera une sentence contre lui dans les formes de la procé-

(1) SAINT ATHANASE, *Histor. Arian.*, XXXV-XXXVII.

(2) On fixe ordinairement la date de l'exil de Libère à la fin de 355. Athanase, aussi bien dans l'*Histor. Arian.*, xli, que dans l'*Apol. contra Arianos*, lxxxix, dit, en effet, que Libère a succombé au bout de deux ans : cette chute, nous le verrons, est de 357, ce qui permet de placer le début de l'exil en 355. D'autre part, le dialogue entre Constance et Libère que cite Théodoret, et qui eut lieu aussitôt après l'enlèvement de Libère hors de Rome, contient une allusion à l'usurpation de Silvanus, qui venait de se révolter et qui fut d'ailleurs assez promptement abattu : or ce fait est de 355. En outre, d'après le récit qui sert de préface au *Libellus precum*, Libère était en exil depuis deux ans, lors du voyage de Constance à Rome, en mai 357. Il est vrai que saint Jérôme, dans la Chronique, inscrit l'exil de saint Hilaire avant celui du pape et Hilaire a été exilé en janvier 356. L'autorité de saint Jérôme est loin d'être décisive, et les erreurs ou les altérations de chiffres sont fréquentes dans la Chronique. Cf. J. ZEILLER, *La question du pape Libère*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. III, 1913, p. 20-51. Ceux qui, comme le P. Savio ou Mgr Batiffol, n'acceptent pas la date de 355 et placent l'exil de Libère au plus tôt en février 356, se laissent plus ou moins influencer par le désir d'innocenter le pape de la rédaction des quatre lettres sur lesquelles nous aurons à revenir. La question de l'exil doit être traitée indépendamment de celle des lettres.

(3) THÉODORET, *Hist. eccl.*, II, xvi. Cf. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xi. Le texte original devait être en latin ; il avait pu être rédigé par un des témoins de la scène. Nous ne savons où Théodoret en a trouvé la traduction grecque.

dure ecclésiastique qui est de règle. Mais nous ne pouvons condamner un homme que nous n'avons pas jugé... — Pour combien comptes-tu donc dans le monde, toi qui prends le parti d'un homme impie et troubles la paix de la terre entière ? — J'ai beau être seul, la foi n'y perd rien : aux temps anciens, il ne s'en est trouvé que trois pour résister.

Cette dernière remarque met hors de lui l'eunuque Eusèbe qui s'écrie : « Vas-tu donc comparer notre empereur à Nabuchodonosor ? » Mais Libère ne daigne pas répondre à l'interrupteur. Il continue à exposer ses exigences : avant de reprendre l'examen du cas d'Athanase, il faut souscrire le symbole de Nicée et rappeler les exilés, après quoi on pourra examiner tranquillement ce que requièrent la paix et l'honneur de l'Église. Constance ne l'entend pas de la sorte :

Il ne s'agit que d'une chose : Prends le parti de la paix, signe, et tu retourneras à Rome. — J'ai fait mes adieux aux frères qui sont à Rome, répond tranquillement le pape. Les lois ecclésiastiques comptent plus que la résidence à Rome. — Tu as trois jours pour te décider : si tu veux signer, tu retourneras à Rome ; sinon réfléchis au lieu où tu veux être exilé. — Trois jours ne changeront pas ma décision : exile-moi où tu voudras.

Deux jours après cet entretien, le pape Libère était envoyé à Bérée, en Thrace, où l'évêque arien, Démophile, était chargé de le surveiller ; il avait, avant de partir, renvoyé à Constance les cinq mille sous d'or que celui-ci lui avait fait remettre pour ses dépenses ; il avait de même refusé l'argent que l'impératrice voulait lui faire accepter et celui que l'eunuque Eusèbe avait eu le triste courage de lui offrir. Au bout de quelque temps, le siège romain fut considéré comme vacant : l'archidiaque Félix fut choisi pour remplacer Libère et eut la faiblesse d'accepter¹.

EXIL D'OSSIUS Dans cet Occident, une seule voix pouvait encore s'élever, toutes les autres ayant été réduites au silence, celle d'Ossius de Cordoue. Le vieil évêque, qui avait été pendant longtemps le conseiller ecclésiastique le plus écouté de Constantin, et qui, à Nicée, s'était montré le champion du consubstantiel, avait alors plus de cent ans. Constance ne l'en fit pas moins venir à Milan, à peu près au même moment que Libère, et il s'efforça de le gagner par ses promesses et par ses menaces². Voyant qu'il n'arrivait à rien, il décida de le renvoyer en son lointain diocèse. Cette décision ne faisait pas l'affaire des Ariens : « Nous avons tout fait, disaient-ils, nous avons exilé l'évêque des Romains, nous avons exilé avant lui des évêques et des évêques, nous avons mis la terreur partout, mais cela n'est rien tant qu'Ossius reste... Il mène les conciles et quand il écrit, partout on l'écoute... C'est à lui qu'il faut s'en prendre sans regarder son grand âge, car notre hérésie n'a pas appris à respecter les cheveux blancs des vieillards³ ». Ossius

(1) Cf. *infra*, p. 232.

(2) Saint ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, XLII.

(3) *Ibid.* Naturellement, ici encore Athanase dramatise les choses et son récit ne doit pas être entendu au pied de la lettre.

fut donc entrepris à nouveau par lettres. Constance lui-même écrivit plusieurs fois. L'évêque demeura inflexible.

La lettre par laquelle il manifesta sa volonté est admirable : « Il n'y a rien, écrit Tillemont, de si grand, rien de si sage, rien de si généreux, en un mot rien de si épiscopal¹ ». Ossius déclare :

J'ai confessé Jésus-Christ dans la persécution que Maximien, votre aïeul, excita contre l'Eglise. Si vous voulez la renouveler, vous me trouverez disposé à tout souffrir plutôt que de trahir la vérité et de répandre le sang de l'innocent en consentant à sa condamnation. Je ne suis ébranlé ni par vos lettres ni par vos menaces : il est inutile de les continuer...

Ne vous engagez pas davantage, je vous en conjure. Souvenez-vous que vous êtes un homme mortel. Craignez le jour du jugement. Disposez-vous à y paraître pur et irrépréhensible. Ne vous ingérez point dans les affaires ecclésiastiques. Ne nous prescrivez rien là-dessus. Apprenez plutôt de nous ce que vous en devez croire. Dieu vous a donné le gouvernement de l'Empire et à nous celui de l'Eglise. Quiconque ose attenter à notre autorité s'oppose à l'ordre de Dieu. Prenez garde de même de vous rendre coupable d'un grand crime en usurpant l'autorité de l'Eglise. Il nous est ordonné de rendre à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu. Il ne nous est pas permis de nous attribuer l'autorité impériale. Vous n'avez aussi aucun pouvoir dans le ministère des choses saintes.

Voilà ce que j'ai cru devoir vous écrire dans le désir que j'ai de votre salut. C'est toute la réponse que j'ai à faire à vos lettres. Je ne communiquerai point avec les Ariens : au contraire, j'anathématise leur hérésie. Je ne souscrirai point à la condamnation d'Athanase, dont nous avons reconnu l'innocence, avec l'Eglise de Rome et avec tout un concile. Vous l'avez reconnue vous-même, lorsque vous l'avez rappelé et que vous lui avez permis de s'en retourner avec honneur dans son pays et de rentrer dans le gouvernement de son église. D'où vient donc ce changement ?...

Rien n'était plus capable d'émouvoir Constance et la lettre où Ossius le rappelait à ses devoirs, en évoquant devant lui le souvenir de son frère Constant, dut lui être pénible. On se chargea d'ailleurs d'insister auprès de lui : l'évêque de Lisbonne, Potamius, était un arien convaincu et un adversaire personnel d'Ossius ; il fit tant et si bien que l'empereur décida de faire venir Ossius à Sirmium et de l'y retenir².

EXIL D'ATHANASE C'était la fin. L'Orient domestiqué, l'Occident asservi, tels étaient les résultats de la politique religieuse de Constance. Le moment était venu de procéder contre Athanase qui tenait toujours à Alexandrie, où le soutenait le dévouement de ses fidèles. L'entreprise, à vrai dire, n'était pas facile, et l'on s'en doutait bien, à

(1) TILLEMONT, *Mémoires*, t. VII, p. 313.

(2) SAINT ATHANASE, *Apol. contra Arianos*, XLIV. Nous citons, en corrigeant seulement l'orthographe, la belle traduction de Tillemont. La lettre d'Ossius constitue un document des plus importants dans l'histoire des rapports entre l'Eglise et l'Etat : elle ne se contente pas d'affirmer la parfaite indépendance de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat dans les matières proprement spirituelles et la souveraineté de l'Etat dans les matières temporelles ; elle semble bien offrir le premier exemple connu de l'utilisation en cette matière du texte évangélique : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. Cf. E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 179.

(3) *Libellus precum*, XXXII, dans la *Collectio Avellana*, II.

voir la tranquillité que l'on avait laissée au prélat depuis le jour où il avait été inopinément appelé à la cour¹. Déjà en juillet-août 355, un notaire impérial, Diogène, s'était présenté à Alexandrie et s'était efforcé de provoquer une émeute contre l'évêque : ses efforts avaient été vains ; il avait eu beau conseiller, encourager, maltraiter même ; Athanase était protégé par les lettres de Constance qui interdisaient à quiconque de rien faire contre lui ; il l'était encore plus par l'attachement de son clergé et de son peuple. Au bout de quatre mois, Diogène avait dû repartir comme il était venu (23 décembre 355)².

Sans plus attendre, on décida de procéder contre l'intrépide évêque. Dès le 6 janvier 356, le duc Syrien fit à Alexandrie son entrée solennelle : il amenait avec lui des détachements de toutes les légions stationnées en Égypte ou en Libye et avait l'ordre exprès de faire partir Athanase. Tout un mois se passa en négociations inutiles, tant et si bien que Syrien finit par promettre, par la vie de César, qu'il ne ferait rien sans en avoir référé à son maître. Mais, au mépris de cet engagement, il ordonna à ses troupes d'envahir l'église de Théonas, une des plus grandes églises d'Alexandrie, pendant la nuit du 8 février³ : le peuple chrétien y célébra alors une vigile sous la présidence de l'évêque. « Les vierges sacrées étaient en grand nombre dans la pieuse assistance : on les assaillit de cris obscènes, plusieurs furent tuées, d'autres outragées. Foulés aux pieds, écrasés aux issues, les fidèles laissèrent plusieurs cadavres sur les parvis. L'évêque, au milieu de tout cela, demeurait sur sa chaire ; des moines, des laïques dévoués l'entouraient. Ils réussirent à l'entraîner ; mais ce ne fut pas sans être fortement meurtri qu'il parvint à traverser la foule. Ceux qui le cherchaient ne le reconnurent point. Du reste, ils ne tenaient guère à le prendre ; ce qu'ils voulaient, c'est qu'il déguerpît ; c'est qu'il parût chassé par un soulèvement populaire. Ils eurent satisfaction. A partir de ce moment on ne revit plus Athanase »⁴.

Sans tarder « le peuple de l'Église catholique d'Alexandrie qui a pour révérendissime évêque Athanase » éleva la voix (12 février 356). Une lettre très digne, mais un peu naïve dans sa forme, annonça que des protestations en forme allaient être adressées au très pieux empereur pour demander pleine justice. Les illusions des fidèles, si elles étaient réelles, durent se dissiper rapidement : dès le 10 juin, arriva à Alexandrie une missive impériale qui dénonçait l'évêque comme un séditieux et tous ses partisans comme des ennemis de l'empereur.

(1) Cf. *supra*, p. 141.

(2) *Historia aceph.*, iv.

(3) *Historia aceph.*, v. Cf. *Apol. de fuga*, xxiv.

(4) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 263-264. Saint Athanase raconte en détail ces douloureux événements dans *Apol. de fuga*, xxiv.

GEORGES, ÉVÊQUE D'ALEXANDRIE Sans doute, il ne fut pas possible d'installer tout de suite le successeur arien que lui destinaient Constance et les évêques : pendant plus d'un an, les Alexandrins résistèrent à toutes les tentatives de pression que renouvelaient, avec une persévérance digne d'une meilleure cause, l'empereur, les fonctionnaires locaux, les Ariens, les païens et les Juifs eux-mêmes. A plusieurs reprises, il y eut des scènes d'émeute, en particulier le 14 juin 356, lorsque les églises furent enlevées aux catholiques et remises aux Ariens¹. Ce fut seulement le 24 février 357 que Georges, le nouvel évêque, fit à Alexandrie son entrée solennelle : comme bien d'autres illustrations de l'arianisme, il était originaire de Cappadoce ; et après avoir mené une existence assez agitée, après avoir en particulier rempli à Constantinople un emploi dans les finances publiques et s'y être montré indélicat et cupide, il avait fini par se fixer à Antioche. Un concile d'une trentaine d'évêques, venus de Syrie, de Thrace et d'Asie Mineure, l'y avait découvert, et, comme il était un homme sans scrupules, lui avait imposé les mains².

Bien vite, il montra ce dont il était capable. L'Égypte entière fut, par ses ordres, soumise à la violence : seize évêques furent exilés ; une trentaine d'autres durent s'enfuir ; le reste se trouva réduit au silence³. Les prêtres et les autres membres du clergé ne furent pas mieux traités : ordre était donné de renoncer à la communion d'Athanase ; ceux qui refusaient de se soumettre étaient envoyés en exil ou condamnés aux mines. Les fidèles eurent aussi, à maintes reprises, des nouvelles de Georges ; on leur défendit de tenir des réunions séparées ; et, comme ils s'obstinaient, beaucoup d'entre eux, des femmes surtout, furent maltraités, battus de verges, jetés dans des brasiers ardents, expédiés à travers le désert jusqu'à la Grande Oasis, ou sauvagement égorgés. La terreur dura dix-huit mois, pendant lesquels Georges mit Alexandrie et l'Égypte en coupe réglée, accaparant le nitre, les salines, les marais où poussait le papyrus, organisant un monopole de pompes funèbres⁴. A la fin d'août 358, les Alexandrins excédés se soulevèrent contre lui et l'obligèrent à s'enfuir : pendant trois ans, on n'entendit plus parler de lui.

LES DERNIÈRES RÉSISTANCES Jamais, pour l'orthodoxie, la situation n'avait été plus critique qu'en ces heures douloureuses. Toutes les grandes voix qui auraient pu s'élever en faveur de la foi de Nicée et protester contre l'intrusion du prince dans les affaires ecclésiastiques étaient condamnées au silence. Il est vrai que, de temps

(1) Saint ATHANASE, *Histor. Arian.*, LV-LVIII.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, VIII. Cf. Saint ATHANASE, *Histor. Arian.*, LI.

(3) Saint ATHANASE, *Apol. ad Constant.*, XXVIII ; *Histor. Arian.*, LXXIII.

(4) Saint ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXXVI, 1.

à autre; malgré toutes les interdictions, quelqu'une de ces voix s'élevait brusquement pour rappeler à Constance ses forfaits et sa condition mortelle. Athanase qui, à son départ d'Alexandrie, s'était retiré au désert où il avait trouvé auprès des moines la plus chaleureuse et la plus discrète des hospitalités, multipliait les écrits apologétiques ou les pamphlets; il publiait, après l'avoir remaniée, son *Apologie à Constance*; il rédigeait une *Apologie sur sa fuite*; il racontait surtout en une vivante série de tableaux familiers, l'*Histoire des Ariens*. De son côté, Lucifer de Cagliari lançait, à travers le monde, ses invectives aux titres incendiaires: *Saint Athanase*; *Les rois apostats*; *Mourons pour le Fils de Dieu*. Ainsi la flamme était-elle entretenue. Mais c'était là bien peu de chose.

§ 3. — Divisions des Ariens.

Partout, les grands sièges épiscopaux étaient vacants ou occupés sinon par les Ariens, du moins par leurs créatures: Auxence à Milan, Léonce à Antioche, Georges à Alexandrie, Germinius à Sirmium, Macédonius à Constantinople, Félix à Rome¹. Les autres, tous les autres; peut-on dire, étaient tenus par des prélats qui avaient au moins donné des gages de leur obéissance aux volontés impériales et souscrit à la condamnation d'Athanase. Toutefois personne n'avait encore osé toucher au symbole de Nicée: à vrai dire, on évitait d'en parler; si quelque téméraire s'avisait d'en rappeler l'existence et de proposer qu'on le souscrivît à nouveau, il était bien vite rappelé à l'ordre. La consigne formelle était celle du silence autour du concile des trois cent dix-huit Pères et de son œuvre. En ce temps, la pierre de touche de l'orthodoxie n'était pas une formule, pas même celle du consubstantiel; c'était un homme, et la condamnation d'Athanase équivalait aux yeux de Constance et de ses évêques à un acte de soumission, tandis que la communion d'Athanase était pour les orthodoxes le signe manifeste de l'attachement à la vraie foi.

Les choses sont près de changer au moment où nous sommes arrivés, et les préoccupations doctrinales prennent la première place. Plusieurs raisons expliquent ce revirement. Depuis 341, nous l'avons vu, les Orientaux avaient multiplié les formules de foi; à Sardique, les Occidentaux eux-mêmes avaient été sur le point de succomber à la tentation et de proposer un nouveau symbole. Mais aucune de ces formules n'avait été imposée, si bien qu'officiellement le symbole de Nicée possédait tou-

(1) Félix avait dû être installé à Rome assez peu de temps après le départ de Libère pour l'exil, Acace de Césarée et Épictète de Centumcellae furent mêlés à cette affaire. Cf. saint Jérôme, *De vir. illustr.*, XLVIII; saint ATHANASE, *Histor. Arian.*, LXXIII. Cf. aussi: *Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos*, dans la *Collectio Avellana*, I. La plus grande partie du clergé romain accueillit Félix.

jours, et lui seul, son autorité. Les maîtres de l'heure vont trouver bon désormais de proposer à la signature de tous les évêques un texte qui représente plus complètement leur position doctrinale et d'instaurer de la sorte une orthodoxie d'État.

D'autre part, les théologiens ariens rentrent en lice et l'arianisme le plus intransigeant recommence à trouver des défenseurs. Au cours des années précédentes, et depuis la mort d'Astérius le sophiste, les tendances ariennes n'étaient représentées par aucun docteur autorisé : Théodore d'Héraclée († vers 355) s'était occupé surtout d'exégèse. Suivant saint Jérôme, qui loue l'élégance et la clarté de son style ainsi que le caractère littéral de son exégèse, il avait composé des commentaires sur saint Matthieu, sur saint Jean, sur les épîtres de saint Paul et sur les Psaumes ¹. Eusèbe d'Émèse († vers 359) ne s'était pas intéressé beaucoup plus aux questions dogmatiques : saint Jérôme le présente surtout comme un rhéteur élégant et disert ; de ses écrits *Questions sur l'Ancien Testament*, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, traités *Contre les païens*, *Contre les Juifs et les Novatiens*, *Contre les Marcionites et les Manichéens*, etc., on ne possède que de rares fragments ; ses sermons, dont plusieurs existent encore dans une traduction latine, laissent l'impression d'un esprit modéré, ennemi des aventures et des positions tranchées ². Georges de Laodicée s'était contenté d'écrire la biographie d'Eusèbe d'Émèse et un traité contre les Manichéens ³. Acace de Césarée avait consacré le meilleur de ses soins à enrichir la bibliothèque naguère créée par Origène et à poursuivre des travaux scripturaires, en particulier à commenter l'Écclésiaste ⁴. Tout cela, on le voit, ne procédait pas de polémistes fougueux.

La situation se modifie lorsque Aèce entre en scène ⁵.

AÈCE D'ANTIOCHE

Né à Antioche ou dans les environs, cet Aèce est l'une des physionomies les plus curieuses que l'on puisse imaginer. Il a dans sa jeunesse fait tous les métiers ; il a été tour à tour chaudronnier, orfèvre, domestique, médecin. Entre temps, il a cultivé son esprit, appris la théologie et plus encore la dialectique, si bien qu'il est devenu maître en l'art des discussions subtiles. Son plus grand bonheur est de provoquer ses

(1) SAINT JÉRÔME, *De vir. illustr.*, xc.

(2) SAINT JÉRÔME, *De vir. illustr.*, xci ; cf. P. A. VARDINIAN, *Eusèbe d'Émèse ; restes de ses écrits dans une vieille version arménienne, panégyrique de saint Étienne, premier martyr*, dans *Handes Amsoreai*, t. XXXV, 1921, p. 129-146, 292-298 ; A. WILMART, *Le souvenir d'Eusèbe d'Émèse : un discours en l'honneur des saints d'Antioche*, Bernice, *Prosdock et Domnine*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXXVIII, 1920, p. 241-284 ; A. WILMART, *Un discours théologique d'Eusèbe d'Émèse : le Fils image du Père*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXII, 1920-21, p. 72-94.

(3) Cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, ix ; saint ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXVI, 21. Une lettre de Georges est citée par SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XIII.

(4) SAINT JÉRÔME, *De vir. illustr.*, xcvi ; saint ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXXII, 5-10 ; SOCRATE *Hist. eccl.*, II, iv.

(5) L'histoire d'Aèce nous est surtout connue par Philostorge, qui l'admire beaucoup et qui raconte sa vie avec force détails. Philostorge considère Aèce à peu près comme un saint.

adversaires et de les battre à l'aide de syllogismes irréfutables : c'est ainsi qu'à Alexandrie, il a réussi à réduire au silence un manichéen célèbre, nommé Aphthonius, et celui-ci avait été si éprouvé de sa défaite qu'il en était mort de chagrin. A Antioche, il s'est ensuite attaqué à Basile d'Ancyre, encore tout glorieux de sa récente argumentation avec Photin de Sirmium, et il n'a pas eu de mal à lui fermer la bouche. Au terme de ses voyages, il a enfin trouvé le repos auprès de Léonce, l'évêque d'Antioche, qui l'a reçu dans sa familiarité ; le César Gallus a aussi fait de lui un de ses amis et l'a chargé de l'éducation théologique de son frère Julien. Ainsi protégé par l'Église et par l'État, Aèce peut sans danger se livrer à son sport favori et mettre sa doctrine en syllogismes¹. Il est un fanatique des thèses les plus excessives de l'arianisme, le représentant de ce qu'on a appelé l'anoméisme radical². Selon lui, il n'y a aucune ressemblance entre le Père et le Fils ; ce sont là deux êtres totalement différents, l'un étant Créateur et l'autre simple créature. Toute comparaison entre eux est donc injurieuse pour le Père.

Saint Épiphane nous a conservé de ce personnage un petit traité en quarante-sept chapitres, dont voici le premier :

S'il est possible au Dieu inengendré de faire que l'engendré devienne inengendré, les deux substances étant inengendrées, elles ne différeront pas l'une de l'autre au point de vue de l'indépendance. Pourquoi alors dirait-on que l'une est changée et que l'autre la change, alors qu'on ne veut pas que Dieu produise [le Verbe] du néant.

Heureux ceux qui sont capables de s'intéresser à de telles arguties ! L'évêque Léonce les admirait très fort, si bien qu'il éleva Aèce au diaconat, ce qui lui donnait le droit de prêcher à l'église. Ses sermons firent esclandre : on n'était pas encore habitué à Antioche, où les catholiques restaient nombreux, à entendre de pareilles choses. Aèce dut momentanément s'éloigner et chercher un asile auprès de Georges d'Alexandrie. En lui, son parti n'en avait pas moins trouvé un théologien.

Les idées d'Aèce étaient entièrement partagées par l'évêque Germinius de Sirmium qui, en 351, avait été appelé de Cyzique pour remplacer Photin sur le siège de cette résidence impériale. Au cours de l'été 357, une réunion épiscopale fut tenue à Sirmium, sous sa présidence ; parmi ses membres figuraient au premier rang Valens de Mursa et Ursace de Singidunum, flanqués

(1) Saint ÉPIPHANE (*Haeres.*, LXXVI, 11) assure qu'Aèce avait composé quelque trois cents syllogismes. SOCRATE (*Hist. eccl.*, II, xxxv) lui attribue un certain nombre de lettres. Cf. G. BARDY, *L'héritage littéraire d'Aëtius*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XXIV, 1928, p. 809-827 ; P. BATIFFOL, *Études d'hagiographie arienne*, Parthénus de Lampsaque, dans *Römische Quartalschrift*, t. VI, 1892, p. 38.

(2) L'anoméisme (du grec *ἀνόμοιος*, dissemblable) est la doctrine selon laquelle le Fils n'a rien de commun avec le Père. En un certain sens, cette doctrine va même plus loin que celle d'Arius, qui ne niait pas toute ressemblance entre le Père et le Fils.

de Potamius de Lisbonne¹. Les membres du concile décidèrent de promulguer une nouvelle déclaration théologique qui, à la différence des précédentes, s'expliquerait clairement sur les questions en litige². Ce document débute ainsi :

Quelques dissentiments s'étant produits à propos de la foi, toutes les questions ont été traitées et discutées soigneusement à Sirmium en présence de nos très saints frères et coévêques Valens, Ursace et Germinius.

Il poursuit, après avoir affirmé l'unité de Dieu, en déclarant que de toute évidence le Père est plus grand que le Fils :

Aucun doute là-dessus : en honneur, en dignité, en gloire, en majesté, en nom même, le Père est plus grand que le Fils... Nul n'ignore que la foi catholique enseigne qu'il y a deux personnes, du Père et du Fils, que le Père est plus grand, le Fils plus petit et soumis³.

Enfin, défense est faite à quiconque d'employer désormais les termes de substance et de consubstantiel qui ont l'inconvénient de troubler les âmes et de n'être pas scripturaires. La même défense s'applique au mot *homoiousios*, qui fait ici pour la première fois son apparition et qui, au cours des années suivantes, jouera, dans les controverses, un rôle de premier plan⁴.

Lorsqu'ils eurent rédigé cette belle formule, les évêques ariens n'eurent rien de plus pressé que de lui trouver des parrains et ils s'adressèrent pour cela au vieil Ossius de Cordoue. Il était ingénieux de faire patronner la condamnation du consubstantiel par celui-là même qui, à Nicée, en avait été le défenseur le plus ardent⁵. Pour audacieuse qu'elle fût, la manœuvre réussit : Ossius

(1) Saint HILAIRE, *De synod.*, XI ; SozOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XII.

(2) Le texte latin original de cette formule est cité par saint HILAIRE, *De synod.*, XI ; la traduction grecque s'en trouve dans saint ATHANASE, *De synod.*, XXVIII.

(3) « *Nulla ambiguitas est maiorem esse Patrem : nulli potest dubium esse Patrem honore, dignitate, claritate, maiestate, et ipso nomine Patris, maiorem esse Filio... et hoc catholicum esse nemo ignorat, duas personas esse Patris et Filii maiorem Patrem, Filium subiectum* ».

(4) Ce terme, on le sait, veut dire exactement de substance semblable ; il exprime donc moins fortement que le consubstantiel la divinité du Fils ; mais, pour les Orientaux toujours soucieux d'éviter le sabellianisme et de maintenir l'affirmation très nette de la Trinité des personnes, il semble présenter certains avantages : de là la faveur qu'il rencontrera dans des milieux étendus.

(5) La défection d'Ossius est attestée par SozOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XII. L'historien rapporte que Germinius, Ursace et Valens ont produit une lettre d'Ossius et de quelques autres Occidentaux qui ont consenti à n'employer ni l'*homoousios*, ni l'*homoiousios*. Saint HILAIRE (*De synod.*, XI, LXXIII, LXXXVII) parle à plusieurs reprises de la seconde formule de Sirmium comme de la folie d'Ossius, de l'impiété d'Ossius. FÉBADE D'AGEN (*Contra Arianos*, XIV, 28) écrit : « Je me doute bien, maintenant que tout a été discuté et exposé au grand jour de l'opinion publique, qu'on va se servir du nom d'Ossius, ce très ancien évêque, d'une foi toujours si ferme, comme d'un bœuf contre nous, pour briser l'audace de notre opposition. Mais à ceux qui dressent contre nous cette machine de guerre, je me contenterai de riposter en peu de mots... » P. BATIFFOL (*La paix constantinienne*, p. 483, n. 3) s'efforce d'innocenter Ossius, sous prétexte que la lettre d'Ossius, dont parle Sozomène, pourrait être un faux ; mais il ne prouve pas qu'elle soit un faux. Comme l'écrit TILLEMONT (*Mémoires*, t. VII, p. 347), « il faudrait démentir trop d'autorités pour douter que ce grand Ossius, qui avait défendu si longtemps et avec tant de vigueur la foi catholique, ne l'ait enfin condamnée par une signature qui, quelque forcée qu'elle fût, ne laissait pas d'être criminelle ».

souscrivit la seconde formule de Sirmium. « Il est évident que l'on abusa de sa vieillesse et de l'affaiblissement de ses facultés et que sa responsabilité personnelle n'est guère engagée dans cette triste affaire. Cela est d'autant plus vraisemblable que, détail touchant, on ne parvint jamais à lui faire maudire Athanase. Sa pauvre tête s'embrouillait sans doute dans les questions de théologie, mais Athanase restait pour lui une personne concrète, un ami, un compagnon de lutte ; il y tenait, on ne le lui fit pas lâcher »¹.

LE CAS DE LIBÈRE

Alla-t-on plus loin, et s'efforça-t-on d'obtenir également la signature de Libère ? Cela est peu probable, car, au moment où se tenait la réunion de Sirmium, Libère avait déjà donné à l'empereur Constance des gages de soumission. L'exil de Bérée lui pesait lourdement ; l'évêque du lieu, Démophile, multipliait auprès de lui les démarches afin de l'amener à composition ; son ami, Fortunatien d'Aquilée, ne cessait de lui représenter qu'il ferait bien de céder². Finalement, le pape se soumit : quatre lettres, conservées par saint Hilaire, sont pour nous les témoins de cette soumission³. La première, *Studens paci*, adressée aux Orientaux, rappelle que Libère a, en 352, réuni à Rome un concile auquel il a convoqué Athanase et où Athanase ne s'est pas rendu ; elle ajoute que depuis ce temps le pape a été mieux éclairé sur les événements et qu'il condamne l'évêque d'Alexandrie. La seconde, *Pro deifico timore*, est également destinée aux Orientaux : Libère informe ses correspondants qu'il adhère à la condamnation d'Athanase et qu'il en a prévenu l'empereur, qu'il rentre en communion avec eux, qu'il a souscrit la profession de foi présentée naguère à Sirmium par plusieurs évêques⁴ et que, par suite, il leur demande d'intervenir auprès

(1) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 284.

(2) Saint Jérôme, *De vir. illustr.*, xcvi. Cf. L. DUCHESNE, *Libère et Fortunatien*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXVIII, 1908, p. 65 et suiv.

(3) Nous ne pouvons pas ici revenir en détail sur l'authenticité des quatre lettres citées par saint Hilaire dans les *Fragments*. La première lettre, *Studens paci*, figure dans un contexte qui ne lui appartient pas, et où elle semble contemporaine des premiers temps du pontificat de Libère. Le R. P. FEDER (*Studien zu Hilarius von Poitiers*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1910, p. 164) a bien montré que l'unique document qui remonte à cette époque est la lettre à Constance *Obsecro*, *Fragm.*, v, 1-6. La lettre *Studens paci* appartient à la même période que les trois autres. Cf. A. L. FEDER, *op. cit.*, p. 153-183. — La lettre *Non doceo*, comme le fait remarquer E. CASPAR (*Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 589-590), se présente comme extraite du registre officiel de la chancellerie pontificale. La tentative récente de P. BATIFFOL (*La paix constantinienne*, p. 515-521), pour démontrer le caractère apocryphe des lettres, n'apporte aucun argument nouveau. D'ailleurs, la chute de Libère est fortement attestée par ailleurs. Saint ATHANASE (*Histor. Arian.*, xli ; *Apol. contra Arianos*, lxxxix) sait que Libère fut effrayé par des menaces de mort et souscrivit une formule. Saint HILAIRE (*Ad Constant.*, iii) écrit : « Tu as porté la guerre jusqu'à Rome, tu en as arraché l'évêque ; et, malheureux, je ne sais si tu n'as pas été plus impie en l'y renvoyant qu'en l'exilant ». Saint Jérôme (*Chron.*, a. 349) écrit : « *Liberius, taedio victus exilii, in haeretica pravitate subscribens, Romam quasi victor intraverat* ». Cf. saint Jérôme, *De vir. illustr.*, xcvi ; *Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem*, dans la *Collectio Avellana*, i. Cet ensemble de témoignages forme un bloc qu'il est difficile de rompre.

(4) La formule à laquelle souscrit Libère n'est pas le symbole anoméen de 357 ; c'est la première formule de Sirmium, celle de 351. « Ceci résulte d'un passage des *Fragments historiques*, vii, d'HILAIRE, qui donne les noms des rédacteurs de la formule à laquelle le pape avait accepté de sous-

de Constance pour obtenir son retour à Rome. La troisième lettre, *Quia scio vos*, est envoyée à Ursace, Valens et Germinius : Libère leur fait les mêmes déclarations qu'à l'ensemble de l'épiscopat oriental et leur exprime les mêmes vœux. Enfin, la quatrième lettre, *Non doceo*, est adressée à Vincent de Capoue : elle le prie spécialement de provoquer une démarche collective des prélats campaniens pour solliciter Constance en sa faveur.

Les lettres de Libère n'obtinrent pas tout d'abord l'effet désiré. Lorsqu'elles furent écrites en 357, elles ne témoignaient déjà plus d'une soumission suffisante, puisque les évêques ariens enseignaient une doctrine beaucoup plus radicale que celle de 351. Et surtout, Constance était embarrassé de la situation qu'il avait contribué à créer à Rome ; il se demandait ce qu'il fallait faire de Félix, au cas où Libère serait autorisé à reprendre possession de son siège, et ne savait comment résoudre le problème. En mai 357, étant venu à Rome, il avait d'ailleurs pu se convaincre de l'attachement qu'éprouvaient pour leur évêque les fidèles de la vieille capitale : les matrones avaient sollicité de lui une audience afin de lui demander le rappel de Libère ; au cirque, il avait entendu les manifestations du peuple¹. Faute de mieux, Libère fut autorisé à quitter Bérée et à venir à Sirmium.

RÉSISTANCES À L'ANOMÉISME Une sorte de revanche l'y attendait. La formule anoméenne de 357 avait été en général assez mal accueillie du monde chrétien. Elle était trop manifestement hérétique et contredisait trop ouvertement les sentiments communs pour trouver, dans la masse de l'épiscopat et du peuple fidèle, des échos favorables. L'Occident, malgré la défaillance des évêques à Arles et à Milan, était profondément orthodoxe : lorsque la déclaration de Sirmium y arriva, elle provoqua une sorte de stupeur ; l'évêque d'Agén, Foebade, en publia une critique très vive, sous la forme d'un petit traité qui s'inspire beaucoup de Tertullien et doit une partie de sa vigueur à cet emploi de l'argument de tradition². Ses collègues de Gaule s'entendirent avec lui pour répudier la formule hérétique et saint Hilaire fut informé, dans son lointain exil, de cette manifestation unanime³. L'Afrique aussi protesta par écrit⁴.

crire : ce sont pour une bonne part des évêques orientaux, alors que le synode de 357 n'en comprenait que d'Occident, et parmi eux figure Théodore d'Héraclée qui était mort avant 357. Cf. THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, XIII ; J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 277, n. 4.

(1) THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, XIV.

(2) Cf. A. DURENGUES, *Le traité de saint Phébade contre les Ariens*, Agén, 1927.

(3) Cf. saint HILAIRE, *De synod.*, I. Sauf la région du Rhône, Viennoise et Narbonnaise, l'épiscopat gaulois tout entier était resté fidèle à l'orthodoxie.

(4) Saint HILAIRE, *Advers. Constant.*, XXVI. Cette protestation fut provoquée par Basile d'Ancyre. Cf. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XXIV.

Chose plus extraordinaire encore et plus inattendue, l'Orient lui-même, qui jusqu'alors s'était montré si docile à suivre les directives de la politique impériale, n'accepta pas sans murmure la déclaration de Sirmium. Les circonstances pourtant y semblaient propices aux entreprises de l'arianisme. A Antioche, le vieil évêque Léonce venait de mourir, et il avait été incontinent remplacé par l'évêque de Germanicie, Eudoxe, qui avait été installé sans avoir été élu par les évêques de la province, sur l'ordre de l'empereur et grâce à l'appui des eunuques du palais impérial¹. Eudoxe, après avoir professé des opinions assez modérées, était devenu un fervent anoméen ; à peine fut-il monté sur le siège d'Antioche qu'il envoya son adhésion au formulaire de Sirmium et qu'il s'occupa d'obtenir par tous les moyens celle des évêques qui appartenaient à sa juridiction ; en même temps, il s'entoura de conseillers ou de disciples choisis, parmi lesquels Aèce et Eunome : celui-ci allait devenir un des grands théologiens du parti. Ce zèle, qui paraissait devoir faciliter la propagande arienne, lui fut en réalité funeste.

Les modérés d'Orient n'avaient jamais été des Ariens à proprement parler : ils avaient assez témoigné au concile de la Dédicace en 341 qu'ils refusaient de joindre leur cause à celle d'Arius et que leur foi était somme toute plus orthodoxe que certaines de leurs expressions. La première formule de Sirmium, celle de 351, à laquelle beaucoup d'entre eux s'étaient ralliés, n'était pas elle-même hérétique, à la condition d'être correctement interprétée. Lorsqu'ils apprirent qu'un nouveau formulaire avait été rédigé, dans lequel étaient expressément niées la divinité du Fils et sa ressemblance avec le Père, lorsqu'ils apprirent surtout qu'Eudoxe d'Antioche recueillait des signatures en faveur de l'hérésie, ils ressentirent une émotion profonde.

Georges de Laodicée, qui d'ailleurs avait naguère
CONCILE D'ANCYRE brigué vainement le siège d'Antioche, se fit le porte-parole de leurs inquiétudes. Il adressa à ses collègues Macédonius de Constantinople, Basile d'Ancyre, Cécropius de Nicomédie, Eugène de Nicée, une lettre angoissée, dans laquelle il leur demandait de venir en toute hâte au secours de l'église d'Antioche et d'intervenir auprès d'Eudoxe pour qu'il éloignât de lui Eunome et sa bande².

Basile d'Ancyre était de longue date l'ennemi d'Aèce et de ses raisonnements captieux : il réunit un concile dans sa ville épiscopale, à l'occasion d'une dédicace, un peu avant les fêtes de Pâques 358, et rédigea,

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xii. En tout ce qui suit, le récit de Sozomène, qui dépend de Sabinos, est particulièrement documenté et présente une autorité considérable. Cf. sur Eudoxe : TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 422 et suiv. PHILOSTORGE (*Hist. eccl.*, IV, iv) nous renseigne sur les origines d'Eudoxe.

(2) La lettre de Georges de Laodicée nous a été conservée par SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xiii.

au nom des évêques assemblés, une longue lettre qu'il fit aussitôt tenir à tous ses collègues de la chrétienté¹. Un peu plus tard, semble-t-il, cette lettre fut complétée par un second document, écrit au nom de Basile et de Georges². Ces deux textes sont extrêmement importants pour l'histoire de la théologie ; ils marquent d'autre part un moment décisif dans la suite des controverses ariennes. Jusqu'à cette date, les Orientaux avaient été en quelque sorte hypnotisés par la crainte de Marcel d'Ancyre et du sabellianisme, et ils avaient multiplié les anathèmes contre cette erreur. Basile et ses collègues semblent découvrir qu'il existe un autre péril pour la foi, celui de l'anoméisme qui aboutit à ravalier le Fils de Dieu au rang des créatures. Leurs lettres déclarent, non sans quelques obscurités et quelques réticences, que l'idée seule de paternité emporte la ressemblance en substance du Fils avec le Père, que le Verbe est Fils au sens naturel du mot, qu'il est vraiment engendré et par conséquent n'est pas créé ; que la notion même de Fils se ramène dans ce qu'elle a de plus essentiel à la complète similitude avec le Père, que le Fils est donc semblable au Père selon la substance et selon la divinité. Elles condamnent longuement l'anoméisme ; et si elles repoussent également le consubstantiel, en rappelant que ce mot a été rejeté naguère par le concile qui a condamné Paul de Samosate, elles montrent bien qu'elles ne l'entendent pas au sens du concile de Nicée, mais qu'elles l'interprètent en un sens sabellien. Malgré ses confusions, la doctrine du concile d'Ancyre indique un rapprochement sensible des Orientaux modérés vers l'orthodoxie. Le terme auquel se rallient Basile et ses amis, comme le plus capable de traduire la vérité, est celui d'*homoiousios*, c'est-à-dire semblable en substance, d'où le nom d'homoiousianisme donné à leur enseignement.

REVIREMENT DE CONSTANCE La synodale d'Ancyre fut, sans tarder, portée à la cour de Sirmium par Basile et deux de ses collègues, Eustathe de Sébaste et Eleusius de Cyzique³. Il faut avouer qu'ici la suite des événements s'explique assez mal, mais elle n'en est pas moins assurée. L'empereur Constance, qui jusqu'alors avait favorisé les anoméens, approuvé la formule arienne de 357, installé Eudoxe à Antioche, fut complètement retourné par Basile et ses parti-

(1) Saint ÉPIPHANE (*Haeres.*, LXXIII, 2-11) cite le texte de la synodique d'Ancyre d'après l'exemplaire adressé aux évêques de Phénicie.

(2) Ce second document peut avoir été expédié au cours de l'été de 358. Il est cité intégralement par ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXXIII, 12-22. Il avait été précédé d'une lettre écrite par Basile et ses partisans à Ursace et à Valens relativement au sens des mots *ὁμοούσιος* et *ὁμοιούσιος* ; la lettre est perdue, nous en connaissons assez exactement le contenu par l'analyse qu'en donnent saint Athanase, *De synod.*, xli et suiv., et surtout saint HILAIRE, *De synod.*, LXXXI. Cf. J. GUMMERUS, *Die homoiousianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, p. 94 et suiv. ; G. RASNEUR, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, 1903, p. 204 et suiv.

(3) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XIII.

sans. Le témoignage le plus net de ce revirement est une lettre qu'il adressa aussitôt aux Antiochiens¹ pour leur faire savoir que ce n'était pas lui qui leur avait envoyé Eudoxe : qu'ils se défient donc de ces ambitieux dont le zèle consiste à changer d'évêchés pour augmenter leurs revenus, aussi bien que des sophistes qui tiennent boutique d'impiété et ne cherchent qu'à tromper les foules ; qu'ils se souviennent des discours que l'empereur leur a tenus sur la foi et où il montrait que le Sauveur est le Fils de Dieu et qu'il est semblable au Père selon la substance. Quant aux hérétiques, il suffit provisoirement de les écarter de la communion ; Constance ne veut pas encore annoncer ce qu'ils encourront dans quelque temps, s'ils ne se guérissent pas de leur rage.

NOUVEAU CONCILE A SIRMIIUM

Restait à définir la nouvelle orthodoxie impériale. Un concile fut, sans tarder, assemblé à Sirmium (358). Avec les inévitables Illyriens, Germinius, Ursace et Valens à qui ne coûtait pas une palinodie de plus et qui étaient toujours disposés à se ranger à l'avis de Constance, il comprenait quatre évêques d'Afrique, alors présents à la cour, Athanase, Alexandre, Sévère et Sévérien, et quelques Orientaux groupés autour de Basile². Les évêques ne jugèrent pas à propos de rédiger une formule qui leur fût propre ; ils se contentèrent de juxtaposer les articles définis contre Paul de Samosate et Photin de Sirmium, c'est-à-dire le symbole de 351 et le symbole du concile de la Dédicace en 341³. Ils n'eurent pas de peine à se rendre compte de l'autorité que prendrait ce formulaire, s'il était également souscrit par le pape. Libère, on s'en souvient, était justement à Sirmium : il fut invité à apposer sa signature au bas du document ; celui-ci était, dans son fond, orthodoxe ; Libère le signa⁴.

Sozomène ajoute que Constance pressa vivement le pape de confesser que le Fils n'était pas consubstantiel au Père et que Basile d'Ancyre joignit ses instances à celles du prince pour obtenir de lui la condamnation du terme litigieux. On a mis en doute la valeur de cette information⁵ qui paraît en effet difficile à admettre. Il est par contre assuré que Libère, non content de signer la troisième formule de Sirmium — c'est le nom

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XIV.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XV.

(3) Le symbole de la Dédicace dont il est fait ici mention est la seconde des formules d'Antioche, et non pas la quatrième, comme le prétend encore BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 489. Cf. H. M. GWATKIN, *Studies of arianism*, 2^e éd., p. 166, n. 3. C'est déjà à la seconde formule d'Antioche que se réfère la synodale d'Ancyre. ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXXIII, 2 ; cf. *supra*, p. 156.

(4) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XV.

(5) P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 488. Il faut remarquer cependant que le dix-neuvième anathématisme d'Ancyre condamnait expressément le terme *ὁμοούσιος*, auquel il attribuait une signification sabellienne, en en faisant le synonyme de *ταυτοούσιος*. Dans le *De synodis*, XII-XXV, saint Hilaire ne commente que douze des dix-neuf anathématismes d'Ancyre : il est possible que les sept autres aient été abandonnés par Basile au moment où il cherchait à obtenir l'appui de Libère. La question reste obscure.

sous lequel on connaît le texte dont nous venons de parler — remit à Basile un formulaire où il déclarait excommuniés tous ceux qui ne croyaient pas que le Fils est semblable au Père en substance et en toutes choses. Cette déclaration n'était pas inutile, car les anoméens d'Antioche faisaient justement courir le bruit que Libère rejetait le consubstantiel et professait leur propre doctrine¹ : il importait grandement de rétablir l'exacte vérité.

RETOUR DE LIBÈRE A ROME Ce fut dans ces conditions que Constance se décida à renvoyer Libère à Rome. Les évêques présents à Sirmium écrivirent à Félix et au clergé de la capitale pour annoncer le prochain retour de Libère et pour faire savoir que désormais la chrétienté romaine serait gouvernée par deux évêques, l'ancien et le nouveau. L'empereur de son côté adressa une lettre aux Romains pour leur communiquer la même décision². Mais ceux-ci trouvèrent inacceptable l'étrange combinaison envisagée par Constance. Quand la lettre impériale arriva à Rome, elle y fut tournée en dérision. C'est bien, disait-on ; il y a deux factions au cirque : chacune a déjà sa couleur, chacune aura aussi son évêque. Puis les plaisanteries firent place à la colère : Un Dieu, criait-on, un Christ, un évêque ! Le retour de Libère mit le comble à l'exaltation de la foule : on se pressa au devant de lui ; on lui fit un accueil enthousiaste³. Félix, en présence de l'émeute, ne tenta pas de résister : il sortit de Rome. Quelque temps plus tard, il est vrai, il essaya, à l'aide d'une partie de son clergé, de reconquérir la basilique transtévérine de Jules ; la tentative échoua et désormais Félix vécut dans le repos jusqu'au jour où Dieu le rappela à Lui (22 novembre 365)⁴.

LE « DE SYNODIS » DE SAINT HILAIRE L'attitude de Libère reçut de la part des orthodoxes un accueil favorable. Saint Hilaire et saint Athanase, les deux grands exilés, les porte-parole les plus autorisés de l'Occident et de l'Orient, applaudirent l'un et l'autre à sa tentative de rapprochement avec Basile d'Ancyre et son groupe. Sans doute, le mot de Nicée, le consubstantiel, ne figurait pas dans les textes signés par le pape ; mais peu importait, puisque la foi était sauve. Ne pouvait-on renoncer momentanément à ce terme pour conserver la doctrine elle-même ? A la fin de 358 ou au début de 359, Hilaire expliqua sa position dans un ouvrage, le *De synodis*, qu'il adressa à ses collègues de Gaule et de Bretagne. Il y réserve toute sa sévérité pour la formule anoméenne de 357 ; il juge par contre avec

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xv.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xv.

(3) THÉODORET, *Hist. eccl.*, II, xiv.

(4) *Gesta inter Felicem et Liberium*, dans *Collectio Avellana*, I. Cf. *infra*, p. 232.

indulgence la formule du concile d'Ancyre, dont il ne cite que douze anathématismes sur dix-neuf¹. Il rappelle aux évêques d'Occident que le terme *homoousios* lui-même n'est pas exempt de toute ambiguïté, et que, s'il a été jadis rejeté à Antioche par les Pères qui ont condamné Paul de Samosate, c'est qu'il a besoin d'être éclairci. Puis, se tournant vers les Orientaux, il montre qu'au fond les deux expressions *homoousios* et *homoiousios* ont le même sens, pourvu qu'on les entende bien, qu'elles expriment la même vérité, à savoir la parfaite divinité du Fils ; il les supplie en conséquence de ne pas rejeter l'*homoousios* qui a été canonisé par le grand concile de Nicée et, puisqu'ils ne sont pas ariens, de ne pas avoir l'apparence de l'être. Comme le dit Tillemont, Hilaire « excuse tout ce qui se peut excuser. Il donne un bon sens à tout ce qui en peut recevoir. Il justifie tout ce qui n'est pas absolument mauvais, tant pour ne pas aigrir les Orientaux, et les pouvoir porter d'un état qui lui semblait tolérable mais dangereux à un autre qui fût entièrement parfait, que pour empêcher les évêques de France de rompre sans nécessité avec des personnes qui pouvaient servir la vérité »².

LE « DE SYNODIS » DE SAINT ATHANASE Un peu plus tard, saint Athanase rédigea de son côté un livre tout semblable en faveur de la conciliation³. Le *De synodis* de l'évêque d'Alexandrie étudie les différentes formules de foi qu'ont proposées les Orientaux depuis le concile de 341 ; et, arrivé au texte de 358, il l'apprécie avec une bienveillance marquée : « Ceux, écrit-il, qui acceptent tout ce qui a été décidé à Nicée, tout en conservant des scrupules sur l'*homoousios*, ne doivent pas être traités en ennemis. Je ne les attaque pas comme des ariomanes ni comme des adversaires des Pères ; je discute avec eux comme un frère avec des frères qui pensent comme nous et ne diffèrent que sur un mot... De leur nombre est Basile d'Ancyre qui a écrit sur la foi »⁴.

On ne saurait trop apprécier la magnanimité intelligente du geste accompli par l'évêque d'Alexandrie. Encore exilé pour son attachement à la foi de Nicée, celui-ci comprend toutes les exigences d'une situation nouvelle ; il voit la véritable portée des formules employées par les amis de Basile et le sens de leur attitude conciliante. Sans hésiter, il prend la main qui lui est tendue et accepte d'oublier toutes les injures personnelles qu'il a reçues. On était en droit d'attendre beaucoup d'une telle générosité.

(1) Saint Hilaire paraît bien d'ailleurs citer un texte officiel, qu'il n'a pas écourté lui-même dans un but apologétique.

(2) TILLEMONT, *Mémoires*, t. VII, p. 445.

(3) Le *De synodis* de saint Athanase doit avoir été écrit vers la fin de 359.

(4) SAINT ATHANASE, *De synod.*, xli.

PERSÉCUTION DES ANOMÉENS Tandis qu'Hilaire et Athanase faisaient ainsi l'éloge de la conciliation et de la paix, Basile d'Ancyre profitait de la faveur impériale pour partir en guerre contre les anoméens. A son instigation, Aèce fut exilé à Pépuze ; Théophile, le grand thaumaturge de la secte, à Héraclée du Pont ; Eunome, arrêté à Ancyre, fut interné à Midæon, en Phrygie ; Eudoxe dut se retirer en Arménie¹. Pendant quelques mois, la terreur régna en Orient au bénéfice de la nouvelle orthodoxie homéousienne : Philostorge parla de soixante-dix sentences d'exil rendues alors contre des évêques ariens².

§ 4. — Les conciles de Rimini et de Séleucie.

VERS UN CONCILE GÉNÉRAL Pour rendre son triomphe plus complet et plus définitif, Basile pensa à le faire sanctionner par un concile universel. On parla d'abord de réunir celui-ci à Nicée ; mais le souvenir de l'assemblée de 325 avait quelque chose de trop écrasant. Nicomédie fut ensuite proposée : Basile d'Ancyre voulait y faire convoquer, de tout l'Empire, les évêques les plus intelligents et les plus éminents par la parole, de façon à grouper une représentation complète de l'épiscopat : le 24 août 358, cette ville fut ruinée par un tremblement de terre³. Les choses traînèrent alors en longueur : après avoir convoqué à Nicée tous les évêques du monde romain, en n'excusant que ceux à qui leurs infirmités interdiraient le voyage, Constance revint sur sa décision et chargea Basile d'écrire de nouvelles lettres pour prier les évêques de désigner eux-mêmes le lieu de l'assemblée. Ces démarches prirent du temps, et les anoméens profitèrent de tant d'atermoiements pour perdre Basile et son groupe dans l'esprit de l'empereur⁴.

La chose n'était pas difficile. Constance, tout infatué qu'il fût de son autorité, subissait toutes sortes d'influences contraires : quand l'évêque d'Ancyre fut rentré dans son lointain diocèse, on n'eut aucune peine à le convaincre que c'était un esprit brouillon, un emporté, un tyran. De fait, Basile, pendant les quelques mois où il avait pu exercer son influence, s'était attiré bien des ennemis par ses procédés drastiques. On fit venir à Sirmium, pour achever de retourner les idées de l'empereur, deux vétérans de la controverse arienne, deux des Pères de Nicée, Narcisse de Néronias en Cilicie et Patrophile de Scythopolis en Palestine. Ceux-ci firent décider qu'au lieu d'un concile on en réunirait deux, l'un pour l'Orient, l'autre pour l'Occident. La mesure pouvait paraître sage : la différence des langues, les frais considérables que ne manquerait pas d'entraîner le

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xvi.

(2) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, IV, viii-ix.

(3) SAINT JÉRÔME, *Chronicon*, a. 358.

(4) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xvi.

Histoire de l'Église, T. III.

transport en Orient de tous les évêques occidentaux servaient de prétexte pour la justifier. Elle était surtout habile : les ariens espéraient bien avoir encore une majorité en Orient ; et ils savaient, par l'expérience des années précédentes, que les Occidentaux, mal accoutumés aux complexes nuances du langage théologique, finissaient toujours par signer toutes les formules. Après quoi, on n'eut pas grand mal à fixer le siège des deux assemblées : on choisit, pour l'Occident, la ville de Rimini, en Italie, sur la côte italienne de l'Adriatique ; pour l'Orient, la ville de Séleucie d'Isaurie, près du littoral cilicien ¹.

LE « CREDO DATÉ » On crut bon également, afin de faciliter la besogne des évêques, de préparer en petit comité une formule de foi, qui devrait être soumise à leur approbation. Marc d'Aréthuse, qui était alors à Sirmium, fut chargé de préparer cette pièce qui débute ainsi :

La foi catholique a été exposée en présence de notre maître, le très pieux et triomphant empereur Constance Auguste, éternel, vénérable, sous le consulat de Fl. Eusèbe et Fl. Hypatius clarissimes, le onze des calendes de juin (22 mai 359) ².

Un tel préambule, qui semblait assigner une date fixe à la promulgation de la vraie foi et la faire dépendre des magistrats civils, n'annonçait rien de bon ³. De fait, le *Credo* daté — on ne tarda pas à le désigner ainsi par ironie — est l'expression de l'homéisme le plus vague et le plus inconsistant, c'est-à-dire de la doctrine selon laquelle le Fils est simplement semblable (*ὁμοιος*) au Père :

Nous croyons en un seul et unique vrai Dieu... et en un seul Fils unique de Dieu, qui, avant tous les siècles, avant toute puissance, avant tout temps concevable, avant toute substance imaginable, a été engendré de Dieu, sans passion... semblable au Père qui l'a engendré, selon les Écritures. Quant au terme d'ousie, que les Pères ont employé avec simplicité, mais qui, inconnu des fidèles, leur cause du scandale, comme il n'est pas dans les Écritures, il a paru bon de le supprimer et d'éviter à l'avenir toute mention d'ousie à propos de Dieu, les Écritures ne parlant jamais d'ousie à propos du Père et du Fils. Mais nous disons que le Fils est semblable au Père en toutes choses, ainsi que les saintes Écritures le disent et l'enseignent ⁴.

Cette formule, dont les termes sont habilement balancés, était destinée à plaire à tout le monde. Les orthodoxes y trouvaient l'affirmation de

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xvi. Cf. ATHANASE, *De synod.*, I et VII ; PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, IV, xvi.

(2) Le texte original de ce symbole avait probablement été rédigé en latin ; ce texte latin n'existe plus. Le texte grec en est conservé par ATHANASE, *De synod.*, VIII, et SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xxxiv. Saint ÉPIPHANE nous a transmis les souscriptions (*Haeres.*, LXXIII, 22). D'autre part, une lettre de Germinius de Sirmium, que nous a conservée saint HILAIRE (*Fragm. histor.*, XV, III), donne le protocole qui précède la formule de foi proprement dite. Rappelons que ce symbole est le premier qui exprime officiellement la descente du Christ aux enfers.

(3) Cf. saint ATHANASE, *De synod.*, III.

(4) Saint ATHANASE, *De synod.*, VIII ; HAHN, *op. cit.*, § 163, p. 204-205.

la génération éternelle du Fils de Dieu ; les Ariens y voyaient condamné le consubstantiel ; l'emploi du mot semblable était légitimé par son origine scripturaire ; et le bien de la paix couvrait en apparence toutes ces subtilités. Comme il arrive souvent en pareil cas, personne ne se trouva satisfait ; et on le vit bien lorsque les évêques présents à Sirmium furent invités à signer. Valens de Mursa ne voulait pas dire que le Fils est semblable au Père en toutes choses, et il tenta d'escamoter les mots : en toutes choses : Constance dut l'obliger à les réintroduire dans le texte qu'il avait souscrit. Par contre, les termes qui semblaient trop expressifs à Valens ne l'étaient pas assez au gré de Basile d'Ancyre ; et comme il ne lui était pas permis d'employer le mot *homoiousios*, auquel il tenait, il accumula les synonymes destinés à mettre sa croyance en relief, écrivant que le Fils est semblable au Père en hypostase, en subsistance, en existence. Il signa cependant : c'était tout ce qu'on exigeait de lui¹.

En même temps qu'on préparait le symbole, on régla à Sirmium diverses questions de procédure relatives à la tenue des conciles². Il fut ainsi décidé que, lorsque les assemblées épiscopales auraient achevé l'examen de la formule, elles désigneraient chacune dix de leurs membres qui seraient chargés d'apporter à l'empereur les résultats de leurs travaux et de rédiger les accords définitifs. On décida également de laisser l'examen des cas particuliers et des questions personnelles à la sagesse de chacun des synodes. Les Orientaux s'occuperaient des querelles orientales, les Occidentaux des querelles occidentales.

CONCILE DE RIMINI Le concile de Rimini s'ouvrit le premier, au début de l'été 359³ ; il comptait plus de quatre cents évêques, venus de toutes les provinces occidentales. La plupart d'entre eux avaient accepté de se déplacer aux frais du trésor ; seuls quelques évêques d'Aquitaine, de Gaule et de Bretagne avaient préféré payer eux-mêmes leur voyage⁴. L'Église de Rome, chose étrange, n'était pas représentée : on sait qu'elle avait alors deux chefs reconnus par Constance ; sans doute l'empereur n'avait-il pas voulu choisir entre les deux et avait-il préféré une complète abstention. Dès le premier jour, il fut visible

(1) SAINT ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXXIII, 22. Saint Épiphané, qui utilise ici un document homéousien, est particulièrement renseigné sur ces incidents de la controverse.

(2) Ces détails nous sont connus par une lettre de Constance aux évêques du concile de Rimini, lettre datée du 27 mai 359 et conservée par saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, VII, 1-2. Cf. A. L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1910, p. 80.

(3) L'histoire du concile de Rimini est surtout connue par SULPICE SÉVÈRE, *Chronic.*, II, XLII-XLIV. Voir également saint JÉRÔME, *Advers. Lucifer.*, XVII-XVIII. Plusieurs documents sont conservés par saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, VII-IX ; ce sont la définition des évêques orthodoxes (VII, 3), la condamnation des hérétiques (VII, 4), la lettre du concile de Rimini à l'empereur Constance et les actes de Niké (VIII, 1-6) ; la lettre des évêques ariens qui assistèrent au synode à l'empereur Constance (IX). Saint Athanase, au moment où il rédigea le *De synodis*, à l'automne de 359, ne connaissait encore que les premières phases du concile de Rimini : son témoignage nous jette ainsi *in medias res*.

(4) SULPICE SÉVÈRE, *Chronic.*, II, XLII.

transport en Orient de tous les évêques occidentaux servaient de prétexte pour la justifier. Elle était surtout habile : les ariens espéraient bien avoir encore une majorité en Orient ; et ils savaient, par l'expérience des années précédentes, que les Occidentaux, mal accoutumés aux complexes nuances du langage théologique, finissaient toujours par signer toutes les formules. Après quoi, on n'eut pas grand mal à fixer le siège des deux assemblées : on choisit, pour l'Occident, la ville de Rimini, en Italie, sur la côte italienne de l'Adriatique ; pour l'Orient, la ville de Séleucie d'Isaurie, près du littoral cilicien ¹.

LE « CREDO DATÉ » On crut bon également, afin de faciliter la besogne des évêques, de préparer en petit comité une formule de foi, qui devrait être soumise à leur approbation. Marc d'Aréthuse, qui était alors à Sirmium, fut chargé de préparer cette pièce qui débute ainsi :

La foi catholique a été exposée en présence de notre maître, le très pieux et triomphant empereur Constance Auguste, éternel, vénérable, sous le consulat de Fl. Eusèbe et Fl. Hypatius clarissimes, le onze des calendes de juin (22 mai 359) ².

Un tel préambule, qui semblait assigner une date fixe à la promulgation de la vraie foi et la faire dépendre des magistrats civils, n'annonçait rien de bon ³. De fait, le *Credo* daté — on ne tarda pas à le désigner ainsi par ironie — est l'expression de l'homéisme le plus vague et le plus inconsistant, c'est-à-dire de la doctrine selon laquelle le Fils est simplement semblable (*ὁμοιος*) au Père :

Nous croyons en un seul et unique vrai Dieu... et en un seul Fils unique de Dieu, qui, avant tous les siècles, avant toute puissance, avant tout temps concevable, avant toute substance imaginable, a été engendré de Dieu, sans passion... semblable au Père qui l'a engendré, selon les Écritures. Quant au terme d'ousie, que les Pères ont employé avec simplicité, mais qui, inconnu des fidèles, leur cause du scandale, comme il n'est pas dans les Écritures, il a paru bon de le supprimer et d'éviter à l'avenir toute mention d'ousie à propos de Dieu, les Écritures ne parlant jamais d'ousie à propos du Père et du Fils. Mais nous disons que le Fils est semblable au Père en toutes choses, ainsi que les saintes Écritures le disent et l'enseignent ⁴.

Cette formule, dont les termes sont habilement balancés, était destinée à plaire à tout le monde. Les orthodoxes y trouvaient l'affirmation de

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xvi. Cf. ATHANASE, *De synod.*, I et VII ; PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, IV, xvi.

(2) Le texte original de ce symbole avait probablement été rédigé en latin ; ce texte latin n'existe plus. Le texte grec en est conservé par ATHANASE, *De synod.*, VIII, et SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xxxiv. Saint ÉPIPHANE nous a transmis les souscriptions (*Haeres.*, LXXIII, 22). D'autre part, une lettre de Germinius de Sirmium, que nous a conservée saint HILAIRE (*Fragm. histor.*, XV, III), donne le protocole qui précède la formule de foi proprement dite. Rappelons que ce symbole est le premier qui exprime officiellement la descente du Christ aux enfers.

(3) Cf. saint ATHANASE, *De synod.*, III.

(4) Saint ATHANASE, *De synod.*, VIII ; HAHN, *op. cit.*, § 163, p. 204-205.

la génération éternelle du Fils de Dieu ; les Ariens y voyaient condamné le consubstantiel ; l'emploi du mot semblable était légitimé par son origine scripturaire ; et le bien de la paix couvrait en apparence toutes ces subtilités. Comme il arrive souvent en pareil cas, personne ne se trouva satisfait ; et on le vit bien lorsque les évêques présents à Sirmium furent invités à signer. Valens de Mursa ne voulait pas dire que le Fils est semblable au Père en toutes choses, et il tenta d'escamoter les mots : en toutes choses : Constance dut l'obliger à les réintroduire dans le texte qu'il avait souscrit. Par contre, les termes qui semblaient trop expressifs à Valens ne l'étaient pas assez au gré de Basile d'Ancyre ; et comme il ne lui était pas permis d'employer le mot *homoiousios*, auquel il tenait, il accumula les synonymes destinés à mettre sa croyance en relief, écrivant que le Fils est semblable au Père en hypostase, en subsistance, en existence. Il signa cependant : c'était tout ce qu'on exigeait de lui¹.

En même temps qu'on préparait le symbole, on régla à Sirmium diverses questions de procédure relatives à la tenue des conciles². Il fut ainsi décidé que, lorsque les assemblées épiscopales auraient achevé l'examen de la formule, elles désigneraient chacune dix de leurs membres qui seraient chargés d'apporter à l'empereur les résultats de leurs travaux et de rédiger les accords définitifs. On décida également de laisser l'examen des cas particuliers et des questions personnelles à la sagesse de chacun des synodes. Les Orientaux s'occuperaient des querelles orientales, les Occidentaux des querelles occidentales.

CONCILE DE RIMINI Le concile de Rimini s'ouvrit le premier, au début de l'été 359³ ; il comptait plus de quatre cents évêques, venus de toutes les provinces occidentales. La plupart d'entre eux avaient accepté de se déplacer aux frais du trésor ; seuls quelques évêques d'Aquitaine, de Gaule et de Bretagne avaient préféré payer eux-mêmes leur voyage⁴. L'Église de Rome, chose étrange, n'était pas représentée : on sait qu'elle avait alors deux chefs reconnus par Constance ; sans doute l'empereur n'avait-il pas voulu choisir entre les deux et avait-il préféré une complète abstention. Dès le premier jour, il fut visible

(1) Saint ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXXIII, 22. Saint Épiphané, qui utilise ici un document homéousien, est particulièrement renseigné sur ces incidents de la controverse.

(2) Ces détails nous sont connus par une lettre de Constance aux évêques du concile de Rimini, lettre datée du 27 mai 359 et conservée par saint HILAIRE, *Pragm. histor.*, VII, 1-2. Cf. A. L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1910, p. 80.

(3) L'histoire du concile de Rimini est surtout connue par SULPICE SÈVÈRE, *Chronic.*, II, XLV. Voir également saint JÉRÔME, *Advers. Lucifer.*, XVII-XVIII. Plusieurs documents sont conservés par saint HILAIRE, *Pragm. histor.*, VII-IX ; ce sont la définition des évêques orthodoxes (VII, 3), la condamnation des hérétiques (VII, 4), la lettre du concile de Rimini à l'empereur Constance et les actes de Niké (VIII, 1-6) ; la lettre des évêques ariens qui assistèrent au synode à l'empereur Constance (IX). Saint Athanase, au moment où il rédigea le *De synodis*, à l'automne de 359, ne connaissait encore que les premières phases du concile de Rimini : son témoignage nous jette ainsi *in medias res*.

(4) SULPICE SÈVÈRE, *Chronic.*, II, XLI.

que la grande majorité de l'assemblée était franchement orthodoxe ; les réfractaires, quatre-vingts évêques environ, se groupèrent autour d'Ursace, de Valens, de Germinius, d'Auxence de Milan, d'Épictète de Centumcellae, de Saturnin d'Arles, et firent bande à part. Lorsqu'ils essayèrent de présenter à leurs collègues la fameuse formule de Sirmium et la lettre de Constance qui ordonnait de la signer, ils furent mal reçus : les orthodoxes proclamèrent le dogme de Nicée et excommunièrent Ursace, Valens, Germinius et un autre évêque illyrien, Gaius, dans la séance du 21 juillet¹, puis ils décidèrent d'envoyer à l'empereur une délégation, chargée de lui exprimer leurs sentiments². Les opposants en firent autant de leur côté³. Les deux groupes de députés rejoignirent Constance auprès de Constantinople, alors que les affaires de Perse le rappelaient vers l'Orient. Naturellement, l'empereur fit bon accueil aux délégués ariens ; il refusa par contre de recevoir les orthodoxes qui avaient à leur tête Restitut, évêque de Carthage, un brave homme, fort inférieur malheureusement aux circonstances, et il leur ordonna d'attendre à Andrinople d'abord, puis à Nikè, en Thrace, le développement des événements⁴.

Ce fut là que les Ariens vinrent les retrouver et les endoctriner. Ils firent tant et si bien par leurs explications, par leurs promesses, par leurs mensonges même⁵, que Restitut et ses compagnons ne tardèrent pas à céder : non seulement ceux-ci acceptèrent d'entrer en rapports de communion avec la députation arienne qui comprenait les quatre évêques déposés, mais encore, contrairement à leur mandat, ils souscrivirent la formule de Sirmium que leur présentaient Ursace et Valens, après en avoir supprimé les mots *en toutes choses*, destinés à préciser la nature de la ressemblance entre le Père et le Fils⁶. Un protocole, daté du 10 octobre 359, consacra cette capitulation⁷.

(1) Saint ATHANASE (*De synod.*, ix) ajoute ici les noms d'Auxence de Milan et de Démophile de Bérée.

(2) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, viii, 1-3.

(3) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, viii, 4.

(4) Saint ATHANASE (*De synod.*, lv) nous a conservé la lettre adressée par Constance au concile de Rimini pour l'avertir que ses délégués avaient reçu l'ordre d'attendre son retour et que le concile lui-même ne devait pas se séparer avant d'avoir la permission impériale. Il cite également la réponse du concile ; les Pères de Rimini se plaignent d'être retenus si longtemps loin de leurs églises et demandent qu'on les y renvoie avant l'hiver.

(5) On assura aux légats, contrairement à la vérité, que le concile de Séleucie avait à l'unanimité proscrit le terme d'*ousie* ; nous apprenons cette fraude par la lettre des évêques de Gaule aux Orientaux ; *apud* saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, xi, 4. Cf. A. L. FÉDER, *op. cit.*, p. 52.

(6) La formule de Nikè est connue par THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, xxi. Elle interdit de penser et d'enseigner qu'il n'y a qu'une seule hypostase du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Cette formule, qui se contente d'affirmer la similitude du Père et du Fils, marque un recul par rapport à celle de Sirmium.

(7) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, viii, 5. Le protocole de Nikè nomme quatorze légats. L'empereur, nous l'avons vu, avait fixé à dix le nombre des députés à envoyer à la cour ; mais dans la lettre au concile, *apud* saint ATHANASE, *De synod.*, lv, il parle de vingt légats. Cf. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xviii. Il est vraisemblable que l'on commença par envoyer dix légats et que ce nombre s'accrut par la suite.

Restait à faire accepter la faiblesse de leurs délégués par les évêques qui attendaient leur retour à Rimini. On n'y eut pas grand mal. Les prélats s'ennuyaient fort dans cette petite ville italienne. Le préfet du prétoire Taurus, chargé de veiller sur leur sécurité, ne cessait pas de leur recommander la soumission aux désirs ou aux ordres de l'empereur. Au reste, ces ordres étaient formels : ils exigeaient la signature de tous les membres du concile au symbole de Valens, faute de quoi personne ne pourrait quitter Rimini. Au bout de peu de temps, la grande majorité des évêques avait signé et même accepté d'adresser à Constance une lettre de remerciements pour le soin avec lequel il veillait à la pureté de la foi ¹.

Une quinzaine d'irréductibles nicéens continuaient cependant à tenir bon, groupés autour de Foebade d'Agén et de Servais de Tongres. Ursace et Valens, qui n'étaient jamais à court d'expédients, leur proposèrent alors de souscrire le symbole de Sirmium, en y ajoutant, s'ils le désiraient, des explications de nature à rassurer leur conscience. Foebade et Servais tombèrent dans le piège : ils anathématisèrent Arius et sa doctrine, déclarèrent que le Fils est non seulement semblable au Père, mais éternel comme lui, ajoutèrent même que le Fils n'est pas une créature, sans prendre garde que Valens pouvait changer du tout au tout le sens de cette addition en la précisant par les mots *comme les autres* ². Après quoi ils signèrent la formule et leurs compagnons de résistance les imitèrent : c'était tout ce que demandait l'empereur. Il n'y eut plus, pour terminer le concile, qu'à nommer une nouvelle délégation, chargée de porter à Constance les documents de l'universelle défaillance : Ursace, Valens et Gaius en furent l'âme.

Pendant que ces choses se passaient en Occident, le concile de Séleucie se réunissait de son côté le 27 septembre 359 : il comptait environ cent cinquante évêques ³ dont le groupe le plus considérable comprenait, avec Basile d'Ancyre, Macedonius de Constantinople, Éleusius de Cyzique, Silvain de Tarse, Cyrille de Jérusalem, Sophronius de Pompéiopolis, etc. Georges d'Alexandrie et Eudoxe d'Antioche étaient là aussi et représentaient l'anoméisme

(1) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, ix. Cf. A. L. FEDER, *op. cit.*, p. 77.

(2) Les réserves de Foebade et de Servais nous sont conservées par saint JÉRÔME, *Advers. Lucifer*, xvii. Le troisième de leurs anathématismes est ainsi conçu : « *Si quis dixerit creaturam filium Dei, ut sunt creaturae ceterae, a. s.* ». « *Le ut sunt creaturae ceterae* manque dans les anathèmes du concile, tels que les a reproduits Hilaire. D'où la conjecture que Valens ait ajouté frauduleusement, après avoir extorqué les signatures, ces mots qui changeaient radicalement le sens de la déclaration » (J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 287, n. 1).

(3) L'histoire du concile de Séleucie nous est surtout connue par SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xxxix-xl, qui donne une analyse des actes qu'il avait lus dans la collection de Sabinos. SOZOMÈNE (*Hist. eccl.*, IV, xxii) a lu également ces actes et en tire quelques nouveaux détails. Cf. HILAIRE, *Advers. Constant.*, xii-xv. Saint Hilaire figurait au nombre des évêques présents à Séleucie. Sans doute, le vicaire du diocèse d'Asie chargé d'expédier les évêques au concile n'avait-il pas tenu compte de sa situation d'exilé et l'avait-il envoyé avec les autres.

radical, tandis qu'Acace, métropolitain de Césarée de Palestine, se posait comme le chef d'un tiers parti, favorable à une modération fondée sur les équivoques. Le questeur du sacré Palais, Léonas, représentait l'empereur et le duc d'Isaurie, Lauricius, avait l'ordre de mettre la force armée à sa disposition en cas de besoin.

Dès le premier jour, en l'absence de Basile, contre qui une accusation avait été déposée, Silvain proposa aux évêques d'adopter le symbole de la Dédicace d'Antioche ; sa proposition fut acceptée par cent cinq évêques, tandis qu'Acace et ses partisans, au nombre de dix-huit, quittaient l'assemblée¹. Le lendemain, les cent cinq signèrent en effet la formule d'Antioche. Les Acaciens, réunis de leur côté, décidèrent d'adopter la formule de Sirmium, en y ajoutant la condamnation de l'*anomoios* et en adoucissant certaines expressions². Cette formule, présentée au concile dans la troisième session, y fut à peine discutée : « Si l'affermissement de la foi, s'écria Sophronius, consiste dans la concession faite à chacun d'émettre chaque jour une opinion particulière, c'en est fait de la certitude de la vérité³ ». Éleusius, de son côté, déclara tout net : « Si Basile et Marc ont fait quelque chose en leur particulier, si eux et les Acaciens s'entr'accusent sur tel point particulier, cela ne regarde pas le synode ; il n'a pas à rechercher si leur exposition de la foi est ou non satisfaisante⁴ ». Cette dernière déclaration est significative, car elle montre que le groupe homéousien, dans son ensemble, n'approuvait pas l'attitude de Basile, ni la signature qu'il avait donnée à la quatrième formule de Sirmium ; depuis cette concession, l'évêque d'Ancyre avait perdu l'autorité nécessaire pour diriger les négociations⁵, et c'est pour cela que son rôle à Séleucie fut des plus obscurs.

En vain, Acace revendiqua-t-il le droit qu'il avait de proposer une nouvelle formule, puisque, depuis le concile de Nicée, on avait déjà rédigé et adopté tant de textes différents. Éleusius se borna à lui répondre que le concile n'était pas réuni pour approuver une nouvelle foi, mais pour confirmer celle des Pères⁶. Finalement, le questeur Léonas déclara qu'il

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xxxix. La formule dont il s'agit ici est naturellement le second symbole d'Antioche. Cf. G. BARDY, *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode in encaeniis*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. III, 1912, p. 148 et suiv.

(2) La formule des Acaciens est citée par ATHANASE, *De synod.*, xxix ; ÉPIPHANE, *Haeres.*, lxxiii, 25 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xl. Elle débute ainsi : « Nous ne repoussons pas la foi authentique exposée aux Encaeniis à Antioche... mais les mots *ὁμοούσιος* et *ὁμοιούσιος* ayant causé beaucoup de troubles, et quelques-uns ayant récemment imaginé le mot *ἀνόμοιος*, nous rejetons l'*ὁμοούσιος* et l'*ὁμοιούσιος* comme étrangers à la sainte Écriture et nous anathématisons l'*ἀνόμοιος* ». Quelques expressions de ce symbole semblent des concessions faites aux homéousiens, ainsi l'explication du terme *ὁμοιος* par la formule de saint Paul : il est l'image du Dieu invisible.

(3) SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xl.

(4) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xxii.

(5) Cf. F. LOOFS, art. *Arianismus*, dans HERZOG-HAUCK, *Realencyclopädie*, 3^e édit., t. II, p. 37 ; J. GUMMERUS, *Die homöusianische Partei*, p. 141 et suiv.

(6) SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xl.

avait été envoyé auprès d'une assemblée d'accord, non auprès d'une assemblée divisée, et il quitta la salle des séances. Les Acaciens en firent autant : ils refusèrent désormais de paraître au concile ¹.

La majorité n'en continua pas moins à se réunir. Les problèmes relatifs à la foi pouvant être considérés comme résolus, elle s'occupa des questions de personnes. L'évêque de Jérusalem, Cyrille, avait été déposé deux ans auparavant par son métropolitain, Acace : il fut réhabilité. Par contre, Georges d'Alexandrie, Eudoxe d'Antioche, Acace de Césarée, Patrophile de Scythopolis et cinq autres évêques furent excommuniés et déposés ; on décida de rompre momentanément les rapports avec neuf évêques moins gravement compromis, jusqu'à ce qu'ils se fussent justifiés. On ordonna même un nouvel évêque pour Antioche, en la personne d'Annianus qui appartenait au clergé de cette ville ; mais, à peine consacré, Annianus fut enlevé par ordre du duc Lauricius et envoyé en exil : les démarches faites ensuite en sa faveur demeurèrent infructueuses ². Ce fut seulement après avoir pris ces décisions que le concile put nommer les dix délégués chargés de les faire connaître à Constance.

POURPARLERS A CONSTANTINOPLE Les Acaciens n'avaient pas attendu aussi longtemps pour prendre la route de Constantinople : ils avaient quitté Séleucie dès qu'ils s'étaient aperçus de l'inutilité de leur présence, et s'étaient empressés d'agir auprès de l'empereur. La situation d'ailleurs leur était favorable dans la capitale. Déjà les premiers délégués de Rimini avaient cédé à la pression d'Ursace et de Valens et souscrit à la formule de Nikè ; on pensait bien que tous les Occidentaux suivraient rapidement cet exemple. Acace et les siens pouvaient attendre sans inquiétude le résultat des négociations. Pour passer le temps, ils imaginèrent de produire Aèce à la cour et d'organiser une de ces discussions théologiques dont Constance était si friand : un tribunal laïque fut désigné, que présida le préfet de Constantinople, Honoré, et parfois l'empereur lui-même. Quoi qu'en dise Philostorge, l'argumentation tourna à la confusion d'Aèce qui fit ouvertement profession de l'anoméisme le plus franc. On fut obligé de l'abandonner ³.

(1) Le nombre des adhérents au parti acacien n'est pas fixe. Lors de la dissidence, à la première session, ils étaient, nous l'avons dit, dix-neuf. Le symbole acacien fut présenté au concile, revêtu de trente-deux signatures. Saint ÉPIPHANE (*Haeres.*, LXXIII, 25-26) le reproduit avec quarante-trois signatures. Il est vraisemblable que de nouvelles recrues se sont jointes aux premières, peut-être aussi que la formule a été souscrite par des évêques qui n'assistaient pas au concile.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xxii ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xl.

(3) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, IV, xii. Cf. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xxiii. La comparution d'Aèce devant un tribunal chargé d'examiner sa doctrine soulève plusieurs problèmes. On voit mal pourquoi Aèce a été de la sorte invité à s'expliquer. Peut-être espérait-on, dans les milieux officiels, que sa dialectique bien connue aurait raison de tous les arguments adverses et qu'ainsi la doctrine soutenue à Séleucie par les Acaciens obtiendrait un sensationnel triomphe. Cependant Aèce était, tout le monde le savait, non pas homéen, mais anoméen rigide et intransigeant et l'anoméisme ne plaisait pas davantage à l'empereur que l'orthodoxie de Nicée. Il y a là un point obscur. Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 182-484.

Ce fut au milieu de ces controverses qu'arrivèrent les députés de Séleucie. Ils s'efforcèrent de démasquer, en face de l'empereur, l'hérésie d'Eudoxe qui leur paraissait le plus redoutable de leurs adversaires : Éleusius et Silvain surtout luttèrent courageusement pour obtenir de lui la condamnation de l'anoméisme, mais leurs tentatives n'aboutirent pas à de grands résultats en face de la duplicité de l'évêque arien d'Antioche¹. Visiblement, Constance tenait à laisser passer le temps : on comprit ses raisons lorsque les nouveaux délégués de Rimini se présentèrent enfin, porteurs de la capitulation de leurs collègues. En vain Silvain de Tarse, Sophronius de Pompéiopolis, Néon de Séleucie, Elpidius de Satales et les autres homéousiens écrivirent-ils aux Occidentaux une lettre émouvante pour les mettre en garde contre la mauvaise foi des Acaciens ; ils leur remontrèrent que si ceux-ci étaient décidés à condamner la personne d'Aèce, ils allaient en même temps canoniser sa doctrine ; ils les supplièrent d'imiter leur exemple et de s'abstenir de tout rapport religieux avec les fauteurs d'hérésie². Peine perdue. Les Occidentaux, que conduisaient désormais Ursace et Valens, avaient leur siège fait : ils allèrent tout droit rejoindre les Acaciens.

RÉSISTANCE D'HILAIRE Saint Hilaire était venu, lui aussi, à Constantinople. Il vit le désespoir des légats de Séleucie ; il vit ses compatriotes, ces Occidentaux dont il avait tant vanté l'orthodoxie, pour lesquels il avait si généreusement lutté, trahir la vérité sous ses yeux et se livrer au parti de la cour. La patience lui échappa : il les flagella d'importance :

Comment ! arrivés à Constantinople après le concile de Séleucie, vous allez aussitôt vous joindre aux hérétiques qu'il a condamnés ! Vous ne différez pas un instant, vous ne prenez pas le temps de délibérer, de vous informer ! Les légats du synode oriental, qui ne communiquent pas avec les évêques d'ici, vont vous trouver ; ils vous mettent au courant des faits, vous montrent que l'hérésie vient d'être condamnée : n'était-ce pas le moment, au moins alors, de vous tenir à l'écart, de réserver votre jugement ?...

Un esclave, je ne dis pas un bon esclave, mais un esclave passable, ne peut supporter qu'on injurie son maître : il le venge, s'il peut le faire. Un soldat défend son roi, même au péril de sa vie, même en lui faisant un rempart de son corps. Un chien aboie au moindre flair, s'élance au premier soupçon. Vous, vous entendez dire que le Christ, le vrai Fils de Dieu, n'est pas Dieu : votre silence est une adhésion à ce blasphème, et vous vous taisez ! Que dis-je, vous protestez contre ceux qui réclament, vous joignez vos voix à celles qui veulent étouffer les leurs³.

Hilaire ne s'en tint pas là. Il écrivit à l'empereur pour lui demander

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xxiii ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, xxiii. D'autres évêques vinrent un peu plus tard se joindre aux premiers délégués. Saint Hilaire nomme dix-huit prélats venus de Séleucie.

(2) Cette lettre des Orientaux est conservée par saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, x, 1.

(3) Saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, x, 2-4. On cite ici la traduction donnée par L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 304.

de le mettre en présence de Saturnin d'Arles, l'auteur de son exil, qui se trouvait alors à Constantinople, et de lui fournir ainsi une occasion de se justifier. Il demanda à Constance de le recevoir, afin qu'il pût traiter publiquement les matières de la foi selon les Écritures¹. Ces démarches furent vaines. Constance ne daigna pas lui donner audience. Il avait autre chose à faire qu'à écouter le grand évêque.

Il s'agissait en effet de vaincre les dernières résistances des légats de Séleucie. Ceux-ci luttèrent jusqu'au bout, avec une énergie farouche. Les promesses, les menaces, les intrigues, aucun moyen de pression ne fut épargné. La journée entière du 31 décembre, une partie de la nuit furent encore occupées par les pourparlers. Constance tenait à inaugurer, le 1^{er} janvier, son dixième consulat par la proclamation de la paix religieuse : il y parvint tout juste. Les dernières signatures, celle d'Eustathe de Sébaste en particulier, ne furent obtenues que pendant la nuit².

§ 5. — Le triomphe de l'homéisme.

CONCILE DE CONSTANTINOPLE Pour que l'œuvre fût complète, il fallait faire sanctionner par un grand concile les décisions prises par les légats de Rimini et de Séleucie et régler toutes les questions personnelles qu'avaient posées les controverses des années précédentes. Ce fut la tâche d'un synode qui se réunit à Constantinople, dans les premiers jours de janvier 360³ ; on avait fait venir, pour y prendre part, les évêques de Bithynie et de Thrace. Quelques autres évêques y assistèrent également, parmi lesquels Uranius de Tyr, Théodose de Philadelphie, Paul d'Émèse, Démophile de Bérée ; le vieux Maris de Chalcédoine était là naturellement, et aussi Ulfila, l'évêque national d'une colonie de Goths établie sur les bords du Danube, qui se trouvait par hasard dans la capitale : celui-ci était arien ; il devait jouer un rôle capital dans la propagation de l'hérésie parmi ses compatriotes⁴.

Naturellement, le concile commença par confirmer la formule de Rimini : le Fils était déclaré semblable au Père selon les Écritures ; le terme d'ousie

(1) Saint HILAIRE, *Ad Constant.*, II.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xxiii. Cf. saint BASILE, *Epist.*, lxxiv et lxxxii.

(3) Nous sommes principalement renseignés sur ce concile par SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xxiv, qui en avait trouvé les actes dans le recueil de Sabinos. Des documents officiels, nous ne possédons plus qu'une lettre adressée à Georges d'Alexandrie et relative à la condamnation de quelques évêques, *apud* THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, xxiv.

(4) Sur Ulfila, on verra les renseignements fournis par PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, II, v ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, xli ; IV, xxxiii ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xxiv ; VI, xxxvii, et surtout la *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*, éditée par F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*, Strasbourg, 1899. Ce dernier traité contient un long extrait d'une lettre où Auxence de Durostorum, disciple d'Ulfila, raconte la vie de son maître, et, à la fin de cette lettre, une profession de foi d'Ulfila lui-même. Cf. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, p. 440-464 et *infra*, p. 497-498 et suiv.

était répudié comme une cause de trouble pour les peuples et parce qu'il était étranger aux Écritures ; de même, l'emploi du mot hypostase était interdit. Tous les symboles antérieurs étaient définitivement rejetés et il était défendu de promulguer à l'avenir aucune autre formule de foi. On a là « le formulaire officiel de ce qu'on appela désormais l'arianisme, notamment de celui qui se répandit chez les peuples barbares. Les deux symboles de 325 et de 360, de Nicée et de Rimini, s'opposent et s'excluent mutuellement. On ne peut pourtant pas dire que celui de Rimini contienne une profession explicite de l'arianisme. Il ne reproduit aucun des termes techniques de l'hérésie primitive, et, quant à l'arianisme nouveau, l'anoméisme, il l'écarte expressément : ce n'est pas l'*ἀνόμοιος* qui est proclamé, c'est l'*ὁμοιος*, son contraire. Toutefois, le vague de la formule permettait de l'entendre dans les sens les plus divers, même les plus opposés : Athanase et Aèce, avec un peu de bonne volonté, auraient pu la réciter ensemble. C'est pour cela qu'elle était perfide et inutile et que nul chrétien digne de ce nom, tenant vraiment à la divinité absolue de son Maître, ne pouvait hésiter à la réprouver ¹ ».

On passa ensuite aux questions de personnes. Aèce fut déposé du diaconat et chassé de l'Église, à cause de ses écrits impies qui scandalisaient tout le monde et des troubles qui s'étaient produits à son sujet. On ajouta que, s'il persistait dans ses dispositions criminelles, il serait anathématisé, lui et tous ses partisans ; quant à ses livres, le concile exhorta les fidèles à ne pas les lire, mais à les déchirer comme des choses inutiles ². Quelque douce que fût cette sentence, il se trouva pourtant une dizaine d'évêques pour refuser de l'approuver ³. Le concile, toujours généreux, après avoir vivement insisté auprès d'eux, les excommunia en leur donnant un délai de six mois pour s'amender, et fit part de sa décision à Georges d'Alexandrie, en une lettre que nous a conservée Théodoret ⁴.

Naturellement, le synode de Constantinople se montra incomparablement plus sévère à l'égard des homéousiens dont il fit un vrai massacre. Il déclara déposés de l'épiscopat Macédonius de Constantinople, Éleusius de Cyzique, Eortasius de Sardes, Dracontius de Pergame, Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste en Arménie, Sophronius de Pompéiopolis en Paphlagonie, Helpidius de Satalc, Néon de Séleucie en Isaurie, Silvain de Tarse,

(1) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 306.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xxiv ; THÉODORET, *Hist. eccl.*, II, xxiv. Seule la personne d'Aèce fut l'objet d'une condamnation précise ; sa doctrine échappa, somme toute, aux sentences du concile de Constantinople. Cf. saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, xxi.

(3) Parmi ces évêques, nous connaissons Théophile l'Indien, le grand thaumaturge de la secte ; Séras de Parétonium en Libye ; Étienne de Ptolémaïs et Héliodore de Sozouze en Cyrénaïque, un phrygien Théodule de Kérétapa ; trois lydiens, Léonce de Tripoli, Théodose de Philadelphie, Phœbus de Polycalanda, et deux autres. Cf. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, iv, 25 ; PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, VII, vi ; VIII, ix.

(4) THÉODORET, *Hist. eccl.*, II, xxiv. Comme évêque d'Alexandrie, Georges était le chef de ceux de ces évêques qui appartenaient à la Libye et à la Cyrénaïque.

Cyrille de Jérusalem¹. Ces condamnations ne furent d'ailleurs pas motivées par des raisons d'ordre doctrinal ; on crut plus sage, ou plus habile, d'invoquer en chaque cas des prétextes disciplinaires : c'est ainsi qu'on reprocha à Eortasius d'avoir été nommé évêque de Sardes sans le consentement des évêques de la province, à Dracontius d'avoir changé d'évêché, à Silvain d'avoir été l'occasion des troubles survenus à Séleucie et d'avoir provoqué le transfert de Théophile d'Éleuthéropolis au siège de Castabala, à Néon d'avoir laissé sacrer dans son église Annianus comme évêque d'Antioche. Les considérants furent particulièrement sévères pour Basile d'Ancyre, qui avait profité de ses quelques mois de faveur pour abattre momentanément tous ses adversaires : on fit valoir contre lui les troubles qu'il avait excités en Illyrie, en Italie et en Afrique, les cruautés qu'il avait exercées contre le prêtre Diogène et divers autres ; on l'accusa encore de faux serments, d'ordinations illégitimes, de bien d'autres crimes encore, ce qui amène Tillemont à déclarer : « Si ces choses sont véritables, Basile méritait bien d'être condamné² ».

Toutes ces décisions étaient de l'ordre spirituel. Le gouvernement de Constance crut de son devoir de les sanctionner par des sentences d'exil. Aèce fut envoyé à Mopsueste, en Cilicie, où il fut traité avec beaucoup d'égards par Auxence qui en était alors évêque³ ; il ne tarda pas d'ailleurs d'être expédié en des régions moins hospitalières, à Amblade, au pied du Taurus, sur les confins de la Pisidie, de la Phrygie et de la Carie. Basile d'Ancyre fut exilé en Illyrie, les autres en divers endroits.

A LA RECHERCHE DES SIGNATURES En même temps, on se préoccupa en haut lieu de faire signer la formule officielle de Rimini-Constantinople par tous les évêques de la catholicité : une fois de plus, on leur donna à choisir entre la souscription ou l'exil. La plupart consentirent à signer. En Occident, un si grand nombre d'évêques avaient déjà pris part au concile de Rimini et accepté le symbole proposé par Ursace et Valens, qu'il ne restait pas grand'chose à faire pour grouper l'unanimité. En Orient, la besogne fut plus longue et plus difficile : il n'y eut, semble-t-il, de vraie résistance qu'en Égypte. Malgré son exil, Athanase, toujours insaisissable aux agents de la police impériale, restait le chef incontesté de l'épiscopat ; il se hâta d'adresser une éloquente encyclique aux évêques d'Égypte et de Libye pour les exhorter à rester fidèles à la véritable foi et à refuser leur signature⁴.

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xxiv.

(2) TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 493.

(3) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, V, 1-11.

(4) La date de l'*Epistola encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae* est controversée. Suivant E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1905, p. 298, cette lettre daterait de l'année 360-361 : telle était déjà l'opinion de Baronius. Par contre, O. BAR-DENHEWER (*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 70) place sa composition entre le 9 février 356 et le 24 février 357. Il est assez difficile de fixer son choix.

Les autorités n'essayèrent pas d'insister ; l'Égypte demeura fidèle. Il n'en alla pas de même dans les autres provinces, où, avec le temps, presque tout le monde se laissa convaincre. A Césarée de Cappadoce en particulier, le vieil évêque Dianius était, de longue date, habitué à signer toutes les pièces officielles ; il signa encore celle-ci, à la grande douleur des catholiques de la cité¹. Un peu partout, cependant, il y eut, au témoignage de Sozomène, de plus nobles exemples et l'on vit, dans toutes les provinces, des évêques exilés : ces derniers démontrèrent que, dans l'universelle lâcheté, le courage chrétien n'avait pas entièrement disparu².

NOUVEAUX ÉVÊQUES On dut encore, lorsque toutes ces opérations furent achevées, remplacer les évêques qui venaient d'être déposés ou chassés de leurs sièges. Philostorge prétend que, presque partout, on installa des partisans du consubstantiel³, par où, sans doute, il faut entendre que l'on ne plaça pas des anoméens déclarés. En fait, les évêques choisis par les triomphateurs du jour, Acace et ses partisans, étaient surtout des hommes nouveaux, qui n'avaient pas eu l'occasion de se compromettre dans toutes les controverses des signatures : Onésime fut ainsi élu à Nicomédie, Athanase à Ancyre, Acace à Tarse, Pélage à Laodicée⁴.

L'élection la plus intéressante fut incontestablement celle qui mit fin au veuvage de l'église d'Antioche. Son évêque, Eudoxe, s'était rendu impossible en Syrie par ses opinions non moins que par sa conduite. Dès le 27 janvier 360, les évêques qui étaient réunis à Constantinople l'avaient installé sur le siège de la capitale⁵ et il n'avait pas tardé à s'y faire remarquer de la plus déplorable manière : le 15 février, en effet, avaient eu lieu de grandes cérémonies pour la Dédicace de la nouvelle église de la Sagesse, ou Sainte-Sophie, dont Constance avait commencé la construction près de vingt ans auparavant ; au cours de la solennité, Eudoxe avait pris la parole, en présence de tous les évêques, et il n'avait rien trouvé de mieux que de développer ce thème : le Père est impie, mais le Fils est pieux. Ses auditeurs avaient aussitôt murmuré de ces étranges propos, mais Eudoxe avait alors expliqué, au grand scandale de tous, que le Fils révérait le Père, tandis que le Père n'avait personne à révéler⁶.

(1) SAINT BASILE, *Epist.*, LXXXIV.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XXVII.

(3) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, V, 1.

(4) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, V, 1 ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XXVI.

(5) SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, XLIII.

(6) SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, XLIII ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XXVI. Cette formule était chère à Eudoxe, car on la retrouve dans sa profession de foi publiée par CASPARI, *Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1879, p. 179 ; HAHN, *Bibliothek der Symbole*, 3^e édit., p. 261. Suivant les vraisemblances, Eudoxe avait présenté ce symbole lors de son intronisation à Constantinople.

MÉLÈCE D'ANTIOCHE Pour remplacer Eudoxe à Antioche, le choix d'Acace et des siens se porta sur Mélèce, ancien évêque de Sébaste¹. Mélèce était originaire de Mélitène en Arménie, et, en 358, un concile assemblé dans cette ville l'avait nommé évêque de Sébaste, après avoir déposé le titulaire de ce siège, Eustathe, homme fort considéré pour sa vie ascétique et très populaire parmi ses diocésains. Eustathe était alors au nombre des partisans de Basile d'Ancyre ; Mélèce n'avait jamais eu l'occasion de faire connaître ses idées, mais il s'était rendu aimable par sa piété, sa douceur, sa droiture d'esprit. Toutefois, lorsqu'il avait voulu prendre possession de son siège de Sébaste, il s'était heurté à une opposition violente de la part des fidèles qui prétendaient bien garder leur évêque, Eustathe ; et, sans insister, il avait eu la sagesse de se retirer à Bérée de Syrie. L'année suivante, en 359, Eustathe avait assisté au concile de Séleucie et s'y était rangé parmi les membres de la majorité homéousienne, tandis que Mélèce, soit au concile même, soit un peu après, avait signé la formule d'Acace².

Lorsqu'on lui confia le siège d'Antioche, Mélèce se trouvait donc avoir donné des gages à l'homéisme ; mais, pour lui comme pour beaucoup d'autres, une signature plus ou moins librement donnée n'exprimait pas les sentiments intimes. On le vit bien aux cérémonies qui suivirent son installation. Constance, qui était là, le pria, ainsi que deux de ses collègues les plus en vue, Georges d'Alexandrie et Acace de Césarée, de parler sur le fameux texte des Proverbes relatifs à la création de la Sagesse (*Prov.*, VIII, 22). Ce fut une belle séance, dont des tachygraphes recueillirent les discours³. Naturellement, Georges exposa les thèses les plus osées de l'arianisme. Acace, plus prudent, se tint dans le domaine des généralités. Quand vint le tour de Mélèce, il fit un discours plein de sagesse :

Nous reconnaissons qu'il est le Fils de Dieu, Dieu de Dieu, un de l'un, Fils unique de l'innascible, géniture propre de celui qui l'a engendré, digne Fils de celui qui est sans principe, interprète inénarrable de l'inénarrable, Verbe, Sagesse et Puissance de celui qui est au-dessus de la Sagesse et de la Puissance, au-dessus de ce que peut énoncer la langue ou penser l'intelligence, géniture parfaite et stable de l'être parfait et stable dans son identité ; issu du Père non par émanation ou séparation ou division, mais procédant sans passion et en son entier de celui qui n'a rien perdu de ce qu'il avait ; il est le Verbe et on

(1) HÉODORET, *Hist. eccl.*, II, xxvii. Théodoret raconte que pour s'assurer contre une surprise, les électeurs qui avaient désigné Mélèce rédigèrent et signèrent un procès-verbal qui constatait la parfaite régularité de la procédure ; la garde de ce document fut confiée à l'un d'eux, Eusèbe de Samosate. Cf. saint ÉPIPHANE, *Haeres.*, lxxiii, 28.

(2) SOCRATE (*Hist. eccl.*, II, xlii) affirme expressément que Mélèce a signé la formule acacienne. Saint ÉPIPHANE (*Haeres.*, lxxiii, 28) nomme à trois reprises Mélèce parmi les principaux homéens, immédiatement après Acace. La tentative faite par F. CAVALLERA (*Le schisme d'Antioche*, p. 95-97), pour démontrer la parfaite orthodoxie de Mélèce, ne semble pas probante. Il est tout naturel que, plus tard, Basile n'ait pas insisté sur les débuts de Mélèce et ait passé sous silence ses relations doctrinales avec Acace. La présence à Antioche, lors de son installation, d'Acace lui-même et de Georges d'Alexandrie suffirait à montrer qu'il n'était pas un fervent nicéen.

(3) THÉODORET, *Hist. eccl.*, II, xxvii ; saint ÉPIPHANE, *Haeres.*, lxxiii, 29-33.

l'appelle Fils sans l'imaginer comme la voix ou la parole du Père, car il a sa subsistance propre et son activité : Tout existe par lui et en lui (*Coloss.*, I, 16) ; de même, Sagesse, il ne passe point pour la pensée du Père ; ni activité pour le mouvement de sa raison ; mais génération, il est semblable au Père et en est une exacte empreinte. Car Dieu le Père l'a scellé. Il est faux qu'il existe dans un autre et n'a pas sa propre subsistance, mais génération active, il a fait tout l'univers et le conserve. Voilà qui suffit à nous délivrer et de l'erreur païenne et de la susceptibilité judaïque et de la mauvaise doctrine hérétique ¹.

Tout en évitant soigneusement les termes défendus d'ousie et d'hypostase, le discours de Méléce était susceptible de plaire aux orthodoxes. Ceux-ci du moins n'hésitèrent pas et manifestèrent bruyamment leur joie ². La vengeance des Ariens ne se fit pas attendre : on profita de quelques mesures disciplinaires que l'évêque crut devoir prendre à l'égard de divers membres du clergé pour obtenir de l'empereur sa déposition. Un mois après être entré triomphalement à Antioche, Méléce en sortit pour prendre le chemin de l'exil : il fut expédié en Arménie Mineure ³. A sa place, on mit Euzoïus, un Arien de la première heure, que jadis Alexandre d'Alexandrie avait déposé du diaconat et qui se survivait à lui-même depuis ces temps héroïques.

LA DÉFAITE DE L'ORTHODOXIE L'élection d'Euzoïus acheva la défaite de l'orthodoxie. Comme l'écrit Tillemont, « les ennemis déclarés de la divinité de Jésus-Christ triomphaient de toutes parts. Les principales églises étaient entre les mains des chefs du plus pur arianisme, comme de Georges à Alexandrie, d'Euzoïus à Antioche, d'Eudoxe à Constantinople, d'Acace à Césarée en Palestine, de Germaine à Sirmich, d'Auxence à Milan, et les autres étaient possédées par ceux qui étaient entrés dans leurs sentiments et leurs intérêts, ou au moins qui s'étaient souillés en entrant dans leur communion et en signant le formulaire dressé à Nicée en Thrace et reçu par les conciles de Rimini et de Constantinople.

« Saint Athanase, saint Méléce d'Antioche, saint Eusèbe de Verceil et tous les autres qui passaient pour défenseurs de la vraie foi étaient ou déposés et bannis, ou réduits à se cacher pour éviter un traitement encore plus rude, en sorte qu'il ne paraissait sur tous les sièges de l'Église

(1) Le discours de Méléce nous a été conservé en entier par saint ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXXIII, 29-33. Il est extrêmement habile. L'orateur y insiste surtout sur la grandeur ineffable des mystères divins et refuse de s'expliquer clairement sur la génération du Fils de Dieu. Le passage que nous citons, dans la traduction de F. CAVALLERA (*Le schisme d'Antioche*, p. 79-80), est le plus caractéristique. Il semble que la phrase décisive soit l'affirmation de la similitude du Père et du Fils. Méléce reprend donc la formule d'Acace. Mais il est évident que le ton général du discours porte plus loin. On a l'impression d'un homme qui ne veut pas se compromettre, qui cherche sa voie et qui cherche à contenter en même temps tous ses auditeurs. Cette attitude est d'un politique, si l'on veut. Elle est aussi, étant données les circonstances, d'un sage et d'un prudent qui est attaché à l'orthodoxie, mais ne veut pas faire de scandale. Les Antiochiens catholiques ne s'y trompèrent pas, et pas davantage les Ariens.

(2) THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, XXVII.

(3) THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, XXVII.

aucun évêque qu'on pût dire conserver l'honneur et la pureté de la foi, hors peut-être un petit nombre de ceux que leur obscurité dérobaient à la persécution des hérétiques, comme Grégoire d'Elvire en Espagne...

« L'hérésie était alors tellement dominante qu'elle ne pouvait pas même souffrir ceux qui n'étaient que médiocrement hérétiques : Macédoine de Constantinople, Éleuse de Cyzique, Silvain de Tarse, Eustathe de Sébaste et les autres, qui passaient pour semi-ariens, avaient été déposés et relégués en divers endroits. Il est vrai qu'on avait traité de même Aèce et Eunome, les plus impies des Ariens dans leurs expressions, mais leurs sentiments régnaient encore dans Eudoxe, Euzoïus et les autres du même parti, et leurs plus fidèles disciples conservaient hautement le rang et l'autorité d'évêques.

« Toute la terre, pour nous servir des expressions de saint Jérôme, était donc dans le gémissement, surprise de se voir devenue arienne. La nacelle des apôtres, agitée par ces vents furieux et battue de toutes parts par des flots si violents, était en danger de faire naufrage, et il ne restait plus d'espérance. Mais dans ce moment, le Seigneur s'éveille, il commande à la tempête, la bête meurt, et la tranquillité revient ¹ ».

MORT DE CONSTANCE Ce furent les événements politiques qui, une fois de plus, orientèrent dans une direction nouvelle les choses de la religion. Depuis plusieurs mois, les affaires allaient mal aux frontières orientales de l'Empire ; la guerre s'était rallumée entre Rome et la Perse, et Constance avait pris la direction des opérations militaires. En avril 360, il appela les meilleures troupes de la Gaule à prendre part à la campagne ². Celles-ci se mutinèrent et refusèrent de partir. Campés à Paris, les soldats proclamèrent Auguste le César Julien, cousin de Constance, qui, après un essai de résistance, se laissa faire et accepta le pouvoir suprême. Pendant plusieurs mois, Constance, retenu par la campagne qu'il devait mener contre la Perse, ne put guère s'occuper des affaires de l'Occident et se contenta d'adresser des conseils ou des reproches à l'usurpateur. Julien profita de cette sorte de trêve pour fortifier sa position et achever d'organiser son armée : ce fut à Vienne qu'il établit ses quartiers d'hiver et qu'il fêta, le 6 novembre 360, l'anniversaire de son accession au pouvoir avec le titre de César ³. Puis, lorsque le printemps fut arrivé, il se mit en marche vers l'Orient, décidé à risquer toutes les chances. Ses soldats ne rencontrèrent nulle part de résistance. Le 10 octobre 361, ils arrivèrent à Sirmium : la garnison de cette ville se rendit sans coup férir et acclama le nouvel empereur ⁴.

(1) TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 522-523.

(2) Cf. J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, p. 179-180.

(3) AMMIEN MARCELLIN, XX, ix, 9-10.

(4) AMMIEN MARCELLIN, XXI, ix, 6 et suiv.

Pendant ce temps, Constance se préparait à la lutte, mais rongé par les soucis, épuisé par la maladie, il le faisait sans énergie et sans espoir. La fièvre l'arrêta à Mopsucrène, la dernière station de la Cilicie, au pied du Taurus : il y mourut le 3 novembre, après avoir été baptisé par l'évêque d'Antioche, Euzoïus¹. Julien était à Naïssus lorsqu'il apprit cette nouvelle : le 11 décembre, il entra à Constantinople, et, quelques jours plus tard, il présida en personne aux funérailles de Constance à qui il fit décerner par le Sénat les honneurs de l'apothéose². Les destinées de l'Empire entier lui appartenaient désormais, et il allait les diriger en un sens opposé à celui de ses prédécesseurs ; la réaction païenne qu'il va concevoir et réaliser marque une date dans l'histoire de l'Église. Il convient d'interrompre ici le récit de la crise arienne pour étudier quels furent les rapports du christianisme et du paganisme avant et pendant le règne de Julien.

(1) AMMIEN MARCELLIN, XXI, xv ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, V, 1, 6.

(2) Cf. J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 203-208.

CHAPITRE IV

CHRISTIANISME ET PAGANISME AU MILIEU DU IV^e SIÈCLE ¹

I. — LA POLITIQUE IMPÉRIALE A L'ÉGARD DU PAGANISME

VUE D'ENSEMBLE Il est moins facile qu'on ne pourrait croire de tracer un tableau exact de la politique des empereurs chrétiens, à l'égard du paganisme, tout au long du IV^e siècle. Non que notre documentation soit chétive ou très lacuneuse. Nous disposons de la série des lois insérées au *Code Théodosien*, rédigé sur l'ordre de Théodose II et publié en 438. Les historiens de l'Église, Eusèbe de Césarée, Socrate, Sozomène, Théodoret, etc., les chroniqueurs byzantins, les écrivains chrétiens et païens, ont consigné dans leurs écrits quantité de faits et d'allusions. Et pourtant on est souvent embarrassé pour tirer de tant de textes et de témoignages des conclusions précises. C'est qu'en effet :

1^o la tendance à l'hyperbole est égale des deux côtés. Longtemps brimés par le pouvoir romain, les chrétiens furent tellement enivrés du coup de fortune qui avait joué en leur faveur qu'ils eussent voulu faire croire que, dès la conversion de Constantin, un *novus saeculorum ordo* fut instauré

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Outre les ouvrages cités dans la bibliographie générale, on pourra consulter : P. ALLARD, art. *Monuments antiques (Destruction des)*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, édit. par A. D'ALÈS ; A. BEUGNOT, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, 2 vol., Paris, 1835 ; G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, 2 vol., 1^{re} édit., Paris, 1891 ; W. K. BOYD, *The ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code*, New-York, 1895 ; E. CHASTEL, *Histoire de la destruction du paganisme dans l'Empire d'Orient*, Paris, 1850 ; FR. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 4^e édit., Paris, 1929 ; F. J. DÖLGER, *Konstantin der Grosse und seine Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1913 ; J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920 ; O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, dans le *Handbuch d'I. von MÜLLER*, t. II, 1908, p. 1670 et suiv. ; H. HUBERT, art. *Magia*, dans le *Dict. des Antiq. gr. et rom.* de DAREMBERG, SAGLIO et POTTIER, t. III, II, p. 1494-1521 ; M. A. HUTTMANN, *The Establishment of Christianity and the Proscription of Paganism*, New-York, 1914 ; J. MARQUARDT, *Das Sacralwesen*, t. III de *Römische Staatsverwaltung*, vol. VI du *Handbuch der röm. Altertümer*, édit. par MOMMSEN et MARQUARDT, traduit par M. BRISAUD, t. XII et XIII du *Manuel des Antiq. romaines*, Paris, 1889-1890 ; PAULY-WISSOWA, *Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, édit. par WISSOWA, puis par KROLL, voir au nom des divers empereurs du IV^e siècle ; V. SCHULTZE, *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums*, Iéna, 1887, et *Tempelbauten in Konstantinopel*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. VII ; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*, dans le *Handbuch der klass. Altertumswiss.*, édit. par I. VON MÜLLER, Munich, 1912 ; P. DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne*, Paris, 1934.

par où aurait été totalement renouvelée la face des choses. Et, surtout à partir du ^{ve} siècle, ils essaient de reporter le plus haut possible les premières dispositions destructrices du paganisme. — Pareillement les païens, blessés au vif par les mesures, fussent-elles bénignes, prises contre les cultes traditionnels, ne manquèrent pas de crier à la persécution, avant même le temps où de croissantes et décisives rigueurs justifiaient leur amertume.

2° Il est parfois délicat de déterminer le sens de certaines expressions qui apparaissent dans les lois et qui, selon la façon dont on les interprète, reçoivent une portée toute différente. Il en est ainsi du mot *superstilio*. Dans l'usage romain, le mot était pris en mauvaise part. Déjà Cicéron l'opposait expressément à *religio* : « *Non philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt*¹ ». Étaient considérés comme *superstilio* tout culte de caractère suspect auquel était refusée l'estampille officielle², toute pratique illicite, susceptible de nuire, toute incantation magique, toute *defixio* destinée à asservir la volonté d'autrui ou à compromettre sa vie. Mais, d'autre part, les chrétiens eux-mêmes, dont la foi avait été si souvent flétrie de cette désignation méprisante³, la retournèrent contre le « paganisme » lui-même⁴. En sorte que, là où *superstitio* apparaît dans une disposition légale, on ne sait trop s'il faut entendre le mot au sens « romain » ou au sens « chrétien ».

3° Enfin on aurait tort de chercher dans la législation anti-païenne une cohérence inflexible, un développement logiquement construit. Même prodigues de déclarations hostiles à l'égard de la religion nationale, les princes ont dû compter avec un état de fait qu'il était impossible de bouleverser sans précaution ; avec des résistances, fortement arc-boutées sur la noblesse et sur le monde des écoles ; avec la mollesse, la contre-action, les excès de zèle des autorités locales. De là, des alternatives de rigueurs et de concessions, de conservatisme et de volonté d'innover, de violences sans lendemain et de détente imprévues. Il faudra la fermeté de Théodose et l'âpreté de ses fils, pour que la lutte soit soutenue sans merci et conduite à son terme. Encore le sera-t-elle, même au temps de Théodose, avec un réel libéralisme à l'égard des personnes : les postes les plus élevés étaient souvent confiés à des fonctionnaires païens⁵.

(1) *De natura deorum*, II, xxviii, 71.

(2) Par exemple celui d'Isis, que le Sénat élimina du Capitole en 58 avant J.-C., sous le consulat de Pison et de Gabinus : voir TERTULLIEN, *Apol.*, vi, 8. Bonne étude sur l'emploi de *superstitio* par MARTROYE, dans le *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1915, p. 106 et suiv.

(3) Voy. P. DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne*, chap. I.

(4) Par exemple FIRMICUS MATERNUS, *De errore prof. rel.*, édit. ZIEGLER, p. 27, l. 14 ; p. 43, l. 10 ; p. 50, l. 14.

(5) Faits groupés dans CHR. BAUR, *Der hl. Chrysostomus und seine Zeit*, Munich, 1929, t. I, p. 105. C'est seulement en 408 qu'une méthode plus exclusive prévalut (*Cod. Théod.*, XVI, v, 42).

§ 1. — Constantin et ses fils.

CONSTANTIN ET LE PAGANISME Nous n'avons pas à définir ici la politique religieuse de Constantin ¹. S'il est embarrassant d'y retrouver une suite vraisemblable et logique, c'est que le rôle décisif qu'il joua dans les destinées des deux cultes en présence lui valut, d'un côté, des éloges démesurés qui exagérèrent sensiblement ses initiatives ; de l'autre côté, des rancunes qui méconnurent sa prudence et sa modération. Du vivant même de l'empereur, l'historien Eusèbe de Césarée donna le ton. Sa *Vie de Constantin*, sa *Harangue* à la louange du prince, offrent un des plus réussis spécimens que l'on connaisse d'immodération dans la louange. Non content d'élever Constantin au-dessus de Cyrus et d'Alexandre, Eusèbe ne se lasse pas d'exalter sa piété, sa sollicitude pour l'Église, ses dévotes générosités, son éloquence intarissable, et il souligne aussi sa ferme volonté de dissiper les « ténèbres » du paganisme ² et de décourager ceux qui s'y attardaient encore. Certaines de ses formules laisseraient supposer que le culte chrétien a déjà évincé l'autre ; que celui-ci n'est plus qu'un souvenir, et que les débris des idoles jonchent partout le sol ³ ! A l'exemple d'Eusèbe, c'est le plus souvent sous les traits d'un pourfendeur de faux dieux que les écrivains chrétiens — apologistes, historiens, chroniqueurs — se sont plu à représenter Constantin ⁴. Et les païens eux-mêmes, dans leur ressentiment, se sont gardés de les contredire ⁵.

En fait, il ne semble pas que Constantin ait jamais oublié les solennelles assurances données en 313, et répétées en 324. Aucune destruction, aucune fermeture de temples — on l'a déjà noté ⁶ — ne fut opérée en Occident. En plusieurs cas, des raisons de moralité publique suffirent à justifier celles qui furent prescrites en Orient (par exemple, à Héliopolis, à Aphraca, à Alexandrie). Quelquefois certains pillages, certaines mesures rapaces, s'expliquent par le désir qu'éprouvait Constantin de parer d'objets

(1) Voir plus haut, p. 18 et 62.

(2) *De laud. Constantini*, viii.

(3) Voir *De vita Constantini*, iii, 1 ; *De laud. Constantini*, vii, 13. Notons ici que l'authenticité de certaines des lettres constantiniennes insérées dans la *Vita Constantini* a été contestée (BATTIFOL met en doute ii, 64-72 ; iii, 17-20 ; 64-65 ; iv, 9-13 ; contra BARDY, dans *Revue des Sc. relig.*, 1928, p. 516-551, et NORMAN H. BAYNES, *Constantin the Great*, p. 49, 89).

(4) Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Contra Judaeos et Gentiles*, I, ii, 9 ; in *Ps. XLIV*, 12 ; *CIX*, 5 ; PRUDENCE, *Apoth.*, 438 et suiv. ; OROSE, *Adv. Paganos*, VII, xxvii, 27 [« ... Constantin décida de fermer les temples des païens, à l'exclusion de tout meurtre d'homme »] ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, iii ; MALALAS, *Chronogr.* (*Corpus Byz.*, iv, 282) ; *Chron. Paschale* (*Corpus Byz.*, iv, 282).

(5) EUNAPE DE SARDES, dans sa notice sur Edesios, observe qu'il n'est pas sûr qu'Edesios n'ait pas bénéficié — comme Jamblique lui-même — de l'inspiration divine (Θεουργός) ; mais que peut-être il dut cacher ce don « à cause du malheur de ces temps, où Constantin renversait les temples les plus fameux, pour construire des οἷκματα chrétiens » (édit. BOISSONADE, coll. Didot, p. 461, l. 45 et suiv.) ; JULIEN (*Contre le cynique Héraclius*) l'accuso d'avoir méprisé les temples et pillé les offrandes votives.

(6) Cf. *supra*, p. 63.

d'art la ville qu'il avait fait surgir sur les rives du Bosphore. Mais il ne fut pas l'iconoclaste que païens et chrétiens, pour des raisons différentes, ont pris soin de représenter.

Quant à sa législation, si on laisse de côté les lois favorables au christianisme pour ne tenir compte que de celles où s'accusent des tendances prohibitives, on constate que l'effort impérial ne porte que contre la « divination » privée, les maléfices de la magie, les sacrifices à huis-clos. La divination publique, dans ses formes traditionnelles, restait permise ; pareillement la magie bienfaisante (pour la santé individuelle, pour la protection des moissons)¹.

ATTITUDE DES FILS DE CONSTANTIN

Cette « tolérance » relative, les fils de Constantin n'en observèrent

plus les ménagements.

Non que l'action directe contre les sanctuaires païens ait pris, sous leur règne, une croissante intensité. Les faits sûrement attestés de destruction des temples ne sont pas nombreux, en dépit des exhortations enflammées d'un Firmicus Maternus qui, avec son zèle de récent converti, invoquait toutes les rigueurs du bras séculier.

Il s'en faut de peu que, grâce à vos lois, le démon soit complètement abattu, l'idolâtrie éteinte, cette funeste contagion abolie. Déjà le poison a perdu de sa nocivité ; chaque jour, diminue l'aliment des passions profanes... Le Christ, dans sa bienveillance, a réservé à son peuple par l'œuvre de vos mains la destruction de l'idolâtrie et la ruine des temples profanes... Enlevez sans inquiétude les ornements des temples. Que ces dieux fondent au feu de vos monnaies, à la flamme de vos mines ! Confisquez à votre bénéfice tous leurs présents ; faites-en votre propriété, etc...².

Les bonnes volontés ne manquaient pas, dans les provinces, pour exécuter les besognes souhaitées par Firmicus. L'historien Ammien-Marcellin raconte³ que le fameux Georges de Cappadoce, évêque arien d'Alexandrie, passant au milieu d'un nombreux cortège, selon son habitude, devant un temple magnifique, s'écria, les yeux tournés vers l'édifice : « *Quamdiu sepulchrum hoc stabil ?* » Parole imprudente qui ne fut pas perdue pour ceux qui l'entendirent, et qui, au cours d'une émeute, lui coûta, peu après, la vie. Quoi qu'il en soit, les seuls pillages ou subversions connues sont les suivants. On remarquera que, comme sous Constantin, ces mesures violentes n'affectent que la partie orientale de l'Empire.

(1) Cf. *supra*, p. 63, n. 5. — Sur la prétendue loi constantinienne, qui aurait interdit les sacrifices et liturgies solennelles du culte païen, au moins à Constantinople, voir MARRROYE, dans *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1915, p. 280 et suiv. Rappelons la déclaration significative de LIBANIUS, dans son *Pro templis* (vi) : « Constantin ne changea absolument rien au culte légal. La pauvreté régnait, il est vrai, dans les temples, mais on pouvait y voir s'accomplir toutes les cérémonies du culte ».

(2) *De errore prof. rel.*, xxviii.

(3) XXII, xi, 7.

1		Marc, évêque d'Aréthuse, détruit le sanctuaire d'une idole et construit une église à la place.	Syrie	SOURCES
				GRÉGOIRE DE NAZ. <i>Or.</i> , IV, 88 ; THÉODORET, <i>Hist. eccl.</i> , III, III ; [SOZOMÈNE, <i>Hist. eccl.</i> , V, x, place le fait sous Constantin].
2	Après fév. 356 et avant déc. 361	A l'instigation de Georges, évêque arien d'Alexandrie, Artémios, duc d'Égypte, introduit des soldats dans le Serapeum, et pille les images, les offrandes, les ornements du sanctuaire.	Égypte	
3		Le temple de Merum est fermé. Il ne sera rendu au culte que sous Julien.	Phrygie	Empereur JULIEN, <i>Epist.</i> , LX.
4		A Césarée, les temples de Zeus et d'Apollon sont renversés. Seul, reste debout le <i>Tuchéion</i> .	Cappadoce	SOCRATE, <i>Hist. eccl.</i> , III, xv. SOZOMÈNE, <i>Hist. eccl.</i> , V, iv.

La législation, en revanche, aggrave ses rigueurs, et cela en des termes si absolus qu'à les prendre au pied de la lettre on pourrait croire que c'en est fait, dès lors, du culte païen.

Une loi de 341 débute ainsi : « *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania...* » et invoque à l'appui une loi de Constantin¹. Mais la portée de cette loi est appréciée très différemment. Certains y voient un coup redoutable infligé à la religion traditionnelle². D'autres font observer qu'à cette date, alors que Constantin se prévalait du titre de *pontifex maximus*, *superstitio* ne pouvait désigner juridiquement l'ancien culte romain, et que cette loi vise simplement les pratiques de divination et les sacrifices soustraits au contrôle de la publicité, préoccupation conforme à celle qu'avait déjà manifestée Constantin³.

Cette interprétation bénigne, fort acceptable en ce qui concerne la loi de 341, peut-elle être étendue à la loi du 23 novembre 353⁴ et à celle du 1^{er} décembre 356⁵ ?

Il est dit dans la loi du 23 novembre :

Les sacrifices du soir permis par [l'usurpateur] Magnence doivent être abolis, et la criminelle permission de les célébrer désormais refusée.

(1) *Cod. Théod.*, XVI, x, 2.

(2) Par ex. GEFCKEN, *Der Ausgang*, p. 97 ; et déjà J. GODEFROY, dans son fameux Commentaire du *Code Théodosien* (édit. RITTER, t. VI, p. 298).

(3) MARTROYE, dans *Bull. de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1915, p. 283 et suiv., et *Revue historique de droit français et étranger*, nouv. sér., t. IX, 1930, p. 673 et suiv.

(4) *Cod. Théod.*, XVI, x, 5.

(5) *Ibid.*, XVI, x, 4. La date n'est pas absolument sûre : cf. MOMMSEN et MEYER, *Cod. Théod.*, p. CCXXVIII et p. 892, n. 6 ; SEECK (*Regesten*, p. 203) la place en 356.

Ces sacrifices nocturnes faisaient redouter sans doute des incantations clandestines et des pratiques magiques.

La loi du 1^{er} décembre offre une rédaction plus embarrassante :

Notre volonté est qu'en tout lieu et dans toutes les villes les temples soient immédiatement fermés, que l'accès en soit interdit à tous, et que licence de prêcher soit déniée aux dépravés (*perditi*). Nous voulons aussi que tous s'abstiennent de sacrifices. Quiconque aura commis une faute de ce genre, qu'il soit frappé d'un glaive vengeur. Le fisc revendiquera les biens du mort. Les gouverneurs des provinces qui négligeront de punir ces crimes subiront les mêmes châtiments.

Le 19 février 356, une autre constitution avait déjà interdit sous peine de mort de coopérer aux sacrifices ou d'adorer les *simulacra*.

Il paraît, cette fois, difficile d'admettre que le seul but de ces lois soit de parer aux dangers de la divination et de faire obstacle à l'accomplissement des rites magiques¹. C'est bien à l'interruption des cérémonies régulières qu'elles tendent. Le rhéteur Libanius, quelques dizaines d'années plus tard, ne les interprétera pas autrement :

Explique-toi donc. Qu'entends-tu par cette effroyable tourmente ? — *J'entends les temps de Constance*. Le mal était venu de son père ; mais c'est lui qui propagea l'étincelle, qui l'attisa, qui en fit un vaste incendie. *Son père avait dépouillé les dieux de leurs richesses ; lui, il rasa les temples, abolit tous les rites sacrés, et se donna, à qui ? Nous le savons !* L'avilissement de la religion s'étendit aux lettres, et cela se conçoit, car la religion et les lettres se tiennent par une étroite parenté : elles sont sœurs. Philosophes et sophistes, et quiconque était initié aux mystères d'Hermès et des Muses, n'entrèrent jamais dans le palais... Ses favoris, ceux dont il s'entourait, dont il prenait les conseils et les leçons, c'étaient des barbares, de misérables eunuques².

Aussi le premier soin de Julien sera-t-il, au témoignage d'Ammien-Marcellin, « de faire ouvrir les temples par des décrets clairs et péremptoirs, de laisser approcher les victimes des autels pour le culte des dieux³ » et d'exercer des reprises sur bon nombre de *palutini*, « gavés des *templorum spoliis* »⁴.

Naturellement des mesures aussi rigoureuses ne purent être appliquées partout, ni transformer en quelques années l'état de choses existant ; Constance lui-même parut quelquefois démentir par une attitude presque bienveillante ses brutalités légales : « Il n'enleva rien aux privilèges des Vierges consacrées, pourra écrire plus tard le païen Symmaque⁵. Il

(1) C'est la thèse de MARTHOYE, art. cité, dans *Revue hist. de droit fr.*, p. 676.

(2) *Πρός τοὺς ἀποστόλους*, § 8.

(3) XXII, v, 2.

(4) XXII, iv, 3. Le passage de SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, xviii, si on y ajoute pleine créance, confirme la rigueur des intentions de Constance. Cf. SOZOMÈNE, IV, x ; LIBANIUS, après avoir caractérisé la modération relative de Constantin (voir plus haut, p. 180, n. 3), ajoute : « Son fils (Constance) obéit à ses conseillers en beaucoup de vilaines choses et interdit notamment les sacrifices ».

(5) Dans son fameux *Rapport à Gratien*, *Rel.*, III, vii, 6-7 (SEECK, *Mon. Germ. Hist., Auctores Antiquissimi*, t. VI, 1, p. 281).

remplit de nobles les charges sacerdotales ; il ne refusa point de crédits aux cérémonies romaines. [Pendant sa visite à Rome, en 356], il suivit le sénat plein d'allégresse à travers les rues de la Ville Éternelle ; *il regarda les temples sans s'émouvoir*, il lut le nom des dieux inscrit sur leur fronton, il demanda l'origine de ces sanctuaires ; il en admira les architectes. *Bien qu'il suivît lui-même une autre religion, il conserva celle-ci à l'Empire* ». Constance avait néanmoins donné un exemple qui devait être plus tard imité, avec une application autrement passionnée.

Dans les dernières années de son règne, Constance reprit aussi la lutte contre les haruspices, les « mathématiciens » (c'est-à-dire les astrologues), les *harioli* (devins), les « Chaldéens », les magiciens. Nul ne serait protégé par son rang de la torture, des fers, de la mort, parmi ceux qui pratiqueraient ces arts défendus, ou consulteraient les prétendus voyants ¹.

§ 2. — L'empereur Julien (361-363) ².

La politique antipaïenne que venait d'inaugurer Constance ne produisit guère d'effet : elle fut interrompue, à la fin de 361, par la mort de l'empereur et l'avènement de son cousin Julien, qui opéra un brusque retour en arrière. Comme la paix constantinienne, cette nouvelle politique religieuse s'explique par la conversion du prince que les circonstances ont placé à la tête de l'Empire ; mais cette conversion nous est mieux connue que celle du premier empereur chrétien, car Julien s'est épanché dans de nombreux écrits, lettres familières ou officielles, discours d'apparat, ouvrages de polémique, qui nous permettent de retracer sa physionomie et de discerner l'évolution de sa pensée ³.

LA JEUNESSE DE JULIEN Comme tous les Constantinien, Julien a été élevé dans la religion chrétienne. Orphelin de bonne heure, — il avait perdu sa mère Basiline au berceau, son père Jules Constance dans les massacres de 337, — il a été confié à la tutelle

(1) Lois du 4 décembre 356, du 25 janvier 357 et du 5 juillet 358 (*Cod. Théod.*, IX, xvi, 4, 5 et 6).

(2) Sur l'empereur Julien, il existe de nombreuses monographies, parmi lesquelles on citera : H. A. NAVILLE, *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme*, Neuchâtel et Genève, 1877 ; C. J. NEUMANN, *Kaiser Julians Abfall vom Christentum*, Halle, 1884 ; W. SCHWARTZ, *De vita et scriptis Juliani imperatoris*, diss., Bonn, 1888 ; G. NEGRI, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Milan, 1901 ; P. ALLARD, *Julien l'Apostat*, 3 vol., 3^e édit., Paris, 1906-1910 ; J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus*, Leipzig, 1914 ; A. ROSTAGNI, *Giuliano l'Apostata*, Turin, 1920 ; W. EMSSLIN, *Kaiser Julians Gesetzgebungswerk und Reichsverwaltung*, dans *Klio*, t. XVIII, 1922, p. 104 et suiv. ; et principalement J. BIDEZ, *L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse*, dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, classe des Lettres*, 1914, p. 406-461 ; et *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930.

(3) Pour les œuvres de Julien, cf. l'édit. BIDEZ (avec traduction) dans la collection Guillaume Budé : t. I, 1^{re} partie : *Discours de Julien César*, Paris, 1932 ; 2^e partie : *Lettres et fragments*, Paris, 1924 ; pour le traité contre les Galiléens, cf. l'édit. NEUMANN, Leipzig, 1880 ; pour les autres traités, cf. l'édit. HERTLEIN, Leipzig, 1877.

d'Eusèbe de Nicomédie, qui était parent de Basiline ; il compta ensuite parmi ses maîtres le cappadocien Georges, qui devait supplanter Athanase à Alexandrie, et plus tard Aèce, le théologien de l'anoméisme. Dans la lointaine retraite de Macellum, en Cappadoce, où le régime soupçonneux de Constance a interné les fils de Jules Constance, Julien a été baptisé et même élevé aux premiers degrés de la cléricature, dans l'ordre des lecteurs. Mais, lorsque les deux frères furent libérés de cet internement, en 347, Gallus, qui demeura chrétien, donna libre cours à ses instincts d'athlète grossier ; Julien, alors âgé de seize ans, put satisfaire les goûts littéraires qu'avait éveillés son pédagogue Mardonios, et il se tourna avec passion vers l'étude de l'antiquité grecque : à Constantinople, à Nicomédie, il écoute les grammairiens et les rhéteurs, à l'école desquels il acheva de s'helléniser¹ ; à Pergame, à Éphèse, plus tard à Athènes, il fréquente les philosophes : il reçoit alors « les premiers appels des Dieux² » qui devaient en peu de temps le conduire à l'apostasie.

Ce terme d'apostat, qui est resté attaché à son nom, ne signifie pas que Julien soit passé de la foi à une incroyance sceptique ou négatrice, et ce n'est pas seulement par réaction contre une éducation sévère et tyrannique qu'il a déserté le christianisme. « En réalité, quand il se mit à pratiquer le culte des dieux, il suivait une vocation mystique ; il obéissait aux divinités protectrices de sa dynastie et de l'Empire, il se laissait guider par leurs voix, il se donnait à elles, dans un élan de son cœur, en toute confiance³ ». La croyance qui va être la sienne est un syncrétisme fort complexe. Le polythéisme gréco-romain y est conservé, au prix d'interprétations allégoriques, parce qu'il représente la tradition : Julien est un philhellène conservateur ; mais il y intègre les mythes et les cultes les plus troubles de l'Orient autour d'une doctrine centrale accueillante à toutes les religions exotiques : le néo-platonisme.

LE NÉO-PLATONISME AU IV^e SIÈCLE

Depuis un siècle, cette école philosophique, continuant son évolution⁴, était devenue une véritable secte religieuse. Jamblique et Sopatros, qui enseignèrent à Apamée de Syrie au temps de Constantin, à leur suite Edesios de Pergame, Maxime d'Ephèse, Priscos avaient associé à la doctrine de leurs maîtres directs les spéculations des sophistes et des moralistes les plus divers ainsi que les symboles des mystères orientaux. « Sérapis, Isis, Hécate, Déméter, Dionysos et Cybèle leur fournirent tout

(1) A la différence des autres empereurs du iv^e siècle, il ne savait que médiocrement le latin et écrivit toujours en grec.

(2) J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, p. 57.

(3) *Ibid.*, p. 86-87.

(4) Cf. t. II, p. 214-223.

un appareil d'emblèmes qu'ils utilisèrent ingénieusement ; et désormais ce fut par des visions symboliques qu'ils prétendirent préparer le retour de l'âme vers Dieu. Les néo-platoniciens se firent ainsi mystagogues et hiérophantes, et ils initièrent leurs élèves aux cultes secrets de leur temps. D'autre part, pour rallier à leur cause les intellectuels des clans les plus opposés, ils tâchèrent de faire une place, dans leur système, à toutes les doctrines philosophiques, l'épicurisme seul excepté¹ ».

Ce qui domine dans la secte, à partir de Jamblique, c'est la pratique de rites secrets, inspirés du magicien Julien le Chaldéen, par lesquels, au lieu d'aider les âmes, comme le rêvait Plotin, à s'élever jusqu'à Dieu, on prétendait évoquer de force les dieux et les démons sur la terre et dans l'âme des initiés. « De même que l'on mettait alors Aristote d'accord avec le fondateur de l'Académie, de même Jamblique, dans son fameux commentaire, fusionna la théosophie des oracles chaldéens avec celle de tous les mystères, et il s'attacha surtout à y découvrir le même sens secret que dans les révélations mises par les Grecs sous le patronage d'Orphée et de leurs théologiens les plus vénérés. Suivant la méthode pythagoricienne qu'il affectionnait, l'auteur introduisait les énumérations chaldaïques de dieux, d'anges et de démons dans des séries de triades, d'hebdomades et d'ennéades où elles fraternisaient avec les divinités de toutes les religions polythéistes du monde romain. Quant à la théurgie proprement dite, pour l'expliquer, Jamblique recourait à la théorie de la sympathie universelle qui se faisait sentir suivant certaines chaînes mystiques² » : chaîne séléniacque, par exemple ; surtout chaîne héliacque, car cette métaphysique abstruse faisait une part prépondérante à la religion du Feu solaire, puissance divine souveraine.

RETOUR DE JULIEN AU PAGANISME Dès 351, — il a vingt ans — Julien a adhéré à cette mystique : auprès de Maxime d'Éphèse, il s'est soumis aux initiations rituelles qui faisaient de lui le dévot du Soleil³, mieux que ne l'avaient été son oncle Constantin avant 312 et les fondateurs de la dynastie dont il dut se considérer désormais l'héritier authentique⁴. Dix ans durant néanmoins, il lui fallut dissimuler ses convictions, car l'empereur autoritaire et soupçonneux qu'était Constance n'aurait pas toléré chez son jeune cousin un tel détachement de la religion officielle. C'est en secret qu'il a approché les rhéteurs païens : Libanios à Nicomédie, Himerios à Athènes et surtout ses maîtres néo-platoniciens. Encore au lendemain de son usurpation, quand il partit en

(1) J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, p. 67-68.

(2) *Ibid.*, p. 76-77.

(3) Ce qui ne l'empêcha pas d'être également initié aux mystères d'Eleusis en 355 et au culte de Mithra pendant son séjour en Gaule.

(4) Sur le culte solaire chez les Seconds Flaviens, cf. *supra*, p. 30.

campagne contre Constance, en janvier 361, il « feignait d'adhérer au culte chrétien dont il était secrètement détaché depuis longtemps¹ ». Ce n'est qu'une fois installé à Constantinople, après la mort de son rival (décembre 361), qu'il fait ouvertement profession de paganisme et appelle à sa cour Maxime et Priscos, dont il fait ses confidents et ses conseillers. Il continue à mener la vie sobre, austère et mortifiée qui était déjà la sienne ; mais il peut alors étaler sans contrainte une ferveur païenne jusque-là contenue : chaque jour, le soir et le matin, il offre des sacrifices aux dieux sous les arbres, dans les jardins de son palais², il fréquente les temples assidûment³ et constamment invoque les dieux, dont son âme vibrante et sensible se sent volontiers l'interprète. Un prince si passionnément dévot ne pouvait qu'adopter une politique religieuse toute nouvelle, un véritable retournement des positions constantiniennes.

ÉDITS DE TOLÉRANCE Au début, c'est une ère de tolérance qui semble s'ouvrir. En même temps qu'il substituait aux méthodes policières d'un despotisme tracassier un libéralisme soucieux d'équité, Julien leva toutes les interdictions portées contre les anciens cultes en proclamant la liberté pour tous :

Par des décrets clairs et sans réserves, écrit Ammien, il fit ouvrir les temples et offrir des victimes en l'honneur des dieux sur les autels. Et afin d'assurer l'effet de ces décisions, ayant convoqué au palais les évêques dissidents des chrétiens et la foule de leurs fidèles, il les engagea avec douceur à renoncer à leurs discordes et à profiter de la tolérance qui leur était offerte pour pratiquer chacun sa religion sans aucune crainte⁴.

L'historien païen avoue ensuite que si l'ennemi des chrétiens se montrait si généreux à leur égard, c'était « dans l'espoir que la licence favoriserait les disputes ». Cette mesure habile était en effet inspirée probablement par des arrière-pensées hostiles ; mais il faut constater qu'elle eut néanmoins des conséquences bienfaisantes : au sortir du césaropapisme de Constance, ce fut une véritable libération, et l'amnistie accordée aux bannis facilita la résurrection de l'orthodoxie si cruellement opprimée.

Quant au paganisme, la liberté qui lui était rendue permit une restauration d'autant plus vigoureuse que ses défenseurs étaient assurés de la faveur impériale. Non seulement les temples fermés furent rouverts, mais on rebâtit beaucoup de ceux qui avaient été démolis et l'on exigea

(1) AMMIEN MARCELLIN, XXI, II, 4-5.

(2) JULIEN, *Epist.*, xcviij (édit. Bidez, p. 182).

(3) AMMIEN MARCELLIN, XXII, ix, 5 ; xiv, 4, etc.

(4) AMMIEN MARCELLIN, XXII, v, 2.

des chrétiens la restitution des matériaux ou des objets arrachés aux sanctuaires païens, voire des indemnités pour les destructions opérées ¹.

MARTYRS CHRÉTIENS Ces opérations causèrent ici et là des troubles parfois sanglants. Dans plusieurs villes de Syrie, de Phénicie, d'Arabie, la populace vint saccager ou profaner des édifices chrétiens. L'évêque d'Aréthuse, Marc, qui s'était distingué par son zèle contre les idoles, subit d'atroces tortures ². Les provocations de chrétiens indignés, qui s'en allèrent abattre les idoles restaurées, déterminèrent plusieurs martyres, tels que celui du prêtre Basile à Ancyre ³, du soldat Émilien à Durostorum en Mésie ⁴, de trois fidèles de Merum en Phrygie ⁵. L'épisode le plus célèbre est celui où furent victimes à Alexandrie l'évêque arien Georges et plusieurs fonctionnaires, le 24 décembre 361 ⁶. Ces violences, il faut le noter, ne furent ni ordonnées, ni même approuvées par l'empereur, qui écrivit aux Alexandrins une lettre sévère ⁷. Aucune sanction cependant ne fut prise contre les émeutiers, qui purent impunément assouvir leurs vengeances.

LA RÉFORME DU PAGANISME Au delà de cette œuvre, purement négative, de restauration, l'Apostat concevait une grande entreprise de réforme du paganisme. C'est au cours de l'été 362, quand il quitte Constantinople pour Antioche, qu'il se décide à d'énergiques mesures pour régénérer l'antique religion ⁸. Reprenant, en l'élargissant, la tentative de Maximin Daïa ⁹, il crée un corps sacerdotal sur le modèle de l'épiscopat chrétien et prétend lui imposer les dogmes et la morale que lui-même professait. Nous connaissons plusieurs des nominations qu'il fit, choisissant des théurges néo-platoniciens, comme Chrysanthé à Sardes, Théodore à Ephèse, Clématius en Palestine, des sophistes, comme Hierax à Alexandrie de Troade, même des évêques renégats, comme Pégase d'Ilion ¹⁰. Nous connaissons surtout plusieurs de ses lettres, que l'on appelle, depuis Gibbon, « Epîtres pastorales » ¹¹, et où l'on

(1) J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 229 et suiv.

(2) GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat. I in Julianum*; PHILOSTORGE, édit. BIDEZ, p. 228.

(3) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, V, xi.

(4) SAINT JÉRÔME, *Chron.*, ann. Abr. 2379. Cf. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 127.

(5) THÉODULE, Macédonius et Tatien : cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, xv.

(6) Cf. AMMIEN MARCELLIN, XXII, xi; ATHANASE, *Hist. aceph.*, VIII.

(7) JULIEN, *Epist.*, LX (édit. BIDEZ, p. 69 et suiv.).

(8) Sur cet aspect de son œuvre, cf. J. BIDEZ, *art. cité (supra)*, p. 183, n. 3) et W. KOCII, *Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une Église païenne*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. VI, 1927, p. 123 et suiv.; t. VII, 1928, p. 49 et suiv.

(9) Cf. t. II, p. 478.

(10) Cf. J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, p. 267-268.

(11) En particulier les *Epist.* LXXXIV à Arsace, ἀρχιερεύς de Galatie, LXXXIX à Théodore (édit. BIDEZ, p. 93-105, 144 et suiv., 151 et suiv.).

voit comment le Souverain Pontife du paganisme concevait l'organisation de son Église : il veut que son clergé mène une vie austère et donne l'exemple de la piété et de la charité, il énumère les exercices du culte qui devront être célébrés, il insiste sur la nécessité de prêcher la doctrine aux fidèles dans les temples, de pratiquer la fraternité, à l'instar des « Galiléens ». « C'était une véritable transformation du paganisme que Julien entreprenait de la sorte. Il n'y avait de réactionnaire dans son projet que le retour aux anciens dieux. La discipline ascétique et piétiste, la hiérarchie mystique et toute l'ordonnance qu'il voulait imposer à sa communauté religieuse et à son corps sacerdotal constituaient une innovation sans précédent ¹ ».

Mais ce rêve théocratique devait se heurter à l'apathie d'un clergé et d'un peuple qui ne possédaient guère la foi ardente de leur maître ni son amour des hautes vertus morales. « Ses acolytes eurent beau rouvrir les sanctuaires, redresser et redorer les statues, restituer aux prêtres l'ancien appareil de leur dignité, puis promener des reconstitutions d'antiques cortèges, faire parler les oracles dans le bruissement des forêts et le murmure des fontaines, rendre leur puissance aux rayons d'Hélios et des astres, et toute sa magie à la nature ; ils eurent beau monter en chaire et prêcher la philanthropie en invoquant Homère, Hésiode et Platon ; trop souvent, lorsque le pontife, organisateur de cette manifestation brillante et pompeuse, se détournait de ses autels pour observer l'effet qu'il avait produit, il dut être stupéfait de rencontrer le regard narquois d'un public indifférent ou l'aspect désolant de temples vides ² ».

LA LOI SCOLAIRE La déconvenue que causa à Julien l'échec de sa grande réforme explique pour une part la guerre au christianisme qu'il entama pendant les derniers mois de son règne. Dès le début, il avait certainement enlevé au clergé tous les privilèges dont il jouissait depuis Constantin ; en particulier évêques, moines et prêtres durent réintégrer les curies, qu'il essayait de repeupler et de ranimer ³. Par la suite, il renonce au droit commun et, dans sa haine des « Galiléens », il en vient à des mesures d'exception singulièrement tracassières. « Le 17 juin 362, dans toutes les villes, on promulguait une loi qui, anodine en apparence, était une véritable déclaration de guerre au christianisme ⁴ ». On y défendait « à quiconque veut enseigner de se lancer dans cette carrière subitement et à la légère » et on décidait que

(1) J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 271.

(2) *Ibid.*, p. 314.

(3) Cf. *ibid.*, p. 238.

(4) *Ibid.*, p. 263.

toutes les nominations de maîtres d'école et de professeurs seraient soumises à l'approbation des curies municipales et à la ratification du prince¹. Le texte d'une circulaire impériale qui a été conservé² et le témoignage des historiens ecclésiastiques³ nous montrent que cette procédure devait permettre de vérifier, non seulement la capacité et la moralité des candidats, mais surtout leurs convictions religieuses : l'enseignement serait interdit aux chrétiens, sous le prétexte que l'on ne peut expliquer les auteurs classiques, si l'on « méprise les dieux qu'ils ont honorés ». Julien en faisait une question d'honnêteté : « Il conviendrait à tous ceux qui prétendent enseigner quoi que ce soit, d'avoir une attitude loyale et de ne point porter dans leur âme des opinions inconciliables avec l'exercice public de leur profession ; tels devraient être, bien plus que tous les autres, ceux qui donnent à la jeunesse des leçons de littérature, en se faisant les interprètes des écrits des anciens, soit comme rhéteurs, soit comme grammairiens, soit encore et surtout comme sophistes. En conséquence, écrit l'empereur, je n'exige pas des éducateurs de la jeunesse qu'ils changent d'opinion, mais je leur laisse le choix : qu'ils cessent d'enseigner ce qu'ils ne prennent pas au sérieux ou bien, s'ils veulent continuer leurs leçons, qu'ils prêchent d'exemple avant tout⁴ ».

SES CONSÉQUENCES Les maîtres chrétiens eurent donc à opter entre l'Église et l'école. Beaucoup durent abandonner leurs fonctions pour conserver leur foi. Le plus célèbre d'entre eux est Marius Victorinus⁵, un Africain, établi vers 340 à Rome, où il n'avait pas tardé à acquérir une grande réputation d'orateur et de penseur ; il était païen, adepte du néo-platonisme de Plotin et de Jamblique qu'il popularisa par des traductions latines ; mais vers 355 il avait fait une conversion retentissante au christianisme qu'il avait jusque-là combattu. La démission de Victorin, qui avait professé les mêmes croyances que l'Apostat, celle de Prohérésios, — un Arménien hellénisé, fixé à Athènes et que Julien avait connu et estimé en 355, — durent faire grand bruit dans les milieux intellectuels. Des païens eux-mêmes blâmèrent le sectarisme du prince qui atteignait les esprits les plus éminents⁶. Les chrétiens, de leur côté, s'indignèrent, naturellement, de cette « persécution qui, sans être sanglante, risquait de devenir dan-

(1) *Cod. Théod.*, XIII, III, 5 ; *Cod. Just.*, X, LIII, 7.

(2) JULIEN, *Epist.*, LXI c (édit. BIDEZ, p. 73 et suiv.).

(3) SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, XII, 7 ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, III, VIII, 1 ; cf. ZONARAS, XIII, XII, 21.

(4) JULIEN, *Epist.* LXI c (trad. BIDEZ, p. 73-74).

(5) Sur Marius Victorinus, cf. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 373-422 ; BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 460-468 ; P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2^e édit., p. 346-350.

(6) AMMIEN MARCELLIN, XXII, x.

gereuse »¹. Certains s'efforcèrent de tourner la législation nouvelle en composant des ouvrages chrétiens de forme « classique », qui pourraient être retenus comme sujets d'enseignement. C'est ainsi qu'un grammairien de Laodicée, Apollinaire, et son fils — le futur hérésiarque — conçurent « des productions égales en nombre et en valeur pour les mœurs, le style, le caractère et la composition, à celles des Grecs les plus réputés »²; ils écrivirent alors³ une Histoire sainte en vingt-quatre chants, des dialogues socratiques sur l'Évangile, sans parler de comédies, tragédies et odes d'inspiration chrétienne. Ces improvisations qui ne nous sont pas parvenues ne devaient être que de médiocres pastiches. La tentative n'en est pas moins curieuse et significative.

AUTRES TRACASSERIES CONTRE LES CHRÉTIENS La loi scolaire ne fut peut-être que le premier article d'un programme plus vaste de persécution larvée. Julien « ne veut pas qu'on mette à mort les Galiléens, ni qu'on les frappe injustement, ni qu'on les maltraite d'aucune manière »⁴. Mais il use contre eux d'armes redoutables, quoique non sanglantes : non content d'attaquer dans un grand ouvrage polémique les fondements et les principaux aspects de leur religion⁵, il va multiplier à leur égard les sévices. Après avoir dénoncé le prétendu antagonisme de la foi chrétienne avec l'enseignement classique, l'Apostat ressuscite l'antique incompatibilité, que l'Église avait répudiée, entre la morale chrétienne et les fonctions administratives : il exclut les « Galiléens » de la garde impériale et des gouvernements provinciaux « parce que leur propre loi leur défend d'user du glaive »⁶. Éliminés le plus possible de la vie publique, les fidèles du Christ se trouvaient en butte à la mauvaise volonté des foules fanatiques et des autorités elles-mêmes. Le métropolitain d'Arabie, Titus, qui se plaignait de cette partialité, fut vertement remis à sa place dans une lettre de l'empereur au peuple de Bostra (1^{er} août 362)⁷. Un certain nombre de cités se virent l'objet de la défaveur du prince parce qu'elles manifestaient des sentiments trop chrétiens à son gré : ainsi Césarée de Cappadoce, punie pour avoir laissé démolir les temples de Zeus et d'Apollon ; Maiouma en Palestine, dont l'autonomie fut supprimée au profit de sa voisine Gaza ;

(1) J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 265.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, V, xviii.

(3) On ne peut déterminer la part respective du père et du fils : cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 290-291 ; A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, p. 635-636.

(4) JULIEN, *Epist.*, lxxxiii (édit. BIDEZ, p. 143).

(5) Sur cet ouvrage *Contre les Galiléens*, commencé à Antioche au cours de l'hiver 362-363, cf. *infra*, p. 198 et suiv.

(6) SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, xiii, 1.

(7) JULIEN, *Epist.*, cxiv (édit. BIDEZ, p. 193-195).

Édesse et Nisibe, menacées d'être laissées sans protection contre les Perses¹. Antioche elle-même où il résidait fut châtiée sévèrement : le philosophe couronné se vengea des railleries dont il y était l'objet par son pamphlet du *Misopogon* ; pour purifier les abords du bois sacré de Daphné, naguère lieu d'oracles, il fait déterrer le corps du saint martyr Babylas qui est transféré au cimetière de la ville ; et quand, en réponse à cette profanation, une main anonyme eut mis le feu au temple d'Apollon, il venge son dieu plus cruellement en fermant et dépouillant la magnifique église d'or récemment inaugurée². C'est peut-être à cette occasion qu'il fait asperger d'eau lustrale les marchés publics de la ville. Ailleurs il ordonne de démolir les chapelles des martyrs au voisinage de temples vénérés. Finalement, sous le même prétexte de purification, il interdit les convois funèbres pendant le jour (12 février 363)³, ce qui gênait gravement les cérémonies religieuses auxquelles donnaient lieu les obsèques⁴.

Enfin, oubliant la tolérance envers les personnes qu'il affichait encore dans ses écrits, il renvoie en exil les évêques qu'il avait libérés : le semi-arien Eleusius de Cyzique⁵ et surtout le grand Athanase (octobre-novembre 362)⁶. Il ne paraît pas douteux que son intention était de reprendre et d'accentuer, à son retour de la campagne contre les Perses, cette politique hostile⁷. L'on sait ce qui en advint : partie de Syrie au début de mars, l'armée romaine avança jusqu'aux environs de Ctésiphon, puis dut battre en retraite : au cours d'un combat d'arrière-garde, l'empereur fut blessé mortellement (26 juin 363). Julien disparaissait ainsi à trente-deux ans, après vingt mois à peine de règne. Son successeur Jovien, élu par l'état-major de l'armée, abandonna immédiatement sa politique païenne ; et de son œuvre à la fois vigoureuse et insidieuse, si dangereuse pour l'Église, il ne resta bientôt qu'un mauvais souvenir, un cauchemar unanimement détesté.

§ 3. — Les successeurs de Julien.

Jovien était chrétien. Quelles qu'aient été les intentions de sa politique, ses huit mois de règne ne lui laissèrent pas le loisir de les affirmer. L'esprit du moment était favorable à la

(1) Cf. J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 294-297.

(2) AMMIEN MARCELLIN, XXII, XIII, 1-3. Cf. J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 286-288.

(3) *Cod. Théod.*, IX, XVII, 5.

(4) Cf. J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 297-298.

(5) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, V, xv, 4 et suiv.

(6) JULIEN, *Epist.*, cx, cxi, cxii (édit. BIDEZ, p. 121 et 187-192).

(7) Cf. J. BIDEZ, *op. cit.*, p. 299. Il faut rappeler aussi son projet de reconstruire le temple de Jérusalem pour faire mentir les prophéties (*ibid.*, p. 305-307) : entreprise tout de suite arrêtée par les tremblements de terre qui dévastèrent toute la région.

« tolérance » : c'est l'époque où le « sophiste » Thémistios, païen fort convaincu que les empereurs chrétiens, même Théodose, traitèrent avec autant de déférence que lui en avait témoignée Julien lui-même, expliquait à Jovien, dans un discours à l'occasion du consulat revêtu par celui-ci le 1^{er} janvier 364, que Dieu ayant inscrit le sentiment religieux au cœur de tous les hommes, il fallait laisser à chacun le soin de l'adorer à sa convenance, sans exercer une contrainte que réprouvait la liberté concédée par Dieu lui-même¹.

A en croire l'historien Socrate², Jovien aurait pourtant interdit de nouveau les sacrifices publics « prodigués jusqu'à la nausée sous Julien » ; et il aurait donné l'ordre de fermer à nouveau les temples. Si cet ordre fut réellement expédié, il reste à savoir s'il fut exécuté. On ne connaît qu'un très petit nombre de cas de temples détruits alors ou transformés³. Mais, par une loi promulguée quelques jours avant sa mort, Jovien annexa à son patrimoine privé les biens-fonds, dépendant des temples, qui avaient fait retour à l'État, après avoir été, sous divers princes, l'objet de donations à des particuliers⁴.

Valentinien I^{er} (364-375) ET VALENS (364-378) d'une impartialité religieuse à laquelle les écrivains païens ont rendu plus d'une fois hommage⁵. Quant à Valens, au v^e siècle un historien de l'Église notera avec dépit que, sous son règne, tous jouirent d'une liberté complète « sauf les fidèles des apôtres » ; que le feu brillait sur les autels ; que libations et sacrifices étaient offerts aux idoles ; que les fêtes publiques se déroulaient au Forum ; et que les initiés aux mystères de Bacchus pouvaient déployer leurs extravagances⁶. Ces empereurs pourchassèrent surtout les incantations, les pratiques magiques, l'astrologie, les sacrifices nocturnes, prohibés de nouveau sous les peines les plus dures⁷. Et ils tinrent à spécifier que « ni l'haruspicine, ni, au surplus, aucune religion autorisée par les ancêtres n'avait, à leur sens, de caractère délic- tueux »⁸.

A tout prendre, c'est avec Gratien qu'allait être opérée une véritable

(1) *Oratio V.* Le morceau est traduit dans E. VACHEROT, *Hist. de l'École d'Alexandrie*, t. II, p. 157.

(2) *Hist. eccl.*, III, xxiii ; cf. THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, xx.

(3) A Coriou (KAIBEL, n° 1060) ; voir aussi LIBANIOS, *Epist.* MCXLVII.

(4) *Cod. Theod.*, X, 1, 8 (4 février 364).

(5) AMMIEN MARCELLIN (XXX, ix, 5) écrit : « Postremo hoc moderamine principatus inclaruit, quod inter religionum diversitates medius stetit, nec quemquam inquietavit, neque, ut hoc coleretur, imperavit, aut illud... » Cf. ZOSIME, IV, 3, et la déclaration de Valentinien lui-même, *Code Théod.*, IX, xvi, 9.

(6) THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, xx.

(7) *Code Théod.*, IX, xvi, 7 (9 septembre 364) et 8 (12 décembre 370 ou 373) ; ces lois sont signées de Valens.

(8) *Code Théod.*, IX, xvi 9 (19 mai 371) et 10 (6 décembre 371) ; ces lois sont de Valentinien.

séparation du paganisme et de l'État et dénoncée l'antique alliance entre la religion romaine et la *Res Publica*. En retirant aux collèges de prêtres et de vestales leurs revenus, en supprimant au bénéfice du fisc les allocations destinées à l'exercice du culte, il portera à celui-ci un coup fatal.

Après Gratien, Théodose donnera une impulsion nouvelle à la lutte anti-païenne, et des fonctionnaires énergiques, des évêques de tempérament combattif, prendront en main l'action directe contre les temples, au point de soulever en divers endroits des résistances et même des émeutes¹. L'indignation ne sera pas moins vive dans les milieux païens cultivés ; et l'un des plus significatifs témoignages que l'on possède de leur état d'esprit, c'est dans le discours de Libanios *Pour les Temples* qu'on le trouve. Dans ce véhément plaidoyer, le vieux rhéteur flétrit notamment ceux qui, non contents de s'attaquer aux temples des villes, exercent aussi leurs exploits contre les temples de campagnes. Ne se rendent-ils pas compte, dit-il, que ces sanctuaires qui ont vu se succéder tant de générations *sont l'âme des lieux où ils s'élèvent* ?

Une campagne qui a subi cet affront, c'est une campagne perdue ! Le courage des laboureurs disparaît en même temps que leurs espérances. Ils croient travailler en vain, si on leur ravit les dieux qui donnent à leur labeur la prospérité².

II. — LA RÉACTION INTELLECTUELLE ANTICHRÉTIENNE³

Nous aurons à signaler, vers la fin du siècle, quelques tentatives de résistance des « païens » — on sait que le mot *paganus*, au sens que nous lui donnons, n'entre guère dans l'usage courant avant la seconde moitié du iv^e siècle⁴ — en face des coercitions impériales ; mais ce serait donner de la réalité historique une image très incomplète que de limiter à ces rébellions sporadiques l'effort antichrétien au iv^e siècle. Pour en mesurer le dynamisme et les procédés, il faut jeter un rapide coup d'œil sur les polémiques dont les siècles antérieurs à celui de Constantin et de Théodose ont transmis d'importants vestiges.

(1) Sur la politique religieuse de Gratien et de Théodose, cf. *infra*, p. 513-518.

(2) *Pro templis*, VIII ; cf. X.

(3) Faits et textes essentiels dans PIERRE DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne*, Paris, 1934.

(4) Voir J. ZEILLER, *Paganus, Étude de terminologie historique*, Fribourg et Paris, 1917.

§ 1. — Aperçu sur les protagonistes païens des trois premiers siècles ¹.

L'INDIFFÉRENCE DES MILIEUX PAÏENS JUSQUE VERS 160

Le christianisme naissant n'avait vraiment intéressé aucun lettré païen pendant la longue

période qui fut celle de sa première diffusion dans les masses. Des écrivains épris de notations concrètes, d'excellents observateurs de la vie populaire, tels que Martial et Juvénal, n'en parlent jamais. Même chez les auteurs qui y font allusion, un Pline le Jeune, un Suétone, un Épictète, un Galien, un Marc-Aurèle, il ne joue qu'un rôle épisodique. Ils l'aperçoivent de très haut, ne se soucient nullement de l'étudier de plus près, et se satisfont de quelques mentions rapides.

Cette indifférence semble avoir duré jusque par delà la moitié du second siècle. Vers ce temps, les témoignages d'inquiétude, les réactions haineuses se multiplient. C'est que la foi nouvelle manifeste dès ce moment, dans les diverses parties de l'Empire, une vitalité extraordinaire. Son activité missionnaire s'exerce dans tous les domaines, aussi bien dans le recrutement à petit bruit dont Celse raille avec dépit les fécondes méthodes ² que dans l'ordre intellectuel. Elle gagne, non pas seulement des prosélytes de modeste extraction, mais des esprits formés aux meilleures disciplines de l'époque. Quelques-uns parmi ceux-ci essaient de dissiper les préjugés dont les chrétiens sont victimes, en présentant aux empereurs des mémoires justificatifs, des *Apologies*. Parfois aussi, ils s'adressent au grand public, aux gens pondérés, supposés capables d'écouter des raisons et même de s'y ranger après les avoir comprises. A l'intérieur des églises, la nécessité, toujours mieux sentie, d'interpréter le fait chrétien suscite d'ardentes controverses et toute une floraison d'écrits.

CELSE En somme, le christianisme, au cours du II^e siècle, émerge au grand jour et s'impose à l'attention générale. C'est alors que le païen Celse comprend enfin qu'en dépit des tumultes populaires, des rigueurs de police et des persécutions d'État, la doctrine de Jésus fait des progrès terrifiants, auxquels une discussion approfondie de ses titres peut seule couper court. Il prend à partie les fidèles de Jésus dans tout un opuscule, riche de substance. La philosophie, l'histoire, le bon sens, le témoignage des autres religions et leurs troublantes analogies, le sentiment national, les traditions du passé, sont conviés tout à tour à déposer contre le christianisme pour le convaincre d'illogisme, de plagiat, de désertion civique. Celse a peur des chrétiens et ne se sent pas la moindre envie d'être équitable à leur égard. Mais le fait qu'il institue une discussion

(1) Pour plus de détails, voir le tome II, p. 282-293 (CELSE) ; p. 214-223 (PLOTIN, PORPHYRE).

(2) ORIGÈNE, *Contra Celsum*, III, LV.

détaillée de leurs croyances, pour autant qu'il les connaît, le fait qu'il risque un appel à ce qui reste chez eux de loyalisme, cela même révèle qu'il devine dans le christianisme une force déjà redoutable, que l'Empire aurait intérêt à s'annexer. En ce sens, son opuscule marque une date ; et il restera aussi une *source*, la plus féconde de toutes pour ceux qui s'essaieront après lui à des réfutations antichrétiennes de grande envergure.

PORPHYRE Au siècle suivant — le III^e — Porphyre, le disciple fameux de Plotin, reprend à son tour dans un grand ouvrage en quinze livres la lutte contre la religion chrétienne. Dans le détail, il se rencontre souvent avec Celse. Seulement Celse avait des vues politiques, une vive préoccupation des destinées de l'Empire. Porphyre demeure sinon étranger, du moins assez indifférent à ce souci. Il ne s'intéresse guère à la tradition des aïeux que sous son aspect religieux, et les tristes leçons de son siècle, la crise lamentable de 235 à 268, l'ont refroidi à l'égard de l'État, qu'il laisse se tirer d'affaire par ses propres moyens. D'autre part, de Celse à Porphyre, le progrès critique est manifeste : ce n'est plus seulement la question de la divinité du Christ et de sa venue en ce monde qui est discutée ; c'est toute la Bible qui est contrôlée, passée au crible, ponctuellement analysée. Obscurités, incohérences, illogismes, mensonges, Porphyre ne voit guère autre chose dans le christianisme, à en juger par les *membra disjecta* de son ouvrage. Pour lui, une lutte décisive est engagée entre la civilisation antique, telle qu'elle a été constituée par la tradition et par la loi, et une entreprise impudente et barbare qui en menace l'essence même (*δαρδαρον τόλμημα*). Et de toute son âme partisane, il se jette dans la bataille.

LA FIN DU III^e SIÈCLE A l'époque où Porphyre composait le *Katὰ χριστιανῶν*, le conflit entre le christianisme et le paganisme pouvait paraître d'issue encore incertaine. Et Porphyre était fondé à penser que les armes qu'il apportait à ses coreligionnaires les aideraient puissamment. Mais, moins de quarante ans après, éclatait le coup de théâtre qui allait changer du tout au tout la situation qu'il avait connue. L'Église se réconciliait avec l'Empire romain, elle entrait dans une ère de prospérité matérielle ; et sa puissance spirituelle, étayée de l'appui des pouvoirs publics, s'épanouissait presque sans obstacle.

Notons que, pendant les terribles années de la persécution de Dioclétien, certains écrivains païens s'étaient faits les collaborateurs de cette véritable guerre de religion. Au témoignage de Lactance¹, un philosophe — qu'il ne nomme pas, mais qu'il dépeint sous les traits d'un doux

(1) *Div. Inst.*, V, 11.

sophiste, d'un Tartufe onctueux et insinuant — avait « vomé » trois livres contre « le nom chrétien », avec un succès d'ailleurs médiocre. En revanche, Lactance considère comme redoutable le pamphlet d'un *judex*, en qui l'on s'accorde à reconnaître Sossianus Hiéroclès, gouverneur de la Basse-Égypte. Apparentes contradictions de l'Écriture Sainte, critiques très vives exercées contre saint Pierre et saint Paul, comparaison dépréciative de Jésus avec Apollonius de Tyane, tous ces traits prouvent que Hiéroclès avait connu le grand ouvrage de Porphyre et en avait habilement tiré parti, dans son *Λόγος Φιλαλήθης* : tel était le titre de ce « livre abominable », comme le qualifie Lactance.

Que le revirement des pouvoirs publics ait intimidé nombre d'ennemis du christianisme, qui en pourrait douter ? Pourtant, tout au long du siècle, le paganisme conserva des sectateurs énergiques, des sympathies agissantes ; et plus d'une fois les vicissitudes de la politique lui donnèrent l'espoir d'un nouveau coup de fortune qui, jouant à son bénéfice, retournerait une fois encore la situation.

Ce fut dans la noblesse et dans le monde de l'enseignement qu'il recruta ses plus chaleureux défenseurs.

§ 2. — Les appuis du paganisme au IV^e siècle.

LES HAUTES CLASSES SOCIALES

En dépit de nombreuses conversions, la position de la noblesse païenne restait très forte. L'État romain — au moins jusqu'en 408¹ — observait un réel libéralisme à l'égard des personnes. Il arrivait, certaines années (par exemple en 384), que tous les leviers de commande fussent aux mains de hauts fonctionnaires païens. Or on constate qu'à partir de la seconde moitié du IV^e siècle, la piété païenne dans les hautes classes s'exalte, devient plus ardente, plus mystique. Elle réagit contre les désertions dont le spectacle s'offre à elle à cette date. Elle ne se satisfait plus d'un vague « syncrétisme », de déférentes allusions au *Summus Deus* : il lui faut des rites, des symboles, des liturgies savantes, et jusqu'à l'imprégnation fétide des tauroboles. Parmi les zélotes du passé, il en est un certain nombre qui aimèrent à rappeler publiquement, par une sorte de défi, leurs initiations multiples et leur appétit de religiosité. Diverses inscriptions témoignent encore de cet état d'esprit². Parmi ces piétistes païens, on en voyait de fort combatifs, qui appelaient de leurs vœux un renversement de la politique impériale, et guettaient les occasions d'y coopérer. Des familles riches et considérées comme celles des Nicomachi, de Symmaque, de Vettius Agorius Praetextatus, fournissaient aux vieilles traditions romaines de solides points de résistance. Nico-

(1) Loi d'Honorius, 14 novembre 408 (*Cod. Théod.*, XVI, v, 42).

(2) Voir P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 349 et suiv.

machus Flavianus donna même une traduction latine de la fameuse *Vie d'Apollonius*, de Philostrate, qui, au cours des temps, était devenue une machine de guerre contre le christianisme.

LES PHILOSOPHES ET LES RHÉTEURS D'autre part, quantité de philosophes, de sophistes, de grammairiens, de rhéteurs perpétuaient dans les écoles le culte de l'ancienne littérature et de la vieille religion, avec l'attachement obstiné du métier, comme autant de Chateaubriand païens « en extase devant le génie du Paganisme »¹. En Orient surtout, leur rôle était prépondérant. Ce fut là une des causes les plus efficaces de la persistance de l'ancienne foi dans les classes cultivées, en dépit de tant d'édits impériaux et de mesures rigoureuses, dont certaines connivences amortissaient souvent les effets.

§ 3. — Les écrits antichrétiens.

L'ASCLEPIUS Pour saisir au vif les dispositions des lettrés païens, et la façon tantôt détournée et oblique, tantôt audacieusement directe, dont ils essayaient de nuire au christianisme, plusieurs textes significatifs s'offrent à notre examen. Signalons, par exemple, le curieux traité qui porte le titre d'*Asclepius* et qui figure parmi les écrits faussement attribués à Apulée². C'est un dialogue qui est censé se dérouler dans une haute antiquité entre Hermès Trismégiste, détenteur des mystiques secrets, et ceux qu'il endoctrine, Asclepius, Hammon et Tat. L'ouvrage avait d'abord été rédigé en grec ; puis une traduction latine en fut faite, assez tard sans doute dans le iv^e siècle. L'auteur y proteste contre la législation anti-païenne des empereurs chrétiens. Pour lui, christianisme signifie barbarie, haine de la lumière, haine de la vie ; il remplit de tombeaux un sol qui se parait naguère de la beauté de ses temples ; il renverse toutes les traditions consacrées par le temps ; et il emprunte la force de la loi pour contraindre les âmes vraiment religieuses.

EUNAPE DE SARDES Un autre témoignage fort suggestif est celui que nous recueillons dans la *Vie des Sophistes*, par Eunape de Sardes. Eunape, si médiocre que soit son talent, fait revivre sous nos yeux un groupe de professeurs et de beaux esprits, tout occupés de questions chétives, de petites vanités, et profondément complaisants, pour la plupart, aux pratiques de la théurgie et de la magie. Leur ressentiment contre le christianisme est d'ailleurs très vif ; et sur ce chapitre Eunape

(1) C. MARTHA, *Études morales sur l'Antiquité*, p. 260.

(2) Edit. THOMAS (Bibl. Teubner), p. 60. Commentaire de W. SCOTT, *Hermetica*, Oxford, 1924, t. III, p. 159 et suiv.

reste en plein accord avec eux. Son ordinaire bienveillance, qui confine parfois à la naïveté, s'aigrit et fait place à l'hostilité la plus acerbe, dès qu'il le rencontre sur sa route. C'est ainsi qu'il traite sans ménagement la milice monastique : non seulement il l'accuse de ravalier le culte à d'absurdes mômeries, mais il la suspecte d'avoir livré les Thermopyles à Alaric. Au surplus, le prodigieux développement du monachisme, au iv^e siècle, suscita bien d'autres réactions parmi les lettrés païens, et devint un des leitmotivs de la polémique anti-chrétienne, surtout dans le milieu des lettrés et des professeurs¹.

JULIEN L'APOSTAT Quand on connaît le *complexus* de regrets, de colères, de mépris et de craintes dont l'amertume tourmentait tant d'âmes en face des grandes transformations opérées sous l'influence du christianisme, on comprend mieux l'enthousiasme que suscita, vers le milieu du iv^e siècle, la réaction de l'empereur Julien et les sympathies chaleureuses qui se vouèrent à sa mémoire.

Gardons-nous de faire de Julien le prince « tolérant » que Voltaire² et Anatole France³ se sont plu à représenter. Julien haïssait le christianisme, qui restait associé pour lui aux plus pénibles, aux plus déprimants souvenirs de sa jeunesse. L'opposition provoquée par ses premières mesures en faveur des prêtres païens fouetta ses rancunes. Il accepta la lutte et la conduisit avec une âpreté, une violence, qu'aggravaient presque toujours des sarcasmes indignes d'un chef d'État. Fêru de la pensée hellénique, il avait glissé, sous l'influence de son maître aimé, le charlatan Maxime, aux pratiques de la « théurgie », art sublime et suspect qui se flattait d'agir, par des actes déterminés, sur les essences surnaturelles, pour les obliger à coopérer soit au salut, soit au malheur des créatures. Il sentait la divinité toute proche de lui. Il était persuadé qu'il en recevait des avertissements au moyen de visions, de songes, de rêves prophétiques ; la moindre de ses impressions intellectuelles ou même physiques devenait pour lui un mystérieux indice de la présence divine. Son rêve était de revivifier le paganisme, en rendant aux anciennes liturgies des cultes traditionnels, interprétées, spiritualisées, sublimisées, leur utilité et leur prestige, et en lui assurant l'appui d'un clergé zélé, pieux, charitable, digne de balancer le prestige du clergé chrétien.

On comprend, à ce prix, en quelle déplaisance Julien tenait la foi chrétienne, seul obstacle sérieux à ses desseins réformateurs. Il avait évité, dans ses tout premiers ouvrages, les attaques directes contre les chrétiens, ou plutôt contre les « Galiléens » (car c'est de cette expression

(1) Cf. *infra*, p. 355-357.

(2) Cf. P. DE LABRIOLLE, dans *Revue des questions historiques*, t. LVIII, 1930, p. 258 et suiv.

(3) *La Vie littéraire*, t. IV, p. 261.

qu'il use constamment, afin de souligner la prétention ridicule d'une religion, si humble en ses origines, à s'élever à la dignité de religion universelle). Mais bientôt les allusions hostiles se firent plus fréquentes dans ses opuscules et dans ses lettres. L'idée lui vint enfin de consacrer un traité spécial à la question chrétienne. Il étudia de près les polémistes païens antérieurs à lui. Au mois de juin 362, il se mettait au travail, et en mars 363 il acheva son œuvre, « passant les longues nuits d'hiver, nous dit Libanius, à combattre ceux qui prétendaient faire d'un homme de la Palestine un Dieu et un enfant de Dieu (Θεὸν τε καὶ Θεοῦ παῖδα) »¹.

L'écrit comprenait trois livres. Il n'a pas échappé au sort commun des ouvrages hétérodoxes. Mais Cyrille d'Alexandrie en a conservé d'importants fragments dans son traité *Pour la sainte religion des chrétiens contre l'ouvrage de Julien l'athée*, qu'il dédia à l'empereur Théodose entre 433 et 441. Malheureusement la réponse de Cyrille ne nous est pas venue au complet. Nous avons en entier les dix premiers livres, mais ils correspondent seulement au premier des trois livres de Julien. Nous ne possédons, des livres XI à XX, que des fragments inclus dans les florilèges et les *chaînes*, en grec et en syriaque ; et ce second groupe n'avait trait, semble-t-il, qu'au deuxième livre de Julien. De son troisième livre, nous ne savons à peu près rien.

Ce qui subsiste permet tout au moins de saisir l'état d'esprit de Julien, sa méthode, quelques-uns de ses arguments, et de mesurer approximativement l'originalité de ce nouvel essai antichrétien.

L'ARGUMENTATION DE JULIEN Le christianisme ou, comme il dit, « la machination des Galiléens » — c'est par cette affirmation qu'il ouvre son traité — est pour Julien une « invention » combinée par la méchanceté des hommes. Il ne contient « rien de divin ». Il s'adresse à la partie irrationnelle de l'âme, celle qui aime les fables, les contes puérils, et il l'achemine à tenir pour vraie cette absurde « ténatologie ». Les mots de « fable », de « mensonge », d'« irrationnel » sont de ceux qui reviennent le plus volontiers sous la plume de Julien. Le christianisme peut être considéré comme une « maladie » de l'intelligence, qui provient d'un fléchissement de la culture traditionnelle.

Trop fidèles à leurs premiers maîtres, lesquels n'étaient que de simples pêcheurs, les chrétiens se contentent d'une religion « rustique » : les vrais intellectuels sont rares parmi eux. — Médiocres du fait de leur formation, ils sont aussi de mauvais citoyens : ils ont déserté les rangs de l'hellénisme ; ils ont abandonné ses douces lois pour des lois sauvages et barbares, méprisé les traditions de leurs pères. Leur impiété a fait d'eux des ingrats et, pour tout dire, des « athées ».

(1) *Orat.*, xviii, 178.

Julien entreprenait une critique très poussée de la conception de Dieu, telle que la révèle l'Ancien Testament. Quel besoin d'une Révélation ? L'idée de Dieu n'est-elle pas immanente à la nature humaine et l'ordre même de l'univers ne suffit-il pas à l'imposer ? Pourquoi Dieu aurait-il choisi la nation juive, à l'exclusion des autres, pour lui réserver ses bénédictions ? Il est bien plus logique d'admettre un Démon, Père commun de tous les êtres et des dieux « ethnarques », chargés de veiller spécialement sur chaque nation. Puis, conçoit-on un Dieu qui se fâche, s'indigne, exige des massacres, songe parfois à anéantir son peuple, quand il est las de ses ingratitude ? — Julien est beaucoup moins dur à l'égard des Juifs qu'à l'endroit des chrétiens. Il apprécie chez eux la fidélité qu'ils gardent à leurs traditions nationales, pour absurdes qu'elles apparaissent en certains cas, à les considérer en elles-mêmes. Mais il raille les chrétiens de s'être solidarisés historiquement, comme ils l'ont fait, avec ce petit peuple dont les destinées ont été si médiocres, quelquefois si humiliantes, et dont le niveau de culture est demeuré si bas. Les prophéties qu'ils invoquent pour justifier ce rattachement se décèlent chimériques, dès qu'on prend la peine de les examiner de près.

Passant ensuite aux évangiles, Julien s'attaquait à la divinité du Christ. La carrière de Jésus fut une chétive carrière. Il n'a guère réussi qu'à duper des servantes et des esclaves. Au surplus la doctrine qu'il prêchait était inapplicable, et dangereuse au point de vue social. Donner aux pauvres tout ce qu'on a, faire du bien à ses ennemis, où cela peut-il mener ? Sa mort, enfin, fut une mort ignominieuse, indigne d'un Dieu, la mort sur la croix ; quant à sa résurrection, les contradictions des évangélistes sur les détails de cette histoire en prouvent la fausseté. Quelle différence, au point de vue du prestige et des services rendus, entre un Jésus et les héros authentiques de l'hellénisme, véritables bienfaiteurs de l'humanité, un Héraclès, un Asclépius, un Hélios !

Naturellement Julien élargissait cette malveillance jusqu'aux apôtres, « ignares dégénérés », « pécheurs théologiens ». Son hostilité se marquait d'une façon spéciale à l'égard de saint Paul, le grand responsable de la conversion des Hellènes à la religion galiléenne. Il s'en prenait aussi à saint Jean, le seul des disciples qui ait osé insinuer, en termes assez enveloppés, que Jésus créa le ciel et la terre ; le seul qui ait osé proclamer la divinité du Christ. Quant à saint Pierre, il raillait (comme l'avait déjà fait Porphyre) son attitude hésitante entre les Juifs et les Gentils.

Il n'avait pas non plus négligé les aspects contemporains de la vie de l'Eglise. Il s'emportait contre les moines, les ascètes du désert, en tant qu'ennemis de cette « philanthropie » qui était pour lui le trait caractéristique de l'esprit hellénique, des lois qu'il avait inspirées, de ses dieux même. Il laissait éclater son dégoût pour le culte des martyrs. Mais ce qui le choquait le plus, c'était la manie chrétienne « de tout rem-

plir de tombeaux et de sépulcres » et de fréquenter assidûment les chapelles sous lesquelles les martyrs étaient ensevelis. Cette piété avait, pour Julien, quelque chose de malsain ; elle heurtait en lui le goût de purification, la crainte de toute souillure, qu'il tenait des théurges, ses maîtres.

ORIGINALITÉ DE SA POLÉMIQUE Il est difficile de mesurer la dose exacte de l'originalité de Julien dans la polémique dont l'essentiel vient d'être résumé. Pour l'évaluer au plus juste, il faudrait avoir en leur totalité les ouvrages antérieurs dont il a pu profiter. Mais qu'il ait largement tiré parti des traités anti-chrétiens de Celse et de Porphyre, des indices très sûrs le démontrent. Il se peut que, seules, ses considérations sans bienveillance sur le christianisme de son temps lui appartiennent en propre. Ce qu'on ne saurait d'ailleurs contester, c'est que son animosité même lui suggère des tours d'une vivacité frappante, une pressante dialectique, des ironies dont l'âpreté est sensible encore. Le résultat effectif de ce grand effort littéraire, et de la politique par laquelle il l'avait préparé et soutenu, nous échappe pour une large part. Certaines plaintes qu'il laisse échapper font penser que la réussite en fut médiocre. Puis, il eut trop peu de temps pour réaliser ses rêves de restauration païenne ; et sa mort prématurée mit fin brusquement aux espoirs qu'il avait incarnés.

Pour ses fidèles, comme le rhéteur Libanius, il demeura l'idéal du prince religieux, en commerce permanent avec les dieux. Libanius n'hésite pas à le diviniser et à lui attribuer le don des miracles. C'est en s'inspirant de son esprit qu'il traite les chrétiens d'« athées », qui ne veulent rien savoir des divinités helléniques et de la fumée « profitable » des sacrifices ; qui se plaisent à hanter les tombeaux et, par leur mépris des saines traditions, deviennent la cause indirecte des maux dont souffre l'Empire.

§ 4. — Les témoignages patristiques.

SAINT AUGUSTIN A aucun moment du iv^e siècle ni du v^e siècle commençant, la voie élargie où s'avancait le christianisme ne fut unie ni facile. Il suffit de compulsier les œuvres de saint Augustin, par exemple, pour y saisir au vif l'action persévérante, obstinée, des adversaires du christianisme. En dépit des transformations politiques, la « Babylone dispersée à travers les nations du monde »¹ usait toujours contre les chrétiens de son arme familière, le mépris. « Rappelez-vous, disait Augustin à ses auditeurs dans un de ses sermons², rappelez-vous les humiliations passées de l'Église, les chrétiens tournés en déri-

(1) *Enarr. in Ps. LIV, XII.*

(2) *Enarr. in Ps. XXXIV, II, 8.*

sion, mis à mort, exposés aux bêtes, brûlés vifs. (Aujourd'hui encore) partout où ils rencontrent un chrétien, ils l'insultent, le harcèlent, se moquent de lui, le traitent d'abruti, d'idiot (*vocare hebelem, insulsum*), d'être sans cœur et sans esprit ». Les païens cultivés déployaient une subtilité passionnée pour éveiller les perplexités des fidèles sur certains articles de leur *Credo*. Les lettres d'Augustin le montrent, consulté souvent par ses amis qui lui soumettent des listes d'objections, courantes dans les milieux païens ou qui ont surgi au cours de conversations entre interlocuteurs, de foi inégalement affermie ¹. Augustin ne se refuse à aucune discussion, n'élude aucun litige ; il fournit de fermes et précises réponses. Il arrivait parfois qu'au lieu d'être alerté par quelque ami, il fût directement pris à partie par tel représentant qualifié du paganisme, ou provoquât lui-même un débat ².

Nous recueillons aussi dans maints passages des *Sermons* l'écho des brocards dont étaient journellement assaillis les chrétiens. On les entreprenait sur leur foi en un Dieu crucifié, sur les impossibilités de la résurrection charnelle ; on se moquait de leur vie mortifiée ; on soulignait les dissensions dogmatiques qui les dressaient les uns contre les autres, en dépit de leur prétention à observer la « charité » ; on racontait que le succès du christianisme n'était dû qu'aux sortilèges dont saint Pierre s'était servi ; on affectait de regarder la doctrine chrétienne comme une sorte de conglomérat de larcins et de plagiats ; on opposait Apulée et Apollonius de Tyane au Christ Jésus, etc.

Mais nulle agression anti-chrétienne ne s'autorisa de plus spécieux prétextes que celle dont la prise de Rome par Alaric, en 410, devint le point de départ. Cette fois, l'Empire subissait un dommage immense, une mortifiante atteinte à son prestige séculaire ; et quantité d'intérêts privés se trouvaient lésés par contre-coup. Parmi les foules commençait à sourdre une rumeur, soigneusement entretenue et répercutée par les partisans de l'ancienne religion ; au temps où l'on honorait les dieux, Rome était florissante ; pourquoi le Dieu chrétien ne savait-il pas la protéger ? — Dans les milieux cultivés, on posait la question sous une forme plus inquiétante encore. On demandait s'il n'y avait pas une relation de cause à effet entre la victoire du christianisme et la décadence de l'Empire ; si, par exemple, les préceptes évangéliques de douceur, de pardon des injures n'étaient pas propres à désarmer un État qui voudrait s'y conformer rigoureusement.

Augustin n'avait rien d'un génie abstrait et égoïste. Il vivait de la vie de son temps, et il en partageait les préoccupations et les tristesses. C'est d'abord dans l'Église, devant ses ouailles, qu'il répondit aux détracteurs de sa foi. Dans trois sermons, le 81^e, le 105^e et le 296^e, il s'en prend

(1) Par ex. *Epist.*, cii ; cv.

(2) *Epist.*, xvi, ccxxxiv.

aux pessimistes et signale l'injustice de leurs doléances. Quelques lettres, en particulier la 111^e et la 138^e, développent le même thème.

Mais Augustin sentit que le déséquilibre des esprits était tel qu'il ne parviendrait à les remettre d'aplomb qu'au prix d'un véritable renouvellement de la mentalité publique. Et voilà pourquoi il se décida à écrire sa *Cité de Dieu*, véritable *somme* de la pensée chrétienne, où se reflètent constamment les préoccupations de ces années troublées. Nous dirons dans le prochain volume l'importance historique, philosophique, théologique, de cette œuvre gigantesque.

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE Les lettres d'Augustin, sa *Cité de Dieu*, etc., nous montrent la virulence des discussions religieuses, au iv^e et au début du v^e, ainsi que les difficultés très fortes que rencontraient parmi les classes instruites l'infatigable propagande chrétienne. Il est un autre document fort suggestif, au même point de vue : le *Discours caléchétique*, où saint Grégoire de Nysse a fait entrer le meilleur de son expérience et le plus considérable effort de sa philosophie religieuse.

C'est aux catéchistes que s'adresse Grégoire de Nysse dans ce *Λόγος κατηχητικός*, rédigé vers 384¹. Il sait — et il le dit dans sa préface — que l'enseignement a besoin d'être ajusté aux intelligences et que les préventions d'un juif ne sont pas celles d'un hérétique ni celles d'un « Grec ». La nature de la maladie doit donc déterminer la nature du traitement qu'on y applique.

Un des intérêts majeurs de ses directives, c'est de nous faire connaître les objections courantes qui, descendant des ouvrages d'un Celse, d'un Porphyre, d'un Julien, dans la masse des gens demi-cultivés — ceux que Grégoire appelle les « hellénisants » — y établissaient de solides barrages contre la foi chrétienne.

Il fallait les amener d'abord à reconnaître comme possible, comme rationnelle, l'unicité de Dieu, conception difficile à ceux dont l'imagination, le goût artistique, étaient familiarisés avec le polythéisme. Grégoire montre comment un raisonnement logiquement lié peut les obliger, par une série d'évidences qui s'engrènent et se commandent les unes les autres, à confesser sur ce point les articles fondamentaux du *Credo*².

Mais fussent-ils désarmés quant à cette notion essentielle, que de questions encore soulève la subtilité grecque !

Si, à l'origine, l'homme était bon et jouissait de tous les biens, pourquoi est-il présentement accablé ou menacé de tant de maux ? Brièveté de la vie, maladies physiques, maladies morales, en vérité le Créateur

(1) P. G., XLV, 9 et suiv. ; traduction de MÉRIDIER, dans la collection HEMMER-LEJAY, Paris, 1908.

(2) *Avant-propos* et I-V.

n'épargne guère sa créature¹. Si Dieu avait prévu que l'homme s'exposerait par sa faute à tant de misères, que ne lui a-t-il épargné l'être²? Quoi de pire, en effet, que la perspective de mourir un jour et que notre vie « s'éteigne dans la condition de cadavre »³?

Mais voici qui scandalise davantage encore les esprits formés à la philosophie grecque : c'est l'idée même de l'Incarnation, l'idée d'un Dieu qui « se mélange à l'humanité »⁴, qui naît, grandit, subit nos servitudes physiques, meurt enfin de la mort des criminels sur une croix ignominieuse⁵. Cette fusion de deux natures hétérogènes, cette *κοινωνία τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως*⁶, alors que par essence le divin est *ἀπαθές* (c'est-à-dire *impassible*, au sens propre)⁷, voilà l'article crucial de ces discussions, et celui auquel Grégoire s'attarde le plus longtemps, dans son désir de libérer les intelligences qui cherchent de bonne foi « l'explication rationnelle du mystère »⁸.

D'autres objections moins graves sont encore touchées et réfutées. Pourquoi Dieu a-t-il différé si longtemps le bienfait de la Rédemption⁹? Pourquoi l'Évangile est-il si lent à se répandre dans l'univers, où c'est un fait qu'une bonne partie de l'humanité en reste privée¹⁰? Le moyen de croire qu'une simple prière, faite sur de l'eau, la transforme en une source de vie pour les initiés¹¹? Ou que du pain et du vin, nourriture habituelle du corps, puissent devenir pour l'âme une nourriture¹²?

Nous saisissons sur le vif dans ce *Discours caléchétique* l'état d'esprit des gens qui, sans se piquer d'une érudition très poussée, avaient recueilli au hasard de leurs lectures ou de leurs entretiens les arguments mis en pleine valeur par les protagonistes anti-chrétiens. Un manuel à tendances toutes pratiques comme celui de Grégoire fait voir et toucher les dispositions réelles des intelligences dégrossies, en même temps qu'on y apprend ce qu'il fallait dépenser de raison, de logique, d'optimisme conquérant, pour les obliger à une conception toute nouvelle de Dieu et de l'humaine destinée.

(1) *Λόγος κατηχητικός*, v, 8.

(2) *Ibid.*, vii, 1.

(3) *Ibid.*, vii, 4.

(4) *Ibid.*, xi, 1.

(5) *Ibid.*, ix, 1; xxxii, 1.

(6) *Ibid.*, xxviii, 1.

(7) *Ibid.*, xvi, 1.

(8) *Ibid.*, xv, 4.

(9) *Ibid.*, xxix, 1.

(10) *Ibid.*, xxx, 2.

(11) *Ibid.*, xxxiii, 1.

(12) *Ibid.*, xxxvii.

CHAPITRE V

LES ÉGLISES OCCIDENTALES VERS LE MILIEU DU IV^e SIÈCLE¹

Pendant les tristes années où les disciples de l'hérésiarque alexandrin et ensuite l'empereur hellène ont essayé de faire régner sur l'ensemble du monde romain la domination de l'arianisme ou du paganisme, les provinces occidentales semblent rester à l'écart des grands événements de l'histoire religieuse. A Béziers, à Milan, surtout à Rimini, les évêques subissent le *Credo* de Constance ; à Rome, un Victorin doit se démettre de ses fonctions, comme les autres rhéteurs chrétiens. Mais les ordres venaient de la cour orientale, et c'est en Orient, on l'a vu, que se déroulent les principaux épisodes de ces conflits religieux.

Le christianisme occidental n'est pas pour autant négligeable, et son histoire ne consiste pas uniquement dans le contre-coup des luttes ariennes ou des controverses païennes. Les pontifes romains et, dans les provinces gauloises, des personnalités aussi vigoureuses qu'Hilaire de Poitiers débordent le cadre de la crise arienne et méritent d'être considérés en eux-mêmes. En Afrique, d'autre part, le donatisme persiste et la politique d'un Constant ou d'un Julien y détermine des péripéties d'une grande portée. L'histoire de l'Église, dans les deuxième et troisième quarts du iv^e siècle, serait singulièrement incomplète, si l'on ne s'arrêtait à ces principaux aspects du christianisme en Occident.

§ 1. — Les vicissitudes du donatisme².

LE DONATISME A ROME Le donatisme ne s'est jamais répandu hors d'Afrique. A Rome seulement, une petite communauté s'organisa de bonne heure dans la colonie africaine ; et, si les dissidents tinrent à y mettre à leur tête un évêque, c'est pour pouvoir

(1) Les sources sont extrêmement dispersées : les principales seront données dans les notes au cours du chapitre. Pour la Bibliographie, voir en tête de chaque paragraphe.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — Aux livres et articles indiqués *supra*, 1^{re} partie, chap. II, ajouter : THUEMMEL, *Zur Beurtheilung des Donatismus*, Halle, 1893 ; Odette VANNIER, *Les circoncellions et leurs rapports avec l'Église donatiste d'après le texte d'Optat*, dans *Revue africaine*, t. LXVII, 1926, p. 13-28 ; ACHÉLIS, *Eine donatistische Fälschung*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, N. F., t. XI, 1929, p. 344-353 ; Jacques ZEILLER, *Donatisme et arianisme. La falsification donatiste de documents du concile arien de Sardique*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1933, p. 65-73, et *L'arianisme en Afrique avant l'invasion vandale*, dans *Revue historique*, t. CLXXIII, 1934 p. 535-541.

n'épargne guère sa créature¹. Si Dieu avait prévu que l'homme s'exposerait par sa faute à tant de misères, que ne lui a-t-il épargné l'être²? Quoi de pire, en effet, que la perspective de mourir un jour et que notre vie « s'éteigne dans la condition de cadavre »³?

Mais voici qui scandalise davantage encore les esprits formés à la philosophie grecque : c'est l'idée même de l'Incarnation, l'idée d'un Dieu qui « se mélange à l'humanité »⁴, qui naît, grandit, subit nos servitudes physiques, meurt enfin de la mort des criminels sur une croix ignominieuse⁵. Cette fusion de deux natures hétérogènes, cette *κοινωνία τῆς τοῦ ἀνθρώπου φύσεως*⁶, alors que par essence le divin est *ἀπαθής* (c'est-à-dire *impassible*, au sens propre)⁷, voilà l'article crucial de ces discussions, et celui auquel Grégoire s'attarde le plus longtemps, dans son désir de libérer les intelligences qui cherchent de bonne foi « l'explication rationnelle du mystère »⁸.

D'autres objections moins graves sont encore touchées et réfutées. Pourquoi Dieu a-t-il différé si longtemps le bienfait de la Rédemption⁹? Pourquoi l'Évangile est-il si lent à se répandre dans l'univers, où c'est un fait qu'une bonne partie de l'humanité en reste privée¹⁰? Le moyen de croire qu'une simple prière, faite sur de l'eau, la transforme en une source de vie pour les initiés¹¹? Ou que du pain et du vin, nourriture habituelle du corps, puissent devenir pour l'âme une nourriture¹²?

Nous saisissons sur le vif dans ce *Discours catéchétique* l'état d'esprit des gens qui, sans se piquer d'une érudition très poussée, avaient recueilli au hasard de leurs lectures ou de leurs entretiens les arguments mis en pleine valeur par les protagonistes anti-chrétiens. Un manuel à tendances toutes pratiques comme celui de Grégoire fait voir et toucher les dispositions réelles des intelligences dégrossies, en même temps qu'on y apprend ce qu'il fallait dépenser de raison, de logique, d'optimisme conquérant, pour les obliger à une conception toute nouvelle de Dieu et de l'humaine destinée.

(1) *Λόγος κατηχητικός*, v, 8.

(2) *Ibid.*, vii, 1.

(3) *Ibid.*, vii, 4.

(4) *Ibid.*, xi, 1.

(5) *Ibid.*, ix, 1 ; xxxii, 1.

(6) *Ibid.*, xxviii, 1.

(7) *Ibid.*, xvi, 1.

(8) *Ibid.*, xv, 4.

(9) *Ibid.*, xxix, 1.

(10) *Ibid.*, xxx, 2.

(11) *Ibid.*, xxxiii, 1.

(12) *Ibid.*, xxxvii.

CHAPITRE V

LES ÉGLISES OCCIDENTALES VERS LE MILIEU DU IV^e SIÈCLE ¹

Pendant les tristes années où les disciples de l'hérésiarque alexandrin et ensuite l'empereur hellène ont essayé de faire régner sur l'ensemble du monde romain la domination de l'arianisme ou du paganisme, les provinces occidentales semblent rester à l'écart des grands événements de l'histoire religieuse. A Béziers, à Milan, surtout à Rimini, les évêques subissent le *Credo* de Constance ; à Rome, un Victorin doit se démettre de ses fonctions, comme les autres rhéteurs chrétiens. Mais les ordres venaient de la cour orientale, et c'est en Orient, on l'a vu, que se déroulèrent les principaux épisodes de ces conflits religieux.

Le christianisme occidental n'est pas pour autant négligeable, et son histoire ne consiste pas uniquement dans le contre-coup des luttes ariennes ou des controverses païennes. Les pontifes romains et, dans les provinces gauloises, des personnalités aussi vigoureuses qu'Hilaire de Poitiers débordent le cadre de la crise arienne et méritent d'être considérés en eux-mêmes. En Afrique, d'autre part, le donatisme persiste et la politique d'un Constant ou d'un Julien y détermine des péripéties d'une grande portée. L'histoire de l'Église, dans les deuxième et troisième quarts du iv^e siècle, serait singulièrement incomplète, si l'on ne s'arrêtait à ces principaux aspects du christianisme en Occident.

§ 1. — Les vicissitudes du donatisme ².

LE DONATISME A ROME Le donatisme ne s'est jamais répandu hors d'Afrique. A Rome seulement, une petite communauté s'organisa de bonne heure dans la colonie africaine ; et, si les dissidents tinrent à y mettre à leur tête un évêque, c'est pour pouvoir

(1) Les sources sont extrêmement dispersées : les principales seront données dans les notes au cours du chapitre. Pour la Bibliographie, voir en tête de chaque paragraphe.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — Aux livres et articles indiqués *supra*, 1^{re} partie, chap. II, ajouter : THUEMME, *Zur Beurtheilung des Donatismus*, Halle, 1893 ; Odette VANNIER, *Les circoncellions et leurs rapports avec l'Église donatiste d'après le texte d'Optat*, dans *Revue africaine*, t. LXVII, 1926, p. 13-28 ; ACHÉLIS, *Eine donatistische Fälschung*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, N. F., t. XI, 1929, p. 344-353 ; Jacques ZEILLER, *Donatisme et arianisme. La falsification donatiste de documents du concile arien de Sardique*, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1933, p. 65-73, et *L'arianisme en Afrique avant l'invasion vandale*, dans *Revue historique*, t. CLXXIII, 1934, p. 535-541.

répondre aux catholiques de Carthage qu'eux aussi étaient en communion avec « les églises transmarines », et ils ont précieusement conservé la liste de ces « antipapes » donatistes¹. Ce n'est cependant qu'une exception, et la secte demeura confinée à son pays d'origine. Là du moins elle connut une large diffusion pendant le quart de siècle qui suivit l'édit de 321.

SES PROGRÈS EN AFRIQUE APRÈS 321

L'autorité impériale intervient alors le moins possible entre les deux parties. Constantin se contente, en 328, d'interdire à nouveau la publication de libelles injurieux : geste sans efficacité, puisque son successeur sera obligé de le répéter en 338². En 330, il rappelle les immunités accordées naguère au clergé catholique, et il ordonne la construction d'une basilique à Constantine. Mais de telles prescriptions révèlent les audaces des schismatiques : ils ne tenaient aucun compte des privilèges reconnus à leurs adversaires et ils leur ont enlevé une église qu'ils se sont refusés à leur rendre ; l'empereur lui-même n'a pas osé la leur arracher et en fait bâtir une autre à ses frais³. Le mot d'ordre est certainement alors de ne pas heurter de front les prétentions des Donatistes : le préfet d'Afrique, Grégoire, ayant, vers 336, pris à leur égard quelques mesures dont nous ignorons le détail, se vit insulter ignominieusement par Donat, et le préfet, nous dit-on, ne répondit à ces diatribes qu'« avec une patience toute épiscopale⁴ ». Vers 340, on accueille même la requête d'évêques donatistes qui demandent au comte d'Afrique, Taurin⁵, la protection de l'armée contre les brigands de Numidie. On comprend que, à la faveur de cette tolérance, le schisme ait pu se répandre partout. Un chiffre en dit long sur les progrès de la secte : au concile qui se réunit à Carthage en 336, deux cent soixante-dix évêques siègent pendant 75 jours⁶.

DONAT ET LES CATHOLIQUES

L'artisan principal de cette diffusion est, à coup sûr, le fameux Donat, dont on a déjà vu le rôle dans les origines du schisme⁷, et qui put alors

(1) MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. IV, p. 32-33, 123-124. Les évêques donatistes de Rome sont, pour notre période : Victor de Garbe, Boniface, Encoipius, Macrobe, Lucien, Claudien.

(2) *Cod. Théod.*, IX, xxxiv, 4 (21 octobre 328) et 5 (18 juin 338). Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 31, 241.

(3) Loi du 5 février 330 au gouverneur de Numidie Valentin : *Cod. Théod.*, XVI, ii, 7 (cf. la loi du 1^{er} septembre 326, *ibid.*, XIV, v, 1, qui précise que les schismatiques sont astreints aux *munera*) ; lettre *Cum summi dei* à onze évêques numides, 5 février 330 (OPTAT, *Append.*, n° 10), où sont accordés terrain et crédits nécessaires à la construction de la nouvelle église. SEECK, *Quellen und Urkunden* (art. cité *supra*, p. 9), p. 561-562, a contesté l'authenticité de cette lettre, qui est défendue par DUCHESNE, *Le dossier du donatisme*, p. 615-619. Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 30, 199.

(4) OPTAT, III, 3. Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 31, 241, 246.

(5) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 31-32 ; O. VANNIER, *art. cité*, p. 19-20.

(6) Sur ce concile, cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 710, 829 (qui le date de 337) ; MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 111 et 332-334 (qui le date de 336).

(7) Cf. *supra*, p. 43.

« déployer librement tout son génie d'organisateur et de chef spirituel »¹. Toujours violent et intransigeant à l'égard de ses ennemis, il sut aussi faire preuve de souplesse et d'opportunisme pour gagner à son parti des adhérents ou des alliés. Ainsi, quoique l'usage de rebaptiser les catholiques fût, à ses yeux, capital, il laissa le concile de 336 décider, à la demande des Maurétaniens, qu'on pourrait en dispenser ceux qui y répugneraient². Cette entorse faite aux principes dut choquer ou troubler beaucoup d'adeptes, car Donat se crut obligé de consacrer un ouvrage à cette question : on a tenté de reconstituer, d'après quelques allusions de saint Augustin, le contenu de sa lettre *De baptismo*³. On ne sait comment il essayait de justifier la dérogation admise par le concile, et qui contredisait si nettement la doctrine de la secte : du moins celle-ci était-elle vigoureusement affirmée et développée. Les Donatistes, se considérant comme les seuls chrétiens, mettaient sur le même plan catholiques et païens : tous les sacrements catholiques étant nuls à leurs yeux, il était donc nécessaire de conférer à tout converti un baptême qui n'était pas pour eux un second, mais le seul véritable. Cette démonstration de Donat demeura classique dans la tradition de son Église, mais la concession à laquelle il consentit alors n'est pas moins significative.

DONAT ET L'ARIANISME Quelques années plus tard, il se montre tout aussi diplomate vis-à-vis de l'arianisme. Au moment où trente-six évêques catholiques d'Afrique participaient au concile orthodoxe de Sardique⁴, le concile dissident réuni à proximité adressait aux schismatiques africains le texte de son encyclique. Le fait n'est point assuré, car la suscription de cette synodale a été falsifiée ; mais il est possible que le Donat qui y figure soit bien le chef de la secte africaine⁵. En tout cas, nous le voyons publier peu après (vers 345) un traité de théologie trinitaire (*De spiritu sancto sive de trinitate*)⁶, qui ouvrait la voie à un rapprochement avec l'arianisme. « Il ne suivait pas jusqu'au bout les hérétiques, puisqu'il ne niait pas la divinité du Christ ni de l'Esprit, il admettait que les trois personnes divines étaient de même substance. Mais il établissait entre elles une hiérarchie : l'Esprit était inférieur au Christ qui lui-même était inférieur au Père... Ce compromis permettait de concilier dans la mesure du possible les prétentions à l'orthodoxie avec le désir de ménager les Ariens »⁷. Cette tentative

(1) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 113.

(2) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 334 ; t. V, p. 114, 124.

(3) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 125-129.

(4) Cf. *supra*, p. 124, n. 1.

(5) MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 61-62 ; t. IV, p. 33, 335 ; t. V, p. 114, 129-130 ; J. ZEILLER, *Donatisme et arianisme* (qui fait la preuve de la falsification donatiste).

(6) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 33 ; t. V, p. 31-134.

(7) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 133.

ne put d'ailleurs se développer, car bientôt s'abattit sur les Donatistes la violente persécution de l'empereur Constant.

L'EMPEREUR CONSTANT ET LE DONATISME On ne peut guère douter que Constant n'ait eu l'intention d'extirper le schisme. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'il était inquiet de l'alliance ébauchée avec les Ariens ni de l'agitation des circoncellions, qui semble bien n'avoir eu aucun rapport à cette date avec les Donatistes¹. Le succès de leur propagande en Afrique sur le terrain religieux était à lui seul un grave péril, et le zèle orthodoxe de l'empereur occidental suffit à expliquer son intervention : désireux de rétablir dans tout le monde romain l'unité catholique, on comprend qu'après avoir réussi, en 346, à faire prévaloir sa politique en Orient à l'égard des Ariens², il ait commencé, à cette date précise, à se préoccuper du schisme africain.

LA MISSION DE PAUL ET MACAIRE Il espéra d'abord en venir à bout par des procédés pacifiques : deux commissaires impériaux, Paul et Macaire, furent envoyés en Afrique au début de 347 ; ils devaient parcourir le pays en négociant avec les chefs ecclésiastiques et en distribuant de l'argent. On pensait que la persuasion et l'appât des subventions officielles suffiraient à décider les schismatiques à se réconcilier avec les catholiques. C'était renouveler l'illusion du politique Constantin et méconnaître la vigueur des passions religieuses en Afrique. Donat trouva dans cette insidieuse tentative une occasion nouvelle de grandir son rôle et de défendre la pureté de son Église. Oubliant que la première intervention impériale, en 313, avait été suscitée par une pétition de ses amis, il dénia à l'État le droit de se mêler des affaires ecclésiastiques : « Qu'a de commun l'empereur avec l'Église ? » répondit-il fièrement aux commissaires. Par cette parole de circonstance on voit énoncer, pour la première fois au IV^e siècle, le principe de la séparation des deux pouvoirs. Mais nul ne s'arrêta longuement aux principes ; il ne s'agissait plus que d'engager la lutte et d'y triompher. Donat, sentant qu'il n'avait rien à attendre de l'autorité civile, laissa libre cours à son tempérament arrogant ; peut-être aussi espérait-il l'intimider par une attitude intransigeante. Il adresse à l'empereur une protestation hautaine et impérieuse, et il donne à tous les évêques de son parti le mot d'ordre — partout observé — de repousser les avances des émis-

(1) MONCEAUX (*op. cit.*, t. V, p. 34) recherchant les causes de l'intervention impériale contre les Donatistes, suggère avec un *peut-être* « leurs relations suspectes avec les Ariens ». Il croit sans hésitation, *ibid.*, p. 179-187 et *passim*, qu'ils avaient partie liée avec les circoncellions, ces bandits qui ravageaient et pillaient les campagnes numides. Odette VANNIER (*art. cité*) a démontré qu'il n'y a pas eu de collusion entre les deux groupes de révoltés avant 347.

(2) Cf. *supra*, p. 135-137.

saires gouvernementaux. Dans ces conditions, la mission de Paul et Macaire ne pouvait qu'échouer¹.

L'empereur se décida alors à user de procédés de contrainte. Dès le milieu de 347, il donna l'ordre de remettre en vigueur la loi de 316 : les communautés schismatiques devaient être dissoutes, leurs biens attribués aux catholiques ; les récalcitrants et spécialement les évêques devaient être exilés. Les autorités locales appliquèrent strictement les instructions : à Carthage, un édit proconsulaire, affiché le 15 août, rendait obligatoire le rétablissement de l'unité religieuse et mettait en quelque sorte hors la loi les clercs qui refuseraient de s'incliner. Il dut y avoir aussi des édits du préfet ou du vicaire, des gouverneurs provinciaux et des commissaires impériaux². Macaire resta célèbre par son activité et son zèle aux dépens des dissidents, qui stigmatisèrent dans leurs écrits les cruautés des « artisans de l'unité » et donnèrent à leurs adversaires le surnom de « Macariens »³.

L'exécution des édits fut rigoureuse ; elle fit de nombreuses victimes, honorées comme martyrs par leurs coreligionnaires. Un épisode, resté célèbre, est celui qui provoqua la mort de deux Donatistes, Maximien et Isaac, dont Macrobe écrivit la *Passion* à Rome, vers 366⁴. A Carthage, le jour même où était affiché l'édit proconsulaire, Maximien, enflammé par une vision qu'il a eue au cours d'un repas avec des coreligionnaires fanatiques, va lacérer le texte de l'édit. Conduit devant le tribunal du proconsul, il est mis à la torture. Dans la foule des assistants, un cri s'élève : « Traditeurs, venez guérir la folie de votre unité ». Le coupable, nommé Isaac, est à son tour arrêté et supplicié. Le magistrat prononce ensuite contre les deux délinquants une sentence d'exil. Mais Isaac meurt en prison (15 août 347). Le proconsul refuse aux schismatiques de leur laisser le corps de leur martyr et le fait cruellement jeter à la mer, avec celui de Maximien, qui avait dû périr lui aussi, en prison ou sur le bateau qui le conduisait en exil⁵.

(1) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 34, 241 ; t. V, p. 115. Optat accuse Donat d'avoir, par ses provocations, exaspéré l'empereur et provoqué la persécution. Monceaux souligne le caractère tendancieux de cette affirmation et analyse finement les raisons que Donat pouvait avoir de se montrer provocant.

(2) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 35, 241-242. — Y a-t-il eu un édit impérial en règle en 347 ? Monceaux le pense. Cependant une phrase d'Augustin à propos de la tolérance de Julien semble affirmer le contraire (cf. *infra*, p. 212, n. 2). Il n'y eut sans doute qu'un décret (selon l'interprétation de MARTROYE, *La répression du donatisme*, dans *Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France*, t. LXXIII, 1914, p. 61-68) et des édits d'autorités locales, parmi lesquels celui du proconsul est expressément connu.

(3) *Macariana tempora, macariana persecutio, macariana ecclesia, pars Macarii* : expressions citées par MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 38.

(4) Sur la *Passio Maximiani et Isaac* (P. L., VIII, 767-774) et les événements qu'elle relate, cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 35-36 ; t. V, p. 82-96.

(5) La *Passio* prétend que Maximien fut condamné à être noyé et qu'il fut jeté vivant à la mer ; MONCEAUX (*op. cit.*, t. V, p. 84-86) discute cette assertion, qui paraît invraisemblable et rétablit les faits, comme on vient de les rapporter.

Les incidents les plus violents se produisirent naturellement en Numidie. Les esprits y étaient particulièrement échauffés et le populaire y accueillait facilement les bruits les plus absurdes : ainsi racontait-on sérieusement que les commissaires impériaux voulaient imposer aux chrétiens l'adoration d'une idole placée sur l'autel. Leur passage fut marqué en tout cas par des épisodes sanglants : leur escorte ayant été attaquée près de Bagai par des bandits, les troupes, commandées par le comte Silvestre, massacrèrent la population donatiste de la ville, accusée à tort ou à raison de complicité avec les agresseurs¹.

À la suite de ces désordres, se réunit un concile provincial des dissidents². On y décida sans doute de rebaptiser tous les catholiques convertis, en rapportant la concession faite en 336. Mais, tout en affichant cette intransigeance à l'égard de l'Église adverse, les Donatistes se montrèrent disposés à négocier avec l'autorité publique : une délégation de dix évêques fut envoyée auprès de Macaire et le rencontra à Vegesela. L'entrevue tourna à la controverse et à l'injure : le commissaire du gouvernement fit fustiger les prélats et retint prisonnier le plus insolent d'entre eux, Marculus, qui fut finalement exécuté à Nova Petra, le 29 novembre. Un clerc de la secte consacra peu après un ouvrage à sa vie et à sa mort : cette *Passio Marculi*, « une des œuvres les plus importantes et les mieux venues de la littérature donatiste », devait rendre particulièrement célèbre parmi les schismatiques le souvenir de cette malheureuse victime³.

VITELLIUS AFER Ce ne sont pas ces incidents locaux, si dramatiques soient-ils, qui forment l'essentiel de la persécution, mais plutôt l'exil des chefs et la confiscation des basiliques. Donat en particulier dut quitter le pays ; il se réfugia en Gaule ou en Espagne, et il y mourut en 355. Son disciple Vitellius dut probablement à sa qualité de laïque de ne pas être inquiété. Avant de mourir, à Carthage sans doute, en janvier 350, il écrivit, sous le titre *De eo quod odio sint mundo servi Dei*, une justification du donatisme particulièrement adroite et vigoureuse : les serviteurs de Dieu, y déclarait-il, doivent être toujours persécutés ; les fidèles l'ont été depuis l'origine jusqu'à Dioclétien ; depuis lors, c'est le tour des Donatistes ; ce sont donc eux les véritables chrétiens.

(1) OPTAT, III, 4 et 6. MONCEAUX (*op. cit.*, t. IV, p. 36) ne doute pas de cette complicité ; on peut cependant trouver suspecte l'affirmation d'Optat : Odette VANNIER (*art. citée*) a soutenu que l'attaque du convoi n'était qu'un incident de brigandage et que les mesures de précaution de l'évêque de Bagai peuvent s'expliquer par le désir de se protéger contre les brigands, plutôt que par celui de résister à la force publique. MARTROYE (*art. citée*, p. 70) estime que Donat de Bagai fut légalement mis à mort pour crime de sédition. Cf. un autre incident, antérieur aux édits, le martyre de Félicien (29 juin 347?), attesté par une inscription (MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 37 et 474-475).

(2) Sur ce concile de Numidie, cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 37 et 335-336.

(3) Sur la *Passio Marculi* (P. L., VIII, 760-766), cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 69-81, qui rejette la version donatiste du jet dans le précipice et la version catholique du suicide, pour conclure à la mort par le glaive suivie du jet du cadavre dans le précipice.

Le même Vitellius « Afer » s'était fait connaître antérieurement par des Apologies *adversus gentes* et *adversus traditores*, contre les deux ennemis détestés : païens et catholiques. Ses ouvrages — perdus comme tous les écrits donatistes — semblent avoir été les plus remarquables, par la modération du ton et la vigueur de la démonstration, dans une littérature où dominaient souvent « l'invective et les récriminations conventionnelles »¹.

L'« UNITÉ » IMPOSÉE Désormais, pendant près de quinze ans, le silence se fait en Afrique. L'unité triomphait par la force. Beaucoup de dissidents, même des évêques, ralliaient — plus ou moins sincèrement — l'Église catholique ; et l'on assiste à tout un travail de réorganisation dans la hiérarchie africaine. Après une série de conciles provinciaux, parmi lesquels nous connaissons celui de Byzacène à Hadrumète, un concile général, à Carthage en 348 ou 349, acheva cette œuvre disciplinaire. L'évêque Gratus présida cette assemblée qui vota quatorze canons, dont la plupart concernent le donatisme : ainsi défense fut faite de rebaptiser les hérétiques ou les schismatiques (can. 1), d'honorer comme martyrs des suicidés ou des défunts quelconques (can. 2) ; on édicta aussi diverses précautions à l'égard des ralliés suspects².

Toutes difficultés n'avaient pas cessé : au concile de Carthage, Antigone de Madaure se plaint des empiétements de son confrère Optance, un rallié ; des troubles se produisent encore à Carpi. La paix n'était maintenue que par la contrainte officielle, à laquelle Constance, maître de l'Occident en 353, ne renonça pas. L'avènement du païen Julien, en 361, devait modifier totalement la situation.

L'EMPEREUR JULIEN ET LE DONATISME La politique de Julien à l'égard du donatisme est exactement semblable à celle qu'il a pratiquée dans le reste de l'Empire en présence du problème arien : il accorde à tous la liberté, avec l'arrière-pensée que cette tolérance ranimerait les dissensions intérieures de l'Église ; en Afrique, il le fait sans doute d'autant plus volontiers que ce geste de libération devait profiter aux ennemis des catholiques.

L'ÉDIT DE TOLÉRANCE (362) Dès le début de 362, des démarches pressantes étaient faites auprès de lui par les chefs de la secte réfugiés en Italie : on a conservé les fragments de la

(1) Sur Vitellius Afer, cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 144-148, qui essaie de reconstituer le contenu de ses ouvrages.

(2) Les autres canons reprennent de banales dispositions disciplinaires sur la vie cléricale, sans rapport avec le donatisme. Sur ce concile de Carthage, cf. TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. VI, p. 124 ; HEFFELÉ-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, t. I, 2^e part., p. 837-841 (qui le date de 349) ; MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 221-226 ; t. IV, p. 38 et 349-351 (qui propose la date de 348).

pétition signée des évêques Pontius, Cassien et Rogatien. Le premier d'entre eux est resté fameux comme orateur et comme thaumaturge ; c'est lui qui a rédigé le texte de la supplique où il « revendiquait hautement la liberté de conscience, la liberté de culte, la liberté de propagande, demandait le rappel des proscrits, la restitution des basiliques et autres immeubles, du mobilier sacré, des Livres saints »¹. L'empereur fit immédiatement droit à ces demandes : un rescrit ordonna « d'annuler toutes les mesures prises à tort contre les Donatistes sans rescrit et de rétablir toutes choses en l'état où elles étaient autrefois »². C'était le renversement de la situation de 347 et, pour les victimes de la persécution, une revanche, parfois brutale, voire sanglante. Dans ses invectives à l'égard des schismatiques, Optat de Milev s'écriera bientôt : « Vous avez chassé de leurs sièges beaucoup d'évêques. Avec des troupes de mercenaires, vous avez envahi les basiliques. Beaucoup parmi les vôtres, en bien des lieux qu'il serait trop long de nommer, ont fait œuvre de sang dans des massacres si atroces que les gouverneurs de ce temps ont dû envoyer des rapports sur de tels forfaits »³. Certains de ces fonctionnaires cependant allaient jusqu'à favoriser les excès de la foule donatiste : ainsi Athenius, gouverneur de Maurétanie Césarienne, laissa complaisamment les Donatistes de Tipasa se livrer aux pires violences et sacrilèges ; en Numidie, les autorités, débordées, ne purent ou n'osèrent s'opposer au déchaînement de la « jacquerie sacerdotale »⁴, dont bien des détails nous ont été conservés par Optat⁵.

RESTAURATION DU DONATISME

Pour l'histoire ecclésiastique, l'essentiel est la reconstitution des communautés donatistes. Les évêques exilés revinrent sur leurs sièges ; en particulier, Parménien, élu par ses compagnons à la place de Donat, vint s'installer à Carthage ; les ralliés peu sincères retournaient à leur foi de naguère ; et partout les basiliques leur étaient rendues. Parfois la force seule opérait ; mais souvent des procès furent intentés devant les tribunaux pour obtenir la restitution des immeubles, du mobilier liturgique, des Livres saints. Conformément au rescrit, les juges attribuaient aux schismatiques les édifices et les objets qu'ils réclamaient⁶. Le culte donatiste reprit solennellement possession des basiliques, après

(1) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 150. Sur Pontius et le contenu de ces *preces*, cf. *ibid.*, t. IV, p. 40, 249-250 ; t. V, p. 148-151.

(2) AUGUSTIN, *Contra Petilianum*, II, xcvi, 224. MONCEAUX (*op. cit.*, t. IV, p. 243) traduit *sine rescripto* par « en dehors du rescrit » ; il paraît plus plausible de comprendre : sans qu'il y ait eu (en 347) de rescrit impérial. Cf. MARTROYE, *art. cité*, p. 76-80.

(3) OPTAT, II, 17 (cité par MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 41).

(4) L'expression est de MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 42.

(5) OPTAT, II, 18-19 : désordres de Carpi, de Tiddi, de Castellum Lemellefense. AUGUSTIN (*Contra Petilianum*, II, lxxxiii, 184) nous fait connaître l'incident d'Hippone, où l'évêque donatiste interdit aux boulangers de cuire le pain des catholiques ; mais cet épisode est peut-être postérieur.

(6) Sur les *Gesta judicum*, cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 42 et 252-253.

des cérémonies expiatoires destinées à effacer la trace des « traditeurs » abhorrés : les murs et le dallage étaient lavés à l'eau salée, les autels raclés ; de même on soumit de force les clercs et les vierges catholiques à la pénitence et à toutes les humiliations. Puis une réorganisation de l'Église donatiste s'opéra par les mêmes voies que la réorganisation catholique de 348 : des conciles durent être réunis en maints endroits ; on connaît celui de Théveste, où les prélats rejetèrent toute responsabilité des troubles survenus à Lemellef¹.

APRÈS JULIEN Le règne de Julien prit fin trop vite pour que cette réaction pût porter tous ses fruits, et ses lois furent abrogées par ses successeurs². La politique de neutralité de Valentinien I^{er} ramena plus sûrement la paix que la tolérance pleine d'arrière-pensées de Julien. Par une loi de 373, l'empereur affirmait sa position catholique en se prononçant contre la rebaptisation³ ; en 377, Gratien renouvela la condamnation et l'aggrava en confisquant, au profit de la grande Église, tous les lieux de culte où l'on aurait rebaptisé⁴. Mais ces lois ne visaient peut-être que les nouvelles conversions ; elles ne semblent pas, en tout cas, avoir été strictement appliquées : si les Donatistes se plaignirent de quelques tracasseries, dans l'ensemble les autorités locales fermèrent les yeux sur les rebaptisations, surtout quand les représentants de l'empereur étaient des païens⁵.

Aussi les années qui suivent la mort de Julien voient-elles se consolider la position des deux Églises rivales et se ranimer les controverses. C'est le moment où chaque parti produit son meilleur polémiste : du côté schismatique, Parménien⁶ ; du côté catholique, Optat de Milev.

(1) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 42 et 337.

(2) Y a-t-il eu une loi de Jovien ou de Valentinien I^{er} contre les Donatistes ? MARTROYE (*art. cit.*, p. 92) croit à l'existence d'un décret analogue à ceux de Constantin et de Constant ; mais le texte qu'il cite fait peut-être allusion simplement à la loi de 373.

(3) Loi du 20 février 373 au proconsul d'Afrique Julien (*Cod. Théod.*, XVII, vi, 1). On interprète le plus souvent ce texte (cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 46-47 et 245) comme interdisant la rebaptisation et déposant les évêques qui la pratiqueraient. SEECK (*Geschichte des Untergangs*, t. V, p. 21) explique cette attitude anormale de Valentinien, d'ordinaire soucieux de ne pas intervenir en matière religieuse, par la superstition naïve du prince à l'égard des rites. MARTROYE (*art. cit.*, p. 83-86) fait remarquer plus justement qu'« on ne peut attribuer à Valentinien l'intention d'ériger en délit un acte religieux ou de déposer les évêques » et il suppose avec raison que l'empereur s'est borné à répondre à une consultation du proconsul que les évêques rebaptiseurs, agissant contrairement aux règles catholiques, devaient être tenus pour « indignes du sacerdoce », c'est-à-dire des avantages civils que conférait l'épiscopat.

(4) Loi du 17 octobre 377 au vicaire Nicomaque Flavien (*Cod. Théod.*, XVI, vi, 2) : cf. MONCEAUX, *loc. cit.* ; MARTROYE, *art. cit.*, p. 89-93. C'est à tort qu'on applique au donatisme la loi (*Cod. Théod.*, XVI, v, 4) faussement datée de 376 (cf. *infra*, p. 280, n. 6).

(5) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 47.

(6) Contemporain de Parménien, il faut citer aussi Macrobe, chef de la communauté schismatique de Rome, auteur de la *Passio Maximiani et Isaac* (cf. *supra*, p. 209). Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 152-161, qui refuse de lui attribuer le *De singularitate clericorum* et le juge « franchement médiocre comme polémiste et comme exégète » (p. 156).

PARMÉNIEN Parménien, espagnol ou gaulois de naissance, avait connu Donat en exil ; malgré son origine étrangère, il fut son successeur sur le siège de Carthage. Sacré évêque dès 355, il arrive en Afrique en 362, et son épiscopat se prolongera jusque vers 390¹. Moins raide que son illustre prédécesseur, il garda même auprès de ses adversaires une réputation d'honnêteté et de modération ; on loua aussi son talent d'orateur et ses qualités de chef. S'il eut l'idée ingénieuse de composer des Psaumes, destinés à être chantés en chœur par ses fidèles, on n'a rien conservé de ces poèmes. Par contre, on peut assez bien reconstituer le texte de son grand ouvrage *Adversus ecclesiam traditorum*, « l'une des œuvres maîtresses de la polémique donatiste »². C'est un recueil de petits traités (des sermons peut-être), artificiellement réunis dans un ensemble mal ordonné : si la méthode d'exposition apparaît peu rigoureuse en cet ouvrage, tous les problèmes fondamentaux qui opposaient catholiques et Donatistes y étaient néanmoins abordés. L'argumentation sur le baptême (livre I) et l'utilisation polémique de textes bibliques sur les pécheurs (livre V) semblent assez faibles ; mais un exposé ecclésiologique (livre II) et un exposé historique (livres III et IV) apportaient une vigoureuse démonstration des positions donatistes.

OPTAT³ DE MILEV C'est à cet ouvrage, publié sans doute dès 363, que prétendit répondre saint Optat, « le plus ancien représentant de la littérature antidonatiste »³. Il est remarquable, comme on l'a noté, qu'aucun orateur ou écrivain de valeur ne se soit dressé, pendant un demi-siècle, en face des pamphléaires et des panégyristes donatistes. Parménien lui-même ne trouva pas immédiatement un contradicteur : l'évêque de Carthage, Restitut, compromis avec l'arianisme à la fin du règne de Constance, ne se signala par aucune activité, littéraire ni matérielle, à l'égard des schismatiques. Il fallut qu'un modeste évêque de Milev, Optat, entreprit, vers 367, la réfutation méthodique de l'ouvrage donatiste⁴. L'auteur n'est guère connu que par son œuvre : à travers elle, il paraît « un brave homme, d'une bonté engageante et pas sotte », « sincère, loyal, de sens pratique et de foi simple »⁵. Sa méthode

(1) Sur Parménien et son œuvre, cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 221-240. On verra plus loin (p. 458) son conflit avec Tyconius.

(2) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 227.

(3) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 241.

(4) Sur la personne d'Optat (320-385 env.), cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 242-247. Analyse de son œuvre, *ibid.*, p. 257-268. Sur Optat historien, cf. *ibid.*, p. 264-281 ; sur Optat polémiste, *ibid.*, p. 282-296 ; sur Optat écrivain, *ibid.*, p. 296-305. L'ouvrage n'avait pas de titre déterminé : ceux qu'on donne parfois (*De schismate donatistarum*, *Contra Parmenianum*) sont d'invention moderne. Il comportait six livres ; le livre VII a été ajouté après coup par Optat lui-même ou par un continuateur. MONCEAUX (*op. cit.*, t. V, p. 248-256) croit à une seconde édition, préparée par l'auteur vers 385 et achevée après sa mort par un disciple assez maladroit, à qui seraient imputables plusieurs interpolations fâcheuses.

(5) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 245-246.

d'exégèse n'a rien de caractéristique ; sa théologie est sommaire, mais d'une netteté remarquable sur le point essentiel : « Les sacrements sont saints par eux-mêmes et non par les hommes », dit-il en une saisissante formule (V, 4), qui exprime pour la première fois la doctrine de l'objectivité des sacrements. La discussion des arguments de Parménien, à laquelle sont consacrés trois livres sur six¹, n'est pas au demeurant ce qu'il y a de plus intéressant dans cet ouvrage. Ce qui compte le plus, ce sont les développements historiques : le livre I sur les origines du schisme, le livre III sur les responsabilités des persécutions, le livre IV sur les violences sacrilèges des dissidents au temps de Julien.

VALEUR DE SON ŒUVRE

Ici, Optat est très précieux. On doit louer les sérieuses qualités de son œuvre : « originalité de la conception, richesse de la documentation, mérites du narrateur ». Il a surtout le talent du chroniqueur : « c'est l'homme des épisodes, des anecdotes, des portraits »². Mais, à certains égards, il fait vraiment figure d'historien. C'est avec un soin minutieux qu'il s'attache à rassembler les matériaux de cette histoire ; il a publié en Appendice les pièces justificatives que constituait le dossier formé vers 330 par les controversistes catholiques³ et il a le souci d'appuyer constamment son exposé sur ses sources. La sûreté de son information et sa bonne foi paraissent indéniables, malgré les suspicions de quelques critiques⁴. Ce qu'on peut lui reprocher en définitive, plutôt que quelques lacunes ou un peu de flottement chronologique⁵, ce sont des sophismes d'avocat ou des outrances de polémiste : ainsi prétend-il à la fois justifier la répression brutale et en rejeter toute la responsabilité sur les victimes ; il est toujours prêt à disculper ses coreligionnaires et à accabler leurs adversaires des accusations les plus noires. Tout en rendant hommage à sa sincérité et à sa véracité, il faut se défier de cette partialité, en particulier quand il impute aux Donatistes les crimes des circoncellions, ces redoutables bandits des montagnes africaines.

CARACTÈRES DU DONATISME

Il est probable qu'il n'y a jamais eu de collusion véritable entre les chefs de bandes et les dirigeants de la secte ; seules les masses fanatisées ont, après la persécution de 347, imposé peut-être des rapprochements occasionnels, désavoués ou parfois tolérés par les évêques, impuissants ou

(1) Les livres II, IV et V, qui réfutent respectivement les livres II, V et I de Parménien.

(2) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 280-281.

(3) Sur ces *Gesta purgationis Caeciliani et Felicis*, cf. DUCHESNE, *Le dossier du donatisme* ; MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 212 et suiv. ; t. V, p. 269 et suiv.

(4) En particulier SEECK, *articles cités, supra*, p. 9.

(5) Ainsi il semble ignorer le concile d'Arles, et sa chronologie des années 313-316 est sujette à caution.

débordés¹. On peut en dire autant de l'alliance qui se serait ébauchée avec les Maures révoltés : Firmus en 372, plus tard Gildon en 397². Jamais en effet le schisme n'a eu le caractère d'une opposition nationale, politique ou sociale³ : c'est un mouvement religieux, qui a bien pu, à l'origine, se fonder sur des antagonismes régionaux et dont la diffusion a pu être, ensuite, facilitée par le caractère intraitable et les mécontentements légitimes des indigènes africains ; mais l'essentiel du donatisme repose sur des contestations ecclésiastiques, et c'est le fanatisme religieux qui explique sa survivance et sa vigueur, à travers toutes les vicissitudes qu'il a connues, depuis Constantin jusqu'à Valentinien.

§ 2. — Les chrétientés de Gaule et d'Espagne⁴.

PROGRÈS DU CHRISTIANISME DANS CES RÉGIONS

Les Églises « transmarines », pour parler le langage des Africains, ont à cette époque une existence beaucoup moins mouvementée. Dans les provinces les plus occidentales en particulier, nous ne savons pas grand'chose de la plupart des chrétientés : « histoire curieusement obscure », a-t-on dit des églises d'Espagne⁵ ; et l'historien de la Gaule romaine note pour l'époque de Constantin que « les églises (y) vivaient d'une vie honnête, pacifique et banale »⁶. Sous cette surface tranquille, on soupçonne cependant tout un travail d'évangélisation et d'organisation. Pour l'Espagne, les documents font à peu près entièrement défaut⁷. Mais, pour la Gaule, la lecture des signatures recueillies après le concile de Sardique et la critique des listes épiscopales de chaque diocèse permettent de déterminer, au moins approximativement, le moment où ont été fondés beaucoup d'évêchés⁸. On constate ainsi que leur nombre, qui, pour toutes les provinces gaULOISES, s'élevait à trente environ au lendemain de la paix constantinienne, a doublé un demi-siècle plus tard⁹. Les sièges nouveaux se ren-

(1) C'est ce qu'a montré Odette Vannier dans le suggestif article cité. Cf. aussi Ch.-A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, 1931, p. 243-247.

(2) Sur la collusion de Firmus avec les « hérétiques », cf. AMMIEN MARCELLIN, XXIX, v.

(3) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 188-192, qui nuance cependant son analyse par ce jugement : « L'Église schismatique, mise hors la loi, était condamnée à faire cause commune avec tous les mécontents » (p. 190). En sens contraire : THUERMEL, *op. cit.*

(4) BIBLIOGRAPHIE. — L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, 3 vol., Paris, 1894 (2^e édit., 1907), 1900 et 1915 ; C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. VII, Paris, 1927 ; H. LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906 ; Z. GARCIA VILLADA, *Historia ecclesiastica de España*, t. I : *El cristianismo durante la dominacion romana*, 2 vol., Madrid, 1929.

(5) J. ZEILLER, *L'Empire romain et l'Église*, p. 269.

(6) C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. VII, p. 131.

(7) La Bétique était déjà profondément christianisée : elle possédait plus de vingt évêchés vers 300 (cf. t. II, p. 135). Dans les autres provinces, on n'a aucune donnée sûre touchant la fondation des sièges épiscopaux.

(8) C'est le travail qu'a réalisé avec beaucoup de prudence Mgr DUCHESNE dans ses *Fastes épiscopaux*.

(9) Exactement vingt-huit vers 325, cinquante-quatre vers 375, d'après les conclusions de

contrent assez peu dans le Midi, qui semble avoir été christianisé profondément dès le III^e siècle¹. Par contre, ils sont nombreux dans l'ouest et le nord-est : Agen, Saintes, Périgueux, Poitiers, Nantes, Angers sont devenues cités épiscopales au temps de Constantin ou de Valentinien I^{er} ; de même, Besançon, Bâle, Strasbourg, Worms, Spire, Mayence, Tongres, Verdun, Amiens, Cambrai : l'Aquitaine et les provinces rhénanes (les trois Belges et les deux Germanies) possèdent désormais autant d'évêchés que la Narbonnaise². Il n'est pas jusqu'aux cantons alpestres qui ne soient évangélisés : au temps de Valentinien I^{er}, Eusèbe de Vercell vient de Cisalpine installer un évêque à Embrun, d'où le christianisme rayonne bientôt à Digne et à Grenoble ; plus au nord, Octodurus en Valais a aussi un évêque³. Ainsi l'Église s'organisait peu à peu dans les contrées où n'avait pas encore été prêchée la foi chrétienne.

ESSAIS DE POÉSIE CHRÉTIENNE

La vie intellectuelle semble avoir été assez active à cette époque chez les chrétiens de Gaule et d'Espagne. Dès le début du siècle on rencontre chez eux quelques timides essais de poésie chrétienne. Après l'Africain Commodien — si celui-ci doit bien être daté du III^e siècle⁴ — l'Éduen anonyme qui écrivit les *Laudes Domini* et l'Espagnol Juvencus sont les premiers qui aient essayé de chanter en vers latins la puissance divine et la gloire du Christ.

Le petit poème intitulé *Laudes domini cum miraculo quod accidit in Aeduico*⁵ constitue le premier témoin d'un genre destiné à prendre un développement considérable, à savoir la transposition versifiée des écrits contenus dans les livres saints, spécialement dans la Genèse et dans les évangiles⁶. L'auteur, un Autunois qui écrivit vers 320⁷, n'a rien d'original : il plagie sans cesse Virgile, et son apologétique n'est pas sans rappeler celle d'Arnobé⁸. Ces médiocres exercices littéraires nous attes-

M^{gr} Duchesne. Il va sans dire que beaucoup d'évêchés peuvent en réalité être antérieurs à la date où apparaît à nos yeux le premier évêque ; mais il serait arbitraire de l'affirmer pour tous.

(1) Cf. t. II, p. 132-134. De petites cités de Narbonnaise, comme Orange, Apt, Die, Vaison, ont déjà un évêque au temps de Constantin. Au demi-siècle suivant apparaissent les évêchés de Fréjus, Valence, Béziers.

(2) Dans les Lyonnaises les progrès semblent avoir été plus lents : toutefois les évêchés de Chartres, Auxerre, Troyes, Orléans, s'ils ne remontent pas à l'époque préconstantinienne, ne sont pas postérieurs au milieu du siècle.

(3) L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. I, p. 74-75.

(4) Cf. t. II, p. 379.

(5) P. L., XIX, 379-386. Cf. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 428 (qui donne la bibliographie) et, en dernier lieu, G. BARDY, *Les Laudes Domini, poème autunois du commencement du IV^e siècle*, dans *Mémoires de l'Académie des sciences, arts et belles-lettres*, Dijon, 1934, p. 36-51.

(6) G. BARDY, *art. cité*, p. 37.

(7) Il s'adresse à Constantin et lui souhaite la victoire, probablement sur Licinius : nous sommes donc reportés aux années immédiatement antérieures au conflit de 324 (G. BARDY, *art. cité*, p. 46-47).

(8) G. BARDY, *art. cité*, p. 49-51.

tent seulement la qualité de l'enseignement classique que distribuait en ce début de siècle la fameuse école d'Autun.

C'est une inspiration analogue et une technique semblable que l'on trouve dans l'œuvre de Juvencus, prêtre espagnol qui publia en 329 une paraphrase versifiée des évangiles en quatre livres¹. Son ambition est plus vaste que celle de l'anonyme d'Autun, puisqu'il entreprend une véritable épopée où se retrouve toute la matière des évangiles. La réalisation est loin d'être un chef-d'œuvre, car on y sent trop le désir de copier les poètes classiques, Virgile encore et surtout, Lucrèce, Stace ou d'autres. Elle mérite cependant d'être retenue, car « Juvencus fondait une tradition et son initiative a suffi à lui assurer le respect de ses successeurs chrétiens qui ont souvent imité cet imitateur »².

PRINCIPAUX ÉVÊQUES D'ESPAGNE

Les autres écrivains dont le nom, sinon toutes les œuvres, soit parvenu jusqu'à nous sont des évêques qui ont joué un rôle dans le développement de la crise arienne. Le premier à citer est à coup sûr Ossius de Cordoue, qui, de 312 à 358, est resté constamment sur le devant de la scène. Mais on connaît beaucoup mieux son rôle dans l'histoire générale, qui a déjà été exposé ici³, que son activité propre en Espagne ou ses mérites d'écrivain. Quoiqu'il ait été si souvent sur les grandes routes du monde romain, auprès de Constantin à Rome et en Orient, à Sardique en 343, à Sirmium encore en 357, il a dû certainement exercer une influence prépondérante sur les églises de son pays, où il est revenu mourir centenaire ; il est sans doute aussi l'auteur de petits ouvrages sur la virginité et sur le vêtement ecclésiastique⁴ : mais tout cela nous échappe entièrement.

Il faudrait en dire autant de son adversaire, Potamius de Lisbonne, le champion de l'arianisme dans la péninsule, si l'on n'avait conservé de lui deux sermons sur le martyre d'Isaïe et sur la résurrection de Lazare⁵ « qui se caractérisent par une recherche concertée de l'horrible »⁶.

En dehors de ces deux protagonistes, on ne connaît guère pour l'Espagne que les noms des cinq participants au concile de Sardique : Prétextat de Barcelone, Castus de Saragosse, Anianus de Castolona, Domitien

(1) *Evangeliorum libri IV* (P. L., XIX, 53-346 ; édit. HUENNER dans le *Corpus* de Vienne, t. XXIV). Juvencus n'est connu que par quelques allusions de saint Jérôme : *Chron.*, ann. 2345 ; *De viris illustr.*, LXXXIV, LXXXVIII. Cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 429-432 ; P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2^e édit., p. 420-422.

(2) P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 422.

(3) Cf. *supra*, p. 33, 78-79, 82 et suiv., 124 et suiv., 146-147, 153-154.

(4) Au dire d'Isidore de Séville, *De viris*, v. Mais ni Jérôme, ni Gennadius n'ont parlé de cette œuvre littéraire d'Ossius, dont on possède seulement une lettre au pape Jules en 343 (P. L., VIII, 1317-1328) et une lettre à l'empereur Constance en 356 (P. L., VIII, 1327-1334). Cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 393-395.

(5) Et aussi une lettre à Athanase (P. L., VIII, 1411-1418). Cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 395.

(6) P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 338.

d'Astorga, Florent de Merida¹, — et ceux de deux théologiens non négligeables : Grégoire d'Elvire et Pacien de Barcelone.

GRÉGOIRE D'ELVIRE

La carrière de Grégoire d'Elvire s'est étendue sur toute la seconde moitié du siècle² : sa farouche orthodoxie, la dignité de sa vie le firent hautement respecter ; son rigorisme le portera vers l'intransigeance des schismatiques lucifériens³, dont il sera le chef en Espagne. Au début de son épiscopat vers 360, il s'est fait connaître surtout comme adversaire acharné de l'arianisme, qu'il combat dans un ouvrage intitulé *De fide* : on a longtemps donné comme auteur de ce traité Grégoire de Nazianze, sur la foi d'une mention erronée de saint Augustin⁴, puis Ambroise de Milan, Foebade d'Agen, Vigile de Tapse ; on a enfin restitué à Grégoire d'Elvire la paternité de ce « livre élégant », selon la formule de saint Jérôme, dont les deux éditions successives ont été conservées⁵. Grégoire est aussi l'auteur de sermons que saint Jérôme qualifie de médiocres⁶ : il s'agit sans doute des cinq homélies sur le Cantique des Cantiques⁷, ainsi que des vingt homélies sur divers textes de l'Ancien Testament⁸ et d'un sermon sur l'Arche de Noé⁹, longtemps attribués à un traducteur d'Origène, et que dom Wilmart

(1) Sur le concile de Sardique, cf. *supra*, p. 124.

(2) Contemporain de la « chute » d'Ossius en 357 (cf. EUSÈBE DE VERCEIL, *Epist. ad Gregorium*), il semble encore vivant en 392 (cf. saint Jérôme, *De viris illustr.*, cv). Cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 396 et suiv. ; GARCIA VILLADA, *op. cit.*, t. I, II, p. 53-73.

(3) Cf. *infra*, p. 227.

(4) Dans une lettre (*Epist.*, cxlviii, 10), saint Augustin l'attribue à *Gregorius, sanctus episcopus orientalis* : il y a là une évidente confusion.

(5) P. L., XVII, 549-568 (avec les œuvres apocryphes de saint Ambroise) ; XX, 31-50 (œuvres de Foebade d'Agen) ; LXII, 449-463 et 466-468 (œuvres de Vigile de Tapse) ; P. G., XXXVI, 669-676 (œuvres de Grégoire de Nazianze). L'attribution à Foebade a été soutenue par les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, t. I, II, Paris, 1733 (réédit. 1865), p. 273-281, et récemment par A. DURENGUES, *La question du De fide*, Agen, 1909. Elle est d'ordinaire rejetée, non sans raison : cf. G. MORIN, *L'attribution du De fide à Grégoire d'Elvire*, dans *Revue bénédictine*, t. XIX, 1902, p. 229-235 ; P. LEJAY, *L'héritage de Grégoire d'Elvire*, *ibid.*, t. XXV, 1908, p. 435-457 ; BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 398-399.

(6) *De fide elegantem librum, diversos mediocri sermones tractatus...* (Jérôme, *De viris*, cv).

(7) Publiés par Gotthold Heine en 1848 ; attribués à Grégoire d'Elvire par dom WILMART, *Les tractatus sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. XXVIII, 1906, p. 233-299.

(8) Connus sous le nom de *Tractatus Origenis* (publiés par P. BATIFFOL, Paris, 1900). La 20^e homélie, à la différence de toutes les autres, traite de la mission du Saint-Esprit. — Sur l'attribution à Grégoire d'Elvire, cf. dom MORIN, *Les nouveaux Tractatus Origenis et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Elvire*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. V, 1900, p. 145-161 ; et *Autour des Tractatus Origenis*, dans *Revue Bénédictine*, t. XIX, 1902, p. 225-245 ; dom WILMART, *art. cité* note précédente ; E. C. BUTLER, *The new Tractatus Origenis*, dans *The journal of theological studies*, t. II, 1901, p. 113-121, 254-262 ; et *Tractatus de epitalamio and tractatus Origenis*, *ibid.*, t. X, 1909, p. 450-459. Le P. BREWER les a, à tort, attribués à Rufin d'Aquilée (*Das sogenannte athanasianische Glaubensbekenntnis*, Paderborn, 1909, p. 142-178) : H. MORETUS l'a réfuté dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. XXXI, 1909, p. 365-368 ; H. KOCH (*Zu den Tractatus de libris ss. scripturarum*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XLI, 1922, p. 132-139) ne les croit pas antérieurs au VII^e siècle.

(9) *Tractatus de arca Noe*. Cf. WILMART, *Arca Noe*, dans *Revue bénédictine*, t. XXVI, 1909, p. 1-12 ; et *Un manuscrit du tractatus du faux Origène espagnol sur l'arche de Noé*, *ibid.*, t. XXIX, 1912, p. 47-59.

a récemment remis sous son nom. Ces œuvres de faible valeur littéraire sont intéressantes par l'ingéniosité de l'exégèse allégorique, jusque-là peu répandue chez les théologiens occidentaux. Il est « assez singulier », a-t-on justement remarqué, que ces homélies « qui combattent des erreurs telles que l'anthropomorphisme ou le patripassianisme ne soufflent pas mot de la question arienne, prépondérante dans la vie de Grégoire. L'objection n'est pas sans réplique... L'Occident avait d'étranges ignorances »¹.

PACIEN DE BARCELONE Dans le nord de la péninsule, le successeur de Prétextat, Pacien de Barcelone, est à peu près contemporain de l'évêque de Bétique². A l'inverse du bouillant Luciférien, il se distingue par son éloquence châtiée et son opposition au rigorisme : il eut à polémiquer contre l'intransigeance des Novatiens, et l'on a conservé, entre autres, trois lettres écrites à un certain Sympronien pour réfuter les erreurs de cette secte³, une exhortation à la pénitence⁴ et un court traité sur le baptême⁵. Mais il a combattu aussi la tendance au relâchement, en particulier dans le *Cervulus*, livre aujourd'hui perdu⁶, où il faisait la satire des réjouissances païennes fort licencieuses auxquelles les chrétiens ne devaient pas toujours rester étrangers. Il est connu enfin par une maxime restée fameuse : « *Christianus mihi nomen est, catholicus cognomen* »⁷.

PRINCIPAUX ÉVÊQUES DE GAULE Des deux côtés des Pyrénées, les préoccupations des hommes d'Église semblent avoir été souvent les mêmes. On en aura des exemples à la fin du siècle ; déjà à l'époque constantinienne, on a vu un évêque de Gaule publier, comme le fera Grégoire d'Elvire, une exégèse du Cantique des Cantiques et, comme Pacien, un traité contre les Novatiens : ces deux livres de Réticius d'Autun sont perdus ; mais, à en croire saint Jérôme qui les juge fort médiocres⁸, il n'y aurait pas lieu de le regretter. Réticius a laissé plus de traces dans l'histoire extérieure de l'Église, puisqu'il a siégé aux conciles de Rome et d'Arles en 313-314 : il semble avoir été alors un des hommes de confiance de Constantin ; il fut en tout cas une des lumières de l'épiscopat gaulois de ce temps.

(1) P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 345.

(2) Pacien est connu par saint Jérôme, *De viris*, cvi ; il est mort, très âgé, sous Théodose, donc après 379 et avant 392. Cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 401-403 ; P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 395-397 ; GARCIA VILLADA, *op. cit.*, t. I, 1, p. 327-351.

(3) P. L., XIII, 1051-1082.

(4) P. L., XIII, 1081-1090.

(5) P. L., XIII, 1089-1094.

(6) Le livre est connu par saint Jérôme, *De viris*, cvi, et par une allusion de l'auteur lui-même dans son *Paraenesis ad paenitentiam*, I. — Dom MORIN lui a attribué aussi un *De similitudine carnis peccati* et un *Liber ad Justinum manichaeum* (*Revue bénédictine*, t. XXIX, 1912, p. 1-28 ; t. XXX, 1913, p. 286-293).

(7) *Contra Sympronianum*, I, 4.

(8) Saint Jérôme, *De viris*, LXXXII ; *Epist.*, XXXVII, 3.

Vers le milieu du siècle, les chrétientés de Gaule ont été troublées momentanément par les contre-coups de la crise arienne. La plupart des évêques ignorèrent longtemps le premier mot de l'affaire, et leur inexpérience explique pour une part les concessions qu'ils firent à l'hérésie dans les assemblées conciliaires d'Arles, de Béziers, et plus tard de Rimini ¹. Quelques-uns seulement prirent nettement position dans le conflit doctrinal : au service de l'arianisme officiel, on trouve Saturnin d'Arles et Paternus de Périgueux, qui seront finalement déposés au concile de Paris de 360 ; du côté de l'orthodoxie militèrent Maximin et Paulin de Trèves, Rhodanius de Toulouse, Fœbade d'Agen et surtout Hilaire de Poitiers.

LES EVÊQUES DE TRÈVES Trèves était la capitale politique de la Gaule entière ; il est naturel que ses évêques aient joué un rôle assez important. Dès la fin du règne de Constantin, Maximin de Trèves ² est le premier en Gaule à être informé des affaires orientales grâce aux séjours que fit dans sa ville épiscopale Athanase exilé ; au concile de Sardique, où siégèrent trente-quatre évêques gaulois, il tint une grande place aux côtés d'Ossius : il eut du reste l'honneur d'être nommé condamné par le concile des dissidents ³. Au retour de Sardique, c'est lui qui recueillit les adhésions épiscopales aux décisions du concile ; d'après une pièce, à vrai dire suspecte, il aurait alors présidé en 346 un concile de Cologne, qui aurait prononcé la déposition de l'évêque de cette ville, Euphratas ⁴. Vers cette date, Maximin est remplacé par Paulin, qui se montra, au concile d'Arles (353), un aussi farouche défenseur du Nicaenum, ce qui lui valut d'être exilé en Phrygie, où il mourut cinq ans plus tard. Son successeur, Bonose, sera également orthodoxe ⁵.

(1) Sur cette ignorance, cf. *supra*, p. 141 ; sur les conciles ariens, *supra*, p. 142, 144, 163 et suiv.

(2) On connaît comme évêques de Trèves avant Maximin : Eucher, Valère, Maternus et Agricius qui siégea au concile d'Arles en 314 (cf. L. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. III, p. 34 et suiv.). Sur Maximin, cf. dom CHAMARD, *Saint Maximin de Trèves*, dans *Revue des questions historiques*, t. II, 1867, p. 66-96 ; DIEHL, *Der hl. Maximinus und der hl. Paulinus Bischöfe in Trier*, Trèves, 1875 ; V. GARENFIELD, *Die Trierer Bischöfe des vierten Jahrhunderts*, Bonn, 1888, p. 24-46 (qui critique de près les *Vitas* de chaque évêque) ; R. AIGRAIN, *Saint Maximin de Trèves*, dans *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 3^e série, t. IV, 1916, p. 69-93.

(3) Cf. *supra*, p. 125.

(4) Sur ce concile de Cologne, cf. HEFELÉ-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, t. I, 2^e part., p. 830-834 (note), qui donne toute la bibliographie et conclut à l'authenticité ; C. JULIAN, *Hist. de la Gaule*, t. VII, p. 149, n. 6. Notre seule source est un document du x^e siècle, d'après lequel une assemblée de quatorze évêques aurait, le 12 mai 346, jugé par contumace Euphratas de Cologne, coupable d'apostasie (*Christum Deum negavit*). Malgré les tentatives faites pour sauver l'historicité de ce concile (Mgr MONCHAMP, *Pour l'authenticité des actes du concile de Cologne de 346*, dans *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, cl. des lettres*, 1902, p. 245-288 ; et *Deux réunions conciliaires en Gaule en 346*, *ibid.*, 1905, p. 638-658 ; dom QUENTIN, *Le concile de Cologne de 346 et les adhésions gauloises aux lettres synodales de Sardique*, dans *Revue Bénédictine*, t. XXIII, 1906, p. 477-486), il paraît préférable de suivre Mgr DUCHESNE d'après qui toute l'histoire reposerait sur des faux destinés à appuyer les revendications de Trèves à l'égard de Cologne au viii^e siècle (*Le faux concile de Cologne, 346*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. III, 1902, p. 16-29).

(5) Sur Paulin, cf. GARENFIELD, *op. cit.*, p. 46-60 (et *supra*, p. 142). Sur Bonose, *ibid.*, p. 61-63.

RHODANIUS DE TOULOUSE
ET FOEBADE D'AGEN

Rhodanius de Toulouse témoigna au concile de Béziers (356) de la même hostilité à la politique de Constance et fut lui aussi envoyé en exil ¹. Quant à son voisin, l'évêque d'Agen, Foebade, s'il ne fut pas inquiété par l'autorité impériale, il exprima formellement sa fidélité à l'orthodoxie nicéenne dans un petit traité *Contra arianos* ². Cet écrit sans originalité a la valeur d'un acte, puisque, dès la publication de la formule anoméenne de Sirmium en 357, il est communiqué comme circulaire à tous les évêques de Gaule. On a vu que sa fidélité s'exprime encore à Rimini, où il ne signe le formulaire officiel qu'avec des protestations et des réserves ³. Mais sa figure et son œuvre pâlissent auprès de celles de son illustre contemporain saint Hilaire de Poitiers.

HILAIRE DE POITIERS

Retracer la biographie et analyser les livres du grand évêque de Poitiers serait ici superflu, puisque tout a été dit ou sera dit à propos de la crise arienne ⁴. C'est qu'Hilaire, « homme d'action et de lutte », a été animé « par une seule pensée qui a rempli sa vie et en a fait l'unité : la lutte contre l'arianisme » ⁵. Quelques traits doivent néanmoins être mis en lumière : Hilaire est un converti ; d'une famille aisée, d'une culture soignée, cet énergique poitevin devint de bonne heure le pasteur attentif et vigilant de sa ville natale, et bientôt, en face de l'empereur arien, l'intrépide champion de l'orthodoxie, « l'Athanase de l'Occident », que l'exil ne parviendra pas à dompter. Évêque vers 350, il entre en lice en 355, bataille à Milan, puis à Béziers contre les Ariens, est exilé en Phrygie en 356, mais s'y montre si remuant et si intraitable qu'on le renvoie en Gaule en 360 ; désormais et jusqu'à sa mort en 367, il travaillera victorieusement à y restaurer l'orthodoxie.

Ses écrits sont des actes, depuis son *De synodis* adressé à tous les évêques de Gaule et de Bretagne, jusqu'à ses pamphlets contre Constance et contre Auxence de Milan, sans excepter le grand ouvrage historico-polémique, où il se proposait sans doute de faire le récit complet de la crise arienne ⁶.

Ce sont des actes aussi, pourrait-on dire, que ses poèmes. Tout comme Arius écrivant des chansons populaires, Hilaire utilisa la poésie chantée

(1) Cf. *supra*, p. 144.

(2) Cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 395-396 (bibliographie) ; P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 341-342 ; A. DURENGUES, *Le livre de saint Phébadie contre les Ariens*, Agen, 1927. Ce dernier, qui donne une édition soignée du texte avec fac-similé de l'unique manuscrit, traduction et notes, s'exagère peut-être le mérite de ce traité et de son auteur.

(3) Cf. *supra*, p. 165.

(4) Cf. *supra*, p. 144, 155, 159, 168 et *infra*, p. 239. Cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 365-393 ; P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 303 et 318-334 ; X. LE BACHELET, art. *Hilaire de Poitiers*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VI, col. 2388-2462 (qui donnent d'abondantes bibliographies).

(5) P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 331.

(6) Sur ces ouvrages, cf. *supra*, p. 9 et 131, n. 1.

pour la propagande de sa théologie : c'est d'Orient, où il s'instruisit en matière de dogme, qu'il rapporta cette innovation ; ses hymnes sont les premiers qui aient été écrits en latin. Ce n'est pas sans peine qu'il imposa à ses fidèles ces nouveaux chants d'église ; cependant les trois dont il est certainement l'auteur¹ ont bien le caractère « à la fois liturgique et populaire » qui convenait à ce genre littéraire, essentiellement didactique².

Hilaire se préoccupa constamment d'instruire son peuple des vérités de la foi et de lui enseigner la parole révélée. Au début de son épiscopat, il écrivait un commentaire de l'évangile selon saint Mathieu³ ; après son retour d'exil, un commentaire des Psaumes⁴ et un *Liber mysteriorum*⁵, qui s'attachait à expliquer le Pentateuque et les Prophètes. Ces dernières œuvres s'inspirent nettement d'Origène, dont il adopte l'exégèse allégorique ; sans avoir à proprement parler introduit en Occident cette méthode que d'autres pratiquèrent avant lui⁶, il est un des premiers à y avoir développé le système des préfigurations, destiné à montrer, selon ses propres déclarations, « que, dans chaque personnage, dans chaque époque, dans chaque fait (de l'Ancien Testament), se reflète comme en un miroir l'image de la venue, de la prédication, de la résurrection de Notre-Seigneur Jésus-Christ et de notre Église »⁷. Au total cependant, Hilaire excelle plus dans la théologie que dans l'exégèse. Son œuvre maîtresse, et qui lui a mérité le titre de « docteur de l'Église »⁸, est son traité contre les Ariens, écrit en Orient pendant l'exil, que lui-même intitula *De fide* et que nous appelons le *De trinitate*⁹. Récemment initié à des discussions subtiles, auxquelles il avait été jusque-là entièrement étranger, il y fait preuve d'une pénétration et d'une maîtrise dialectique de premier ordre. Cet ouvrage « est un des monuments de la haute spéculation chrétienne durant les premiers siècles. Jamais les problèmes de la christologie n'avaient encore été approfondis en Occident avec un détail si minutieux »¹⁰.

(1) Connus par un manuscrit d'Arezzo, édit. GAMURRINI, Rome, 1887 ; édit. FEDER dans le *Corpus* de Vienne, t. LXV, p. 208-244. Cf. A. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, t. CLXIX, 5, 1912, p. 68-80 ; BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 387-389.

(2) P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 331.

(3) *Commentarii in Matthaeum* (P. L., IX, 917-1078).

(4) *Tractatus super Psalmos* (P. L., IX, 231-908 ; édit. ZINGERLE dans le *Corpus* de Vienne, t. XXII, 1891). Cf. H. JEANOTTE, *Le psautier de saint Hilaire de Poitiers. Texte précédé d'une introduction*, Paris, 1917.

(5) Selon l'expression de saint Jérôme, *Tractatus de mysteriis* selon le texte du manuscrit d'Arezzo : édit. GAMURRINI, Rome, 1887 ; édit. FEDER dans le *Corpus* de Vienne, t. LXV, p. 3-207.

(6) En particulier Tertullien et Novation (cf. P. DE LABRIOLLE, dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. CLV, 1908, p. 591-603).

(7) *Tract. myst.*, I.

(8) Conféré par un bref de Pie IX en date du 4 avril 1851.

(9) P. L., X, 25-472 ; édit. AMELLI, Rome, 1922. Cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 377-379 et 390-393 ; P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 320-321 ; A. BECK, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, 1907.

(10) P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 321.

§ 3. — Les chrétientés italo-illyriennes¹.GRAVITÉ DE LA CRISE ARIENNE
DANS CES CONTRÉES

Les autres contrées de l'Occident n'ont pas eu à cette époque un lutteur ni un penseur de la trempe du gaulois Hilaire.

Chez aucun évêque des provinces italiennes et illyriennes ne se retrouvent la vigueur intellectuelle ni la fermeté de caractère alliée à un libéralisme pratique qui sont la marque du grand évêque de Poitiers. La résistance à l'arianisme aurait mérité pourtant de se faire sentir vigoureusement dans ces pays, qui, depuis l'exil d'Arius et d'Eusèbe de Nicomédie, étaient pour l'arianisme comme une seconde patrie : il suffit, pour s'en convaincre, de rappeler les noms d'Ursace de Singidunum, de Valens de Mursa, de Germinius de Sirmium, dont le rôle a été si considérable entre 340 et 360. Leur influence a réussi à éclipser, sinon à éliminer toujours les champions de l'orthodoxie que nous font connaître les suscriptions de Sardique. Par ailleurs, ils ne semblent pas avoir songé ou réussi à faire progresser la foi chrétienne dans ces pays de la frontière : après l'époque constantinienne, le nombre des sièges épiscopaux, peu considérable, n'augmenta guère. On en dira autant de l'Italie du nord, où Milan, avec le Cappadocien Auxence, a été aussi un foyer d'arianisme².

LES PHILOSOPHES CONVERTIS :
VICTORIN

Le catholicisme n'a pourtant pas perdu toutes les positions, tant dans les cercles intellectuels que dans les

milieux populaires. On connaît en Italie plusieurs conversions d'écrivains, qui, après leur abandon du paganisme, demeurèrent fidèles à l'orthodoxie nicéenne. Ce fut le cas, sous Constant, du sicilien Julius Firmicus Maternus, qui, après avoir publié vers 336, sous le nom de *Mathesis*, un véritable manuel d'astrologie, embrassa la foi chrétienne qu'il voulut défendre en combattant « l'erreur des religions profanes »³. Ce fut le cas, un peu après, du rhéteur Caius Marius Victorinus, un Africain fixé à Rome qui, une fois converti (vers 355)⁴, s'improvisa exégète et théologien. Ses commentaires sur saint Paul, ses opuscules de polémique doctrinale ont été appréciés par saint Jérôme, qui les trouve

(1) BIBLIOGRAPHIE. — J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918 ; G. KRUEGER, *Lucifer von Calaris und das Schisma der Luciferianer*, Leipzig, 1886 ; F. PIVA, *Lucifero di Cagliari contro l'imperatore Costanzo*, Trente, 1928.

(2) Aux évêchés du III^e siècle, Milan, Ravenne, Aquilée, Brescia, Vérone, Salone, Siscia, Poetovio, Sirmium (cf. t. II, p. 129 et 138), il faut ajouter : en Haute-Italie Bologne et Imola, en Illyricum une dizaine de sièges qui apparaissent à propos de la crise arienne (Sardique, Naïssus, Viminacium, Singidunum, Mursa, Sabaria, etc.), mais dont l'origine doit être située au temps de Constantin.

(3) *De errore profanarum religionum*, écrit entre 346 et 350 (édit. HALM dans le *Corpus* de Vienne, t. II, 1867 ; édit. ZIEGLER, Leipzig, 1907). Cf. Cl. H. MOORE, *Julius Firmicus Maternus, der Heide und der Christ*, Munich, 1897 ; BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 456-460 ; P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2^e édit., p. 310-317 ; et *supra*, p. 180, *infra*, p. 349.

(4) Cf. *supra*, p. 189, n. 6, où est donnée la bibliographie sur Victorin.

obscur et accessibles aux seuls érudits¹. Cette sévérité paraît injuste aux meilleurs juges, qui trouvent chez Victorin « un véritable sens critique et une grande indépendance d'esprit » et qui considèrent qu'il fut à son époque « un des principaux champions de la foi catholique peut-être le plus vigoureux et le mieux armé² ». Étranger aux controverses ecclésiastiques, mais bien informé en matière scripturaire³, ce professeur de rhétorique sut réfuter avec beaucoup de sang-froid, de courtoisie et une impeccable logique les arguments des Ariens que défendait son ami Candidus : entre 358 et 360, il a écrit trois petits traités intitulés *De generatione divini Verbi*, quatre livres *Adversus Arium* et *De hominousio recipiendo*⁴, où il discute en philosophe, plus qu'en homme d'Église, ce qui est, à cette époque, une originalité digne d'être notée. « Dans ces discussions métaphysiques où se joue sa vigoureuse dialectique, il s'efforce d'étayer le dogme sur la raison ; s'il invoque les textes bibliques, c'est surtout pour démontrer aux autres et à lui-même que dans ses aventureuses spéculations, il ne s'éloigne pas de la vraie doctrine⁵ ». Une autre originalité qu'on trouve chez lui est d'avoir imaginé d'écrire des Hymnes en prose *Sur la Trinité*⁶, où il s'est inspiré des Psaumes : ce sont encore des œuvres métaphysiques, fort abstraites, mais en même temps très poétiques, remarquables par le lyrisme contenu et l'élan mystique ; il y a là « une conception très neuve », qui « annonce les Hymnes de saint Ambroise et du moyen âge, même certaines pages de l'*Imitation*⁷ ». Enfin, un des meilleurs titres de gloire de Victorin est d'avoir été, à certains égards, l'initiateur de saint Augustin⁸.

TÉMOIGNAGES CATHOLIQUES EN PANNONIE

Les intellectuels n'ont pas été les seuls à maintenir la fidélité catholique en un temps où cette attitude n'était pas sans mérite. Des hommes sans culture ont eu le courage de résister en face à la tyrannie arienne : tel en 356 le jeune Martin dans la ville pannonienne de Sabaria et, dix ans plus tard, à Sirmium, Héraclien avec deux compagnons.

Le futur évêque de Tours était alors fraîchement converti et Hilaire de Poitiers venait de l'admettre dans son clergé comme exorciste ; revenu dans sa ville natale pendant l'exil de saint Hilaire, il y témoigne

(1) Saint Jérôme, *De viris*, ci : « ...valde obscuros qui nisi ab eruditissimis non intelliguntur ».

(2) P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 405.

(3) Au témoignage de son ami Simplicien, le futur évêque de Milan (saint AUGUSTIN, *Confess.*, VIII, II, 4).

(4) *P. L.*, VIII, 1013-1140. Sur leur date, cf. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 400-403.

(5) MONCEAUX, *op. cit.*, p. 408.

(6) Au nombre de trois : *Adesto lumen*, *Miserere Domine* et *O beata Trinitas* (*P. L.*, VIII, 1139-1146). Ses autres œuvres chrétiennes sont des Commentaires sur l'Épître aux Galates, sur l'Épître aux Éphésiens et sur l'Épître aux Philippiens (*P. L.*, VIII, 1145-1294).

(7) MONCEAUX, *op. cit.*, p. 410.

(8) *Ibid.*, p. 420-422.

Histoire de l'Église, T. III.

d'un tel zèle apostolique qu'il réussit à convertir sa mère et d'autres personnes : le succès de cette propagande et probablement quelques paroles imprudentes contre l'hérésie lui valurent l'hostilité de l'évêque du lieu, qui était arien : saint Martin fut arrêté, battu de verges et expulsé de la ville ¹.

L'épisode de Sirmium, en 366, est mieux connu encore grâce à une pièce authentique qui nous a conservé le dialogue de ces courageux laïques et de leur évêque Germinius ².

Chose curieuse, c'est encore l'évêque de Poitiers qui est mis en cause dans cette affaire : « Ce sont Eusèbe ³ et Hilaire qui t'ont mis tes idées en tête ? » demande Germinius à Héraclien. Celui-ci veut se défendre, mais l'évêque le trouve insolent : « Voyez ce beau parleur ! On ne lui cassera donc pas les dents ? » Deux clercs, Jovinien et Marin, s'empres- sent de le souffleter. La discussion néanmoins se poursuit : Germinius invoque saint Paul, Héraclien cite Isaïe, l'un et l'autre avec beaucoup de maladresse théologique. Après la divinité du Fils, on met en question celle du Saint-Esprit, sans pouvoir arriver à s'entendre sur aucun point. Cette controverse publique aurait pu mal tourner pour les défenseurs du *Credo* de Nicée : le clergé et la foule demandaient qu'Héraclien et ses compagnons, Aurélien et Firmien, fussent dénoncés à l'autorité civile pour être mis à mort. L'évêque refusa de les déferer au bras séculier ; et comme ils s'obstinaient à ne pas vouloir accepter le symbole de Rimini, il les renvoya en leur donnant sa bénédiction. Il est intéressant de noter cette indulgence finale du débonnaire Germinius, mais aussi le fanatisme des clercs et du peuple ariens, prêts aux pires violences contre les défenseurs de la foi catholique ⁴.

A l'autre extrémité du domaine italo-illyrien, *LUCIFER DE CAGLIARI* l'insulaire Sardaigne produit alors le plus acharné des anti-ariens, excessif dans ses actes comme dans ses écrits, et dont le rôle fut en fin de compte fort nuisible : Lucifer de Calaris. Déporté en Orient en 355, il passe son exil à fulminer contre l'hérésie et l'empereur qui la soutenait. Ses pamphlets ⁵ sont parmi les plus virulentes, sinon les mieux écrites, des œuvres polémiques de l'époque. Avant son retour d'exil, en 362, il accomplit en Orient une besogne indiscrete et déplorable en procédant irrégulièrement à la consécration de Paulin comme évêque d'Antioche ⁶ : c'est lui qui se trouve ainsi responsable

(1) J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 297-304, qui défend victorieusement contre BABUT (*Saint Martin de Tours*, p. 182) l'historicité du récit de Sulpice-Sévère.

(2) *Altercatio Heraciani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*, éditée par CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota*, I, Christiania, 1883 (p. 131-147).

(3) Il s'agit, à coup sûr, d'Eusèbe de Vercell.

(4) J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 293-297.

(5) *P. L.*, XIII, 767-1042 ; édit. HARTEL dans le *Corpus* de Vienne, t. XIV, 1886. Cf. BAR-DENHEWER, *op. cit.*, p. 469-475 ; P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 334-338 et *supra*, p. 143 et 150.

(6) Cf. *infra*, p. 240.

de ce schisme local qui pèsera sur l'histoire de l'Église tout entière jusqu'à la fin du siècle. Une fois rentré en Occident, Lucifer refusera de pardonner aux « faillis » de Rimini repentants, et de ce fait il se séparera de la communion romaine. Après sa mort, vers 370, la Sardaigne rentrera dans l'unité catholique ; mais le schisme luciférien se prolongera encore, ici ou là, pendant une vingtaine d'années ¹.

EUSÈBE DE VERCEIL A mi-chemin de l'erreur arienne et de l'extrémisme luciférien, l'Italie a eu un évêque dont le zèle et la production littéraire rappellent un peu ceux d'Hilaire de Poitiers, auprès de qui il milita ; c'est Eusèbe de Vercell. Venu de Sardaigne, où il était né, et de Rome, où il fut lecteur, il devint vers 345 le premier évêque de Vercell. Exilé en Orient avec Denis de Milan et Lucifer, il en reviendra avec ce dernier en 362 et mourra à peu près au même moment vers 370. On n'a conservé de lui que trois lettres adressées à l'empereur Constance à la veille du concile de Milan, à ses fidèles pendant son exil et à Grégoire d'Elvire ². Mais Jérôme nous apprend qu'il avait traduit les Commentaires sur les Psaumes d'Eusèbe de Césarée ³, et nous savons qu'il est un des premiers adeptes du monachisme en Occident ⁴.

ZÉNON DE VÉRONE Il faut également dire un mot d'un évêque de Vérone, Zénon, qui a laissé un nom dans la littérature ecclésiastique ⁵. L'authenticité des sermons qui lui sont attribués ⁶ et la date même de son épiscopat sont restées longtemps fort incertaines. Il est admis aujourd'hui que Zénon, Africain d'origine, gouverna l'église de Vérone du 8 décembre 362 au 12 avril 371 ou 372 ⁷ et qu'il est probablement l'auteur de quatre-vingt-treize sermons ⁸, dont une trentaine assez complets. Le style en est soigné, voire fleuri, avec des métaphores et des tours poétiques. Le contenu surtout en est fort intéressant. « C'est une mine de renseignements précis sur la constitution du dogme et du culte au IV^e siècle : Trinité, péché originel, grâce et libre arbitre, immortalité de l'âme, résurrection et jugement dernier, culte de la Vierge et des saints. C'est aussi une source importante pour les études d'archéo-

(1) Avec Ephesius à Rome, Grégoire d'Elvire (cf. *supra*, p. 219), les prêtres Faustin et Marcellin, auteurs du *Libellus precum* adressé à Théodose vers 384 (*Collectio avellana*, n).

(2) *P. L.*, XII, 947-954 ; X, 713-714. Cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 486-487 (bibliographie) ; P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 342-343.

(3) SAINT JÉRÔME, *De viris*, xcvi ; *Epist.*, lxi, 2 ; xcii, 20.

(4) Cf. *infra*, p. 351.

(5) Cf. A. BIGELMAIR, *Zeno von Verona*, Munster, 1904 ; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 365-371 ; BARDENHEWER, *op. cit.*, p. 477-481 ; P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 400-402.

(6) *P. L.*, XI, 253-529 ; édit. GIULIANI, Vérone, 1883 (réédit., 1900).

(7) Ce sont les conclusions de BIGELMAIR, *op. cit.*, p. 53.

(8) Onze autres, mis sous son nom, sont certainement apocryphes (cinq sont de saint Hilaire, deux de Potamius de Lisbonne, quatre sont traduits de saint Basile).

logie chrétienne, pour la connaissance de la liturgie, de l'organisation matérielle et de la vie des communautés : dispositions des basiliques, chant des Psaumes, administration des sacrements, rites du baptême, cérémonies eucharistiques, fêtes de Pâques, exorcismes, jeûnes, agapes, vies des clercs et des religieuses, mœurs des fidèles, superstitions païennes¹. Enfin il n'est pas indifférent de noter que, « si l'on peut citer avant lui quelques sermons isolés, quelques traités en forme de sermon, il est le premier, en Occident, dont nous ayons un ensemble de vraies homélies : il reste pour nous le plus ancien des sermonnaires de langue latine² ».

§ 4. — L'Église romaine de Silvestre à Damase³.

Dans l'évolution de la crise arienne, les pontifes romains n'ont pas joué un rôle de premier plan, mais ils ne sont pas restés inactifs. Pas plus que le premier empereur chrétien, les successeurs de Constantin ne leur ont reconnu une juridiction sur l'Église et il est rare que les évêques des contrées orientales, où se déroulait le grand conflit, aient sollicité leur intervention. Aussi ne paraissent-ils que par intervalles sur le devant de la scène. Certains épisodes, sur lesquels il convient de revenir, n'en sont que plus significatifs.

JULES I^{er} (337-353) Sous le règne de Constantin, la papauté est restée nettement en marge des grandes affaires de la chrétienté : Silvestre s'est contenté d'envoyer au concile de Nicée deux légats, qui ont été l'objet de grands honneurs, sans y avoir eu, à notre connaissance, un rôle actif⁴. Après lui, Marc ne fit que passer sur le siège de Pierre (18 janvier 336-7 octobre 336). Par contre, on trouve chez Jules I^{er} (6 février 337-12 avril 352) une réelle conscience de ses devoirs et aussi des difficultés de sa tâche. Dans le procès d'Athanase, que les Eusébiens ont réussi à rouvrir et qui demeure pendant de 338 à 346, il « joue un

(1) MONCEAUX, *op. cit.*, p. 370.

(2) *Ibid.*, p. 371.

(3) BIBLIOGRAPHIE. — Outre les ouvrages généraux déjà indiqués, en particulier ceux de DUCHESNE, BATIFFOL, CASPAR, il faut citer : J. LANGEN, *Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontificate Leos I.*, Bonn, 1881 ; M. RADE, *Damasus Bischof von Rom*, Fribourg-en-Brisgau, 1882 ; L. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis, texte, introduction et commentaire*, t. I (Biblioth. des Écoles fr. d'Athènes et de Rome, 2^e sér., fasc. III), Paris, 1886 ; J. WITTIG, *Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik* (Römische Quartalschrift, Suppltd. XIV, 1902), et *Die Friedenspolitik des Papsts Damasus I. und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten* (Kirchengeschichtliche Abhandlungen hgg. v. M. Sdrulek, t. X, Breslau, 1912) ; J. ZEILLER, *La question du pape Libère*, dans *Bull. d'anc. littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. III, 1913, p. 20-51 ; J. CHAPMAN, *Studies on the early papacy*, Oxford, 1928 ; F. X. SEPPelt, *Der Aufstieg des Papsttums. Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zum Regierungsantritt Gregors des Grossen*, Leipzig, 1931. Sur les écrits des divers papes, cf. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 582-591.

(4) Cf. *supra*, p. 82 et 83, n. 3.

rôle capital »¹ ; on ne doit pas du reste en mesurer l'importance aux résultats obtenus, qui s'avérèrent, on l'a vu, bien décevants : la mission en Orient des prêtres Elpidius et Philoxène, le concile romain de 340 ne purent faire accepter des Eusébiens l'arbitrage de Rome² ; le concile de Sardique, réuni en 343 sur l'initiative de l'empereur Constant et où siégèrent en bonne place deux légats romains, Archidame et Philoxène, ne parvint pas davantage à imposer à l'épiscopat de Constance les vues des Occidentaux ; ceux-ci, après le départ des Orientaux, votèrent un certain nombre de canons disciplinaires, mais ceux d'entre eux qui reconnaissaient au siège romain une juridiction supérieure ne furent ni reconnus ni appliqués en Orient et même en Occident³. Néanmoins les textes qui subsistent de cette période, en particulier la lettre du pape Jules aux Orientaux en 341, la synodale et les canons de Sardique, sont d'un grand intérêt pour l'étude de ce que certains historiens veulent appeler la formation de la monarchie pontificale.

SA LETTRE AUX ORIENTAUX

Et d'abord, de par l'initiative imprudente des Eusébiens eux-mêmes, l'affaire de la légitimité d'Athanase avait été portée à Rome : la papauté ainsi « rentrait en scène »⁴. Puis, quand les Orientaux eurent décidément repoussé le jugement de Rome, Jules ne manqua pas de blâmer leur dérobade et de rappeler les principes qui justifiaient son intervention. Sans doute sa lettre ne fait-elle pas état de l'argument tiré du *Tu es Petrus*, familier aux papes du III^e siècle, ce qui a permis à certains de contester la portée doctrinale de ce texte et de n'y voir qu'une brillante improvisation de circonstance ; mais, à considérer le ton général de l'épître et bien des affirmations au moins implicites, on ne saurait douter de l'intention du pape Jules d'agir ici en juge suprême⁵.

LES CANONS DE SARDIQUE ET LA PAPAUTÉ

On sait que cette voix ne fut pas écoutée. Du moins avait-elle revendiqué, en termes modérés, mais fermes, les droits traditionnels du siège romain. Deux ans plus tard, ce sont les évêques de tout l'Occident réunis en concile qui lui reconnaissent une autorité supérieure. Parmi les canons de Sardique, qui forment comme une constitution *De episcopis*⁶, des règles strictes de discipline étaient posées, qui faisaient une large place au successeur de « très saint apôtre Pierre ». Ainsi pré-

(1) CASPAR, *op. cit.*, p. 138 : « L'Église romaine joue dans le drame d'Athanase un rôle essentiel et capital pour sa propre histoire ».

(2) Cf. *supra*, p. 118 et suiv.

(3) Cf. *supra*, p. 128.

(4) P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 408.

(5) Cf. *supra*, p. 120.

(6) L'expression est de BATIFFOL, *op. cit.*, p. 440. Sur les canons de Sardique et leur authenticité, cf. *supra*, p. 128, n. 1.

voyait-on qu'un évêque condamné par un concile provincial pouvait faire appel à Rome, où serait souverainement décidé si la première sentence devait ou non être révisée ; confirmée par le pape, elle serait irrévocable ; au cas contraire, le procès se rouvrirait devant les évêques d'une province voisine, auxquels pourraient se joindre des légats romains ¹. L'évêque de Rome n'est donc pas considéré comme un véritable juge d'appel, ce qui semble un recul, et presque un désaveu à l'égard des sentences précédemment rendues à Rome, encore en 340. Mais on lui reconnaît « une juridiction de cassation sur tout l'épiscopat catholique » ² ; et c'était là une solennelle affirmation de sa primauté, exprimée aussi dans la synodale, déjà citée, que les Pères de Sardique adressent au pape Jules : « Il paraîtra excellent et convenable que les évêques en réfèrent de leurs provinces respectives au chef (de l'Église), c'est-à-dire au siège de l'apôtre Pierre ³ ». L'importance de ces déclarations a été mise en lumière par les historiens les plus différents : « C'est à Sardique, écrit J. Zeiller, que l'épiscopat réuni en concile a, pour la première fois, donné à ces droits (ceux du pontife romain) une existence juridique ⁴ ». Et on lit sous la plume d'Erich Caspar : « Jusque-là la position de l'évêque de Rome dans l'ensemble de l'Église ne reposait que sur des coutumes non écrites. Les canons de Sardique entreprirent pour la première fois dans l'histoire de l'Église de la faire reposer sur des textes ⁵ ».

Ces canons, répétons-le, sont restés lettre morte. C'est que l'Orient répugnait à subir une juridiction romaine, sous quelque forme que ce fût ; et à Rome même, on ne semble pas en avoir fait état, car les papes ne pouvaient se contenter du droit de faire reviser des sentences par autrui : leur juridiction sur l'Occident se montrait à l'occasion plus active et plus positive. Ainsi, peu après Sardique, la soumission des évêques illyriens Ursace et Valens, obtenue au concile de Milan en 347 ⁶, en présence de légats romains, fut effectuée à Rome même : c'est le pape Jules, entouré de son *presbyterium*, qui reçut leur rétractation, les accueillit « dans la communion d'Athanase » et abrogea de sa propre autorité la sentence de déposition que le concile de Sardique avait prononcée à leur égard ⁷.

(1) Canons 3 et 7 (lat. ; dans la version grecque, 3 et 5) : dans HEFELÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 762 et 769.

(2) L'expression est de BABUT, *L'authenticité des canons de Sardique*, dans *Transactions of the z. international Congress for the history of religions*, Oxford, 1908, t. II, p. 345-352. « Juridiction de quasi-appel » (*Quasi-appellationsinstanz*), écrit CASPAR, *op. cit.*, p. 163. E. STEIN (dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXXII, 1932, p. 125) compare ingénieusement cette juridiction au droit de quasi-appel, dont jouit l'empereur à l'égard des préfets du prétoire, dont la sentence peut être renvoyée au premier juge pour nouvel examen (*retractatio*).

(3) *Hoc enim optimum et valde congruentissimum videbitur si ad caput id est ad Petri apostoli sedem de singulis quibusque provinciis domini referant sacerdotes* (HILAIRE, *Fragm. histor.*, II, 9).

(4) J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 257.

(5) E. CASPAR, *op. cit.*, p. 158-159.

(6) Cf. *supra*, p. 136.

(7) Cf. J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 265-266.

LIBÈRE (352-366) Sous le successeur de Jules, la papauté subit une véritable éclipse. Il n'est plus question alors d'universelle primauté ni même d'une juridiction « primatiale » sur tout l'Occident. La personne du nouveau pontife, Libère (17 mai 352-24 septembre 366), explique pour une part ce recul : c'était un diacre doux et pieux, mais qui ne semble pas avoir été fort intelligent ni toujours adroit ; peu énergique, éloigné des initiatives, il a été en somme débordé par les événements. Les circonstances aussi, il faut le dire, ne se montrèrent guère favorables à l'exercice de son autorité : le césaropapisme de Constance, qui sévit de 353 à 361 sur l'Occident, étouffait toute liberté dans l'Église. Aussi, les événements furent-ils sans cesse dirigés, on l'a vu, par la volonté de l'empereur : Libère s'est contenté d'y opposer une courageuse résistance passive, malheureusement suivie d'un abandon total.

Longtemps, le pontife a défendu Athanase : quand ses légats ont fâcheusement souscrit à sa condamnation, au concile d'Arles, il les désavoue et proteste auprès de Constance¹ ; quand celui-ci insiste, en alternant les menaces et les promesses, et le fait finalement venir à la cour, il refuse encore de céder et discute pied à pied, dans un entretien célèbre, avec une placide dignité qui inspire l'admiration et le respect. Cette résistance lui vaut d'être banni au fond de la Thrace (fin 355)².

Mais les souffrances de l'exil ont ôté bien vite à Libère la fermeté dont il avait fait preuve à Rome et à Milan : pour obtenir sa libération, il consentit, on l'a vu³, à signer des formules suspectes et à désavouer Athanase. L'empereur le récompense en effet, en le ramenant à Sirmium d'abord (357), puis à Rome (358) où il ne sera plus inquiété. Ces concessions enlevèrent à l'Église romaine l'autorité dont elle avait joui sous Jules I^{er} : Athanase et Hilaire, qui maintinrent dans l'exil leur intraitable résistance, s'expriment sur le compte de Libère en termes assez méprisants⁴ ; et dans les années qui suivent, il ne fait presque plus parler de lui : au concile de Rimini en 359, il n'est ni invité ni représenté. Ce fut une chance pour la papauté, a-t-on dit⁵, d'être tenue à l'écart de cette assemblée qui devait, par la contrainte ou par l'intrigue, pactiser avec l'hérésie en sanctionnant les formules homéennes. Il n'en est pas moins significatif de la voir laissée de côté quand se tiennent ces assises de tout l'Occident⁶.

Pour mettre le comble à cette déchéance, deux évêques se disputaient

(1) Cf. *supra*, p. 142.

(2) Cf. *supra*, p. 144-146.

(3) Cf. *supra*, p. 154-155.

(4) SAINT ATHANASE, *Historia arianorum*, xli ; saint HILAIRE, *Liber adv. Constantium*, xi. Cf. saint JÉRÔME, *Chron.* ad a. 2365.

(5) DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 455.

(6) Il faut rappeler cependant en 362 sa lettre aux évêques d'Italie, qui est dans la ligne du programme athanasien de réconciliation (JAFFÉ-WATTENBACH, 223) et en 364 sa réponse aux évêques du concile de Lampsaque (JAFFÉ-WATTENBACH, 228). Cf. *infra*, p. 249.

alors le siège de Pierre, qui va être pour de longues années affaibli par le schisme : de 357 à 365, sous Libère, le schisme félicien ; pendant les premières années de Damase ensuite, le schisme ursinien.

L'ANTIPAPE FÉLIX (357-365)

Le schisme félicien est l'œuvre de l'empereur Constance, dont l'autoritarisme arbitraire alla en l'occurrence jusqu'à l'inconséquence. En éloignant Libère, il l'avait remplacé par le plus ancien des diacres, Félix, qu'il fit sacrer dans son propre palais par trois évêques désignés d'office¹. Le clergé romain s'était pourtant solidarisé avec son évêque et avait solennellement juré de ne pas reconnaître d'autre pasteur que lui. Il se résigne vite à subir l'inévitable, tout en regrettant et en réclamant Libère. Quand celui-ci obtient sa libération, l'empereur ne veut pas pour autant se déjuger en sacrifiant sa créature ; il fait écrire à Rome par les évêques du concile de Sirmium (358) « que les évêques occuperaient ensemble le siège apostolique et feraient d'accord les fonctions sacerdotales ; qu'il fallait jeter dans l'oubli tous les événements fâcheux qui s'étaient produits à propos de l'ordination de Félix et de l'absence de Libère² ». Singulière innovation que ce partage de l'épiscopat ! Le bon sens populaire se refusa à l'accepter. Libère fit sa rentrée à Rome, acclamé par la foule qui criait : « Un seul Dieu ! Un seul Christ ! Un seul évêque ! » et des troubles sanglants éclatèrent³. Félix eut le dessous ; il ne garda qu'une minorité de partisans, qui de leur côté ne reconnaissaient pas le pouvoir de son rival, et il dut quitter la ville pour un domaine de la banlieue à Porto. Il en revint une fois pour occuper la basilique de Jules au Trans-tévère, mais il ne put s'y maintenir et réintégra Porto, où il mourut le 22 novembre 365⁴.

*DAMASE (366-384)
ET L'ANTIPAPE URSIN*

Libère le suivit de peu dans la tombe : le 24 septembre de l'année suivante, il terminait pacifiquement un pontificat marqué par tant de traverses⁵. L'unité rétablie dura peu : elle fut rompue cette fois par les

(1) SAINT ATHANASE, *Historia arianorum*, LXXV. Noter le traitement particulier qui est fait à l'Église romaine : partout ailleurs, à Alexandrie ou à Antioche, comme à Milan, c'est un étranger qui est installé de force. L'empereur veut visiblement ménager l'opinion de la Ville Éternelle, où il va se rendre en personne en 357.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xv.

(3) THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, xiv.

(4) La légende déforma par la suite le rôle de cet « antipape » : d'après le *Liber pontificalis*, Félix aurait été élevé de la prêtrise (*sic*) à l'épiscopat par Libère lui-même avant de partir en exil ; il aurait condamné pour arianisme Ursace et Valens, prêtres romains (*sic*), lesquels auraient persuadé Constance de faire revenir Libère. Félix, déposé par un concile arien, aurait dû céder la place à Libère, qui aurait persécuté durement le clergé resté fidèle à son rival. D'après une autre notice, Félix aurait péri martyr pour avoir reproché à l'empereur son hérésie. La formation de cette légende a été analysée par DUCHESNE, *Le Liber pontificalis*, t. I, p. LXXIV-LXXV et CXX-CXXV.

(5) Sur la réputation de Libère, cf. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 519-521, et *Le siège apostolique*, p. 7-8 ; CASPAR, *op. cit.*, p. 193-194.

antiféliciens intransigeants qui reprochaient au pape défunt sa politique conciliante. Dès le lendemain de sa mort, ses adversaires, réunis à la basilique de Jules sous la direction de sept prêtres et de trois diacres, acclament comme évêque le diacre Ursin que l'évêque de Tibur consacra immédiatement. En même temps une assemblée, régulièrement tenue dans la basilique de Lucine, élisait de son côté le diacre Damase, un félicien rallié, candidat de l'aristocratie romaine. Le schisme tourna bien vite à la guerre civile : des bandes de Damasiens vont piller la basilique de Jules, cependant que le nouvel élu, retranché au Latran, y est sacré par l'évêque d'Ostie (1^{er} octobre). Le préfet de la ville, Vivence, se décide à expulser Ursin et les deux diacres Amance et Loup comme perturbateurs. Mais les sept prêtres qui composaient tout le clergé ursinien continuèrent à présider des assemblées, si bien qu'il fallut les arrêter à leur tour. Cette mesure suscite une émeute : leurs partisans les délivrent et s'enferment avec eux dans la basilique de Libère ; les Damasiens viennent les y attaquer (26 octobre) et, après un siège en règle, l'emportent de haute lutte¹.

L'année suivante, l'empereur, croyant les esprits apaisés, permet à Ursin de revenir (15 septembre 367). Les désordres recommencent immédiatement, si bien que le nouveau préfet de la ville, le païen Prétextat, renvoie l'antipape en exil (16 novembre), expulse les prêtres ursiniens (12 janvier 368) et restitue à Damase la basilique de Libère qui lui avait échappé². Les schismatiques subsistèrent, sans prêtres, et occupèrent quelque temps l'église Sainte-Agnès sur la Voie Nomentane. A plusieurs reprises encore, de 368 à 371, l'autorité impériale dut sévir contre les Ursiniens, qui continuaient à tenir des réunions ou à susciter des troubles³.

AUTRES DIFFICULTÉS DE DAMASE Ursin, interné en Gaule, ne reparut plus en Italie⁴. Mais Damase resta toujours contesté à Rome : un Juif converti et apostat nommé Isaac l'accusa de meurtre en 371 ; le *vicarius urbi* Maximin accepta de poursuivre et commença à mettre des clercs à la torture. Il fallut que l'empereur se saisisse de l'affaire, à la demande du prêtre Évagrius peut-être, pour acquitter le pontife⁵. Dans toutes ses difficultés, Damase

(1) Il y eut 137 morts, d'après AMMIEN, XXVII, III, 12-14 160 d'après le pamphlet antidamasiens inséré dans la *Collectio avellana*, I, 7. Sur ces troubles, cf. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 455-458 ; E. CASPAR, *op. cit.*, p. 197-198.

(2) Damase la fait réclamer par les *defensores ecclesiae romanae* : c'est la première intervention connue de ces « défenseurs ». Sur ces personnages qui représentaient l'autorité ecclésiastique devant les tribunaux civils, cf. F. MARTROYE, *Les defensores ecclesiarum*, dans *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, 1921, p. 241-249 ; *Les defensores ecclesiae aux V^e et VI^e siècles*, dans *Revue historique de droit*, 4^e sér., t. II, 1923, p. 597-622.

(3) Sur le schisme ursinien, nous sommes renseignés par les pamphlets antidamasiens (*Collectio avellana*, I et II) et par plusieurs lettres impériales au préfet de la Ville (*ibid.*, v à XII).

(4) On le retrouvera à Milan après 378 (cf. *infra*, p. 293).

(5) CASPAR, *op. cit.*, p. 203-205.

était obligé de compter sur l'appui de l'État, que Valentinien I^{er}, par souci de l'ordre public, ne lui a pas refusé.

Son autorité n'en a pas été grandie aux yeux de ses collègues et suffragants, s'il est vrai que le concile romain de 368, qui condamna Auxence de Milan, a évité de se prononcer contre Ursin, comme on le lui demandait¹. Dans la ville même, diverses sectes échappaient à la juridiction de l'évêque légitime : Valentinien, Marcionites, Novatiens et surtout schismatiques de fraîche date : Donatistes, qui avaient alors pour évêque Macrobe, puis Claudien, dont on dut prononcer l'expulsion en 378, — Lucifériens, dirigés par l'évêque Aurélius et le prêtre Macaire, qui mourut à Ostie d'une blessure reçue au cours d'une bagarre à Rome².

ORGANISATION DE L'ÉGLISE ROMAINE A travers cette histoire singulièrement troublée, l'Église romaine continuait cependant à s'organiser. Dès la première moitié du siècle, elle a reconstitué des archives³, sur le modèle de celles de l'administration civile, où l'on tenait registre des lettres reçues et envoyées. Sous le pontificat de Marc, en 336, fut rédigé un calendrier ecclésiastique portant l'indication des fêtes religieuses, les dates du décès et un catalogue de tous les papes, l'anniversaire des principaux martyrs ; et il est à remarquer que ces listes nous ont été conservées dans un recueil de documents civils, sorte d'almanach officiel, couramment appelé le « Chronographe de 354 »⁴.

LE COLLÈGE DIACONAL Cette Église déjà « fonctionnarisée », a-t-on dit⁵, possédait un patrimoine considérable, qu'elle devait surtout à la générosité de Constantin⁶. Les revenus dont elle disposait lui permettaient de pratiquer de larges aumônes, de multiplier les lieux de culte et aussi d'étaler un luxe dont les contemporains se sont plusieurs fois scandalisés⁷. La gestion de ces richesses incombait aux sept diacres, dont le rôle est alors, de ce fait, fort important ; leur collège représentait une véritable oligarchie, d'esprit conservateur, qui

(1) D'après le pamphlet ursinien, *Collectio avellana*, I, 13. Cf. aussi en 381 le concile d'Aquilée qui n'hésite pas à condamner Léonce de Salone, antérieurement innocenté par Damase (*infra*, p. 480).

(2) L'évêque d'Ostie consentit à inhumer Macaire dans une basilique de martyr. La secte luciférienne garda à Rome un évêque, qui fut ensuite Ephesius. Cf. le *Libellus precum* de Faustin et Marcellin, dans *Collectio avellana*, II, 77-85.

(3) Qui avaient été détruites lors de la persécution de Dioclétien (cf. t. II, p. 464).

(4) On y trouve entre autres un calendrier civil, les fastes consulaires, une table des préfets, des chroniques impériales, une notice des régions de Rome (édit. Mommsen, dans les *Monumenta Germaniae, Auctores antiquissimi*, t. IX). Cf. J. P. Kirschen, *Der stadtrömische christliche Festkalender in Altertum*, Fribourg-en-Brisgau, 1924.

(5) CASPAR, *op. cit.*, p. 134.

(6) Cf. *supra*, p. 36.

(7) Cf. AMMIEN, XXVII, III, 14 ; saint Jérôme, *Contra Ioh. Hieros.*, VIII, etc.

l'a fait comparer au Sénat de la Rome républicaine¹ ; c'est en son sein que se sont recrutés tous les pontifes de cette époque : Libère comme Félix, Damase² comme Ursin, plus tard encore Sirice.

CRÉATION DE NOUVELLES ÉGLISES Si le nombre des diacres resta limité à sept, celui des prêtres alla sans cesse en augmentant : de quarante-six au milieu du III^e siècle³, il passe à soixante-dix environ à la fin du IV^e⁴. C'est que de nouveaux lieux de culte ont été créés depuis l'époque constantinienne : Optat, qui écrit vers le moment de l'installation de Damase, parle de plus de quarante « basiliques » romaines⁵. Sous ce mot, il faut comprendre évidemment tous les édifices religieux, en particulier les *tituli*. On sait que ce terme désigne les églises paroissiales, dont l'origine remonte au III^e siècle dans les très grandes villes, comme Rome, Carthage, Alexandrie⁶ : après la tourmente des dernières persécutions, on en comptait une vingtaine à Rome⁷, toutes dans les quartiers périphériques ; quelques-unes sont encore créées au milieu du IV^e siècle : le *titulus Equilii*, attribué au pape Silvestre (= Saint-Martin aux Monts) ; le *titulus Marci*, fondé par son éphémère successeur (= Saint-Marc) ; le *titulus Damasi* au Champ de Mars (= Saint-Laurent in Damaso)⁸. Avec la fondation du *titulus Vestinae* sous Innocent I^{er} au début du V^e siècle, sera atteint le chiffre de vingt-cinq *tituli*, désormais immuable et traditionnel. Quant aux basiliques proprement dites, leur nombre s'accrut aussi : aux quatre basiliques constantiniennes⁹ s'ajoutent alors les deux fondées par le pape Jules, près du Forum de Trajan (= les Saints-Apôtres) et sur la rive droite du Tibre (= Sainte-Marie du Transtévère), puis celle du pape Libère sur l'Esquilin (= Sainte-Marie-Majeure). Enfin il ne faut pas oublier les chapelles cimetérielles, si nombreuses sur toutes les routes de la banlieue.

(1) CASPAR, *op. cit.*, p. 258.

(2) Qui est donc romain d'origine, très probablement, quoique le *Liber pontificalis* le qualifie de *Spanus*. On a voulu récemment utiliser cette donnée pour attribuer à Damase une origine ibérique et plus précisément catalane : Z. GARCIA VILLADA, *Historia ecclesiastica de España*, t. I, II, p. 225-253 ; J. VIVES, *Damasiana*, dans *Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*, t. I, 1929, p. 93-101, et *Sant Damas compatrici nostre*, dans *Paraule cristiana*, t. XVIII, 1933, p. 301-323.

(3) Cf. t. II, p. 392.

(4) HARNACK, *Mission und Ausbreitung*, t. II, 4^e édit., p. 332 et suiv.

(5) OPTAT, II, 4.

(6) Cf. t. II, p. 394. — Les noms donnés aux *tituli* romains sont d'ordinaire ceux de leurs propriétaires primitifs qui laissaient leur demeure à l'Église pour en faire un lieu de culte : la plupart des noms de saints qui leur restèrent affectés ne furent donnés que plus tard et parfois à la suite d'une confusion avec un martyr homonyme. Sur les *tituli*, cf. L. DUCHESNE, *Notes sur la topographie de Rome au Moyen Âge*. II : *Les titres presbytéraux et les diaconies*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire* publiés par l'École française de Rome, t. VII, 1887, p. 217-243 ; J.-P. KIRSCH, *Die römischen Titularkirchen*, Paderborn, 1918 ; F. LANZONI, *I titoli presbiterali di Roma antica nella storia e nella leggenda*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. II, 1925, p. 195-257.

(7) CASPAR, *op. cit.*, p. 53-56.

(8) *Ibid.*, p. 132, 253.

(9) Le Latran, Saint-Pierre du Vatican, Saint-Paul-hors-les-murs, Sainte-Croix (cf. *supra*, p. 36).

Damase prit un soin particulier des édifices religieux de la Ville Éternelle : les travaux qu'il fit effectuer au Vatican permirent de retrouver de nombreuses sépultures de martyrs¹ ; il fit restaurer les catacombes de Calliste et de Saint-Sébastien qui commencèrent à devenir un but de pèlerinage².

LA PERSONNALITÉ DE DAMASE Ces goûts d'archéologue n'étonnent pas chez Damase ; plus que ses prédécesseurs, il a fait figure d'intellectuel : il s'est spécialement intéressé aux archives pontificales³, ainsi qu'aux travaux exégétiques de saint Jérôme qu'il consulta souvent et qu'il incita à entreprendre la révision du texte latin de la Bible⁴. Poète à ses heures enfin, il a pris soin de faire graver sur la pierre les nombreuses épigrammes métriques qu'il a composées⁵. Ce sont de mauvais vers, vides et obscurs, au gré des meilleurs juges⁶. Du moins nous attestent-ils le talent de son ami Furius Dionysius Filocalus⁷, auteur des belles illustrations qui ornaient le calendrier du pape Libère, calligraphe non moins magnifique des inscriptions damasiennes ; ils nous attestent aussi la dévotion du peuple romain et de son pasteur envers les martyrs des premiers siècles.

A bien des égards, Damase est donc un grand pape. Malgré ses pénibles débuts, malgré les difficultés d'une situation souvent délicate, il a renoué les traditions naguère défendues par Miltiade et par Jules : on verra le rôle qu'il a joué dans la fin de la crise arienne et la place qu'il a su donner en Occident au Siège apostolique⁸.

(1) Cf. le témoignage de ses inscriptions (édit. ILM, n° 4).

(2) Cf. les visites aux catacombes du jeune Jérôme et de ses compagnons (*Comment. in Ezechiel.*, XL, 5). Ces allusions nous reportent, il est vrai, aux toutes premières années du pontificat de Damase (CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. I, p. 15-16).

(3) Cf. ses propres déclarations : édit. ILM, n° 57.

(4) Cf. CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. I, p. 75-84.

(5) Édition complète par M. ILM, *Damasi Epigrammata*, Leipzig, 1895. Cf. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 563-567.

(6) DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 483.

(7) Sur Damase et Filocalus, cf. J. VIVES, dans *Analecta sacra Tarraconensia*, Barcelone, 1926, p. 483-494.

(8) Cf. *infra*, p. 266 et suiv., 477 et suiv. L'expression *Sedes apostolica* est proprement damasienne (cf. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 39, n. 2, et Papa, *sedes apostolica, apostolatus*, dans *Rivista d'archeologia cristiana*, t. II, 1925, p. 99-116).

CHAPITRE VI

LE DÉCLIN DE L'ARIANISME¹

§ 1. — La réaction orthodoxe.

APRÈS RIMINI Au lendemain des conciles de Rimini et de Séleucie, l'arianisme semblait partout victorieux et l'orthodoxie définitivement réduite à l'impuissance. La réalité était pourtant différente. Le peuple fidèle, que personne n'avait songé à consulter, ne connais-

(1) **BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES.** — Pour la période de 360 à 378, il faut encore se reporter aux œuvres de saint Athanase : cf. Bibliographie générale, et en outre : les trois lettres à Épicète de Corinthe (P. G., XXVI, 1049-1070), à Adelphe (P. G., XXVI, 1071-1084), à Maxime le philosophe (P. G., XXVI, 1085-1090), relatives au dogme christologique tel que l'enseignaient certains hérétiques aux environs de 370-371 ; jusqu'au terme de sa longue carrière, Athanase resta l'intrépide champion de l'orthodoxie.

Après sa mort (373), des hommes nouveaux occupent le devant de la scène, en particulier les trois grands Cappadociens, dont les lettres et les discours sont des sources infiniment précieuses (cf. Bibliographie générale). Pour la correspondance de saint Basile de Césarée, la chronologie a donné lieu à d'importantes études, spécialement V. ERMST, *Basilius des Grossen Verkehr mit den Okzidentalern*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVII, 1896, p. 626-664 ; F. LOOFS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriege*, Halle a. S., 1898 ; F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905 ; J. BESSIÈRES, *La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile*, Oxford, 1923. De saint Grégoire de Nazianze, il faut indiquer particulièrement son *Carmen de vita sua*, ses premières lettres et plusieurs discours, qui ont, comme la plupart de ses œuvres, un intérêt autobiographique manifeste : l'*Oratio II Apologetica in qua causas exponit ob quas post sibi impositam sacerdotii dignitatem in Pontum fugerit ac rursum Nazianzum redierit et quae sit sacerdotis professio* (362-363) ; l'*Oratio VI De pace, ob monachorum reconciliationem post silentium, praesente patre* (364) ; l'*Oratio IX Apologetica ad patrem suum Gregorium, praesente Basilio magno cum episcopus Sasimorum creatus est* (372 ; cf. *Orat. X* et *XI* qui sont de la même époque et se rapportent aux mêmes événements) ; l'*Oratio XVI In patrem tacentem propter plagam grandinis* (373) ; l'*Oratio XVII Ad cives Nazianzenos gravi timore percussos et praefectum irascentem* (fin 373). Ajoutons-y plusieurs oraisons funèbres, d'un réel intérêt historique, malgré la rhétorique qui les dépare : sur son frère Césaire (*Orat.*, VII ; fin 368 ou début 369) ; sur sa sœur Gorgonie (*Orat.*, VIII ; entre 369 et 374) ; sur son frère Grégoire (*Orat.*, XLIII ; printemps 374) ; sur saint Athanase (*Orat.*, XXI ; 379) ; sur saint Basile (*Orat.*, XLIII ; 381 ou 382). Signalons enfin les éloges funèbres prononcés par saint Grégoire de Nysse (cf. Bibliographie générale) et les premiers discours de saint Jean Chrysostome, où la rhétorique prend trop facilement la place de l'histoire.

Sur les hérétiques orientaux de cette période, un témoignage important est celui de saint Épiphanes, qui écrit précisément vers 375 (cf. Bibliographie générale). Les principaux sont toujours les Ariens, dont Eunome est le plus représentatif ; les Apollinaristes viennent s'y ajouter. Des fragments importants d'Eunome sont conservés dans les réfutations de saint Basile, *Adversus Eunomium* (P. G., XXIX, 497-670) et de saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium* (P. G., XLV, 237-412 ou mieux édit. JACOB, Berlin, 1921). D'Apollinaire et des Apollinaristes, nous avons non seulement des fragments, mais des ouvrages entiers qui ont survécu grâce aux noms illustres sous lesquels ils se dissimulaient. Les recueils les plus complets d'écrits apollinaristes sont ceux de J. DRÆSEKE, *Apollinarios von Laodicea, Sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1892, et surtout de H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule (Texte und Untersuchungen, 1)*, Tübingue, 1904. Les fragments syriaques ont été édités par J. FLEMMING und H. LIETZMANN, *Apollinaristische Schriften, syrisch mit den griechischen Texten*, dans *Abhandl. der kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen, philol. hist. Kl.*, Berlin, 1904.

Il est à peine utile de répéter ici les noms des historiens qui nous ont servi de guides depuis le

sait pas grand'chose des controverses qui se déroulaient entre les évêques ; il continuait à prier le Seigneur Jésus-Christ et à le regarder comme le vrai fils de Dieu sans se préoccuper des subtiles distinctions que prônaient les formulaires. Quant aux évêques, ils avaient pu signer bien des symboles, sous la pression des autorités civiles, sous la menace de l'exil ou de la prison : la plupart d'entre eux n'en croyaient pas moins à la Trinité consubstantielle, telle que l'avait définie naguère le grand concile de Nicée, et ils n'attendaient, pour manifester leur foi, que le retour de la liberté.

CONCILE DE PARIS Ce fut la Gaule qui jouit la première de ce bienfait. Dès que Julien eut été proclamé empereur et que l'autorité de Constance ne se fit plus sentir, les évêques de ce pays s'assemblèrent à Paris, sans doute au cours de l'été 360, et ils adressèrent aux

commencement de notre récit et qui ont des titres divers pour s'imposer à nous : Philostorge, qui nous fait connaître le point de vue arien et nous renseigne sur les grandes figures de l'anoméisme ; Sozomène à qui nous devons tant de précisions sur le parti homéousien ; Socrate, qui s'intéresse surtout à l'histoire de Constantinople ; Théodoret qui s'attache spécialement à l'histoire d'Antioche. La *Chronique* de saint Jérôme fournit des dates importantes, et quelques lettres du même saint nous font connaître les réactions d'un Occidental en face de la situation religieuse de l'Orient.

II. TRAVAUX. — Aux ouvrages généraux que nous avons déjà cités et qui valent encore pour la période présente, on peut ajouter quelques titres : Sur le concile d'Alexandrie en 362 : C. B. ARMSTRONG, *The synod of Alexandria and the schism at Antioch in A. D. 362*, dans *Journal of theological studies*, t. XXII, 1920-1921, p. 206-221 ; 347-355.

Sur le schisme d'Antioche et ses répercussions en Orient : V. ERNST, *Basilius des Grossen Verkehr mit den Okzidentalern*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVI, 1896, p. 626-664 ; F. LOOFS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbrieffe*, Halle, 1898 ; F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905 ; J. SCHAEFER, *Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande*, Münster, 1909 ; J. WITTIG, *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten*, Breslau, 1912 ; P. BATIFFOL, *Le siège apostolique (359-451)*, p. 87-108 ; V. GRUMEL, *Saint Basile et le siège apostolique*, dans *Échos d'Orient*, 1922, p. 280-292 ; E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 196-256.

Sur saint Basile, il faut toujours en revenir aux études de TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX, p. 1-304, 628-691 et de dom P. MARAN, *Vita S. Basilii*, Paris, 1730, au tome III des œuvres de saint Basile, p. xxxvii-xcii, étude reproduite par P. G., XXIX, v-clxxxvii. Nous n'avons pas encore de bonne étude d'ensemble sur la vie de saint Basile. On peut signaler des études de détail, par exemple Y. COURTONNE, *Saint Basile et l'hellénisme*, Paris, 1934 ; P. HUMBERT-CLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932.

Sur saint Grégoire de Nazianze, on verra de même : TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX, p. 305-560, 692-731, et dom CLÉMENT, *Vita S. Gregorii Theologi*, Paris, 1778, reproduite par P. G., XXXV, 147-242 ; et aussi, C. ULLMANN, *Gregorius von Nazianz der Theologe. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrh.*, Darmstadt, 1825 ; A. BENOIT, *Saint Grégoire de Nazianze, archevêque de Constantinople et docteur de l'Église. Sa vie, ses œuvres et son époque*, Paris, 1876 ; M. GUIGNET, *Saint Grégoire de Nazianze orateur et épistolier*, Paris, 1911 ; H. PINAULT, *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze*, Paris, 1926 ; C. FLEURY, *Hellénisme et christianisme : saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1931.

Sur saint Grégoire de Nysse : TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX, p. 561-616, 732-744 ; J. RUPP, *Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen*, Leipzig, 1834 ; F. DIEKAMP, *Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropolit von Sebaste in Jahre 380*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. XC, 1908, p. 384-401 ; L. MÉRIDIÉ, *L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Paris, 1906.

Sur Eunome : C. R. W. KLOSE, *Geschichte und Lehre des Eunomius*, Kiel, 1833 ; M. ALBERTZ, *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius*, Wittenberg, 1908 ; F. DIEKAMP, *Literargeschichtliches zur eunomianischen Kontroverse*, dans *Byzantinisches Zeitschrift*, t. XVIII, 1909, p. 1-13 ; 190-194.

Sur Apollinaire : G. VOISIN, *L'apollinarisme*, Louvain, 1901 ; R. AIGRAIN, art. *Apollinaire de Laodicée*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. III, 1924, p. 962-982.

Sur Titus de Bostra : J. SICKENBERGER, *Titus von Bostra*, Leipzig, 1901.

Orientaux une lettre pleine d'humilité dans laquelle ils condamnaient Auxence, Valens, Ursace et tous les autres fauteurs des intrigues de Rimini, de même les successeurs des évêques déposés, enfin Saturnin d'Arles, déjà excommunié, mais toujours agissant pour la mauvaise cause. Ils reconnaissaient qu'ils avaient eu tort de se laisser tromper en passant sous silence le terme d'ousie et ils promettaient de se montrer plus sévères à l'avenir¹.

L'âme de ce concile fut saint Hilaire de Poitiers qui venait de rentrer d'exil. L'intrépide évêque était venu à Constantinople avec les délégués de Séleucie ; il y avait assisté à leur lamentable défection, et, après avoir vainement demandé audience à l'empereur, il avait rédigé contre lui un terrible pamphlet, qu'il ne publia d'ailleurs pas tout de suite, et dans lequel il n'hésitait pas à comparer Constance à l'Antéchrist². Il avait tant et si bien multiplié les réclamations et les doléances que le gouvernement avait fini par s'inquiéter et par juger que sa présence en Orient y constituait une véritable danger ; on l'avait donc renvoyé en Gaule, sans abroger pour autant le décret d'exil porté contre lui³. Mais Hilaire, sans se préoccuper de ce détail, s'était hâté de reprendre la conduite de ses fidèles et de présenter à ses collègues de Gaule une lettre des Orientaux. Le concile de Paris fut assemblé pour répondre à cette lettre : nous venons de voir en quels termes il le fit.

La mort de Constance et la reconnaissance de Julien comme son unique et légitime successeur permirent aux catholiques orientaux d'accomplir à leur tour le geste libérateur. Partout, les évêques déposés reprirent possession de leurs sièges : Athanase quitta les déserts qui l'abritaient depuis six années et reparut à Alexandrie ; Méléce revint à Antioche.

Dès le printemps de 362, un certain nombre d'évêques, rappelés d'exil par la volonté de Julien, se trouvèrent assemblés à Alexandrie : la plupart d'entre eux étaient égyptiens, mais il y avait également là un évêque palestinien, Astérius de Pétra ; un italien, Eusèbe de Vercell, et de plus des représentants de Lucifer de Cagliari, d'Apollinaire de Laodicée et du prêtre Paulin, chef de la communauté eustathienne d'Antioche. La

(1) La lettre des évêques gaulois est conservée par saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, XI ; cf. A. L. FEDER, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I, dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, 1910, p. 62-64.

(2) SAINT HILAIRE, *Adversus Constantium*, VI-VII : « Je te crierai donc, Constance, ce que j'aurais dit à Néron, ce que Dèce et Maximin auraient entendu de ma bouche. Tu combats contre Dieu, tu ravages l'Eglise, tu persécutes les saints, tu détestes les prédicateurs du Christ, tu anéantis la religion, tyran non des choses humaines mais des choses divines. Je t'ai dit jusqu'à présent quels crimes te sont communs avec ces persécuteurs : apprends maintenant ceux qui ne sont qu'à toi. Tu te prétends faussement chrétien, et tu es un nouvel ennemi du Christ ; précurseur de l'Antéchrist, tu accomplis ses œuvres ténébreuses... »

(3) SULPICE SÈVÈRE, *Chronic.*, II, XLV : « *Postremo quasi discordiae seminarium et perturbator Orientis redire ad Gallias iubetur, absque exilii indulgentia* ».

présence de ces étrangers s'explique sans peine : ce fut à elle surtout que le concile dut son importance.

Astérius de Pétra avait dû être interné en Égypte. Il était sur le chemin du retour lorsqu'il passa à Alexandrie ; il était naturel qu'il s'y arrêtât pour conférer avec Athanase et ses collègues égyptiens. Eusèbe de Verceil avait d'abord été exilé en Palestine : on l'avait placé sous la garde de l'évêque arien Patrophile de Scythopolis, qui avait multiplié les efforts pour l'amener à entrer en rapports de communion avec lui, mais en vain ¹ ; peut-être après la mort de Patrophile, on l'avait expédié en Cappadoce, puis en Thébaïde ; lors de son retour, Athanase l'avait prié de prendre part au concile réuni à Alexandrie, afin d'y apporter les lumières de son expérience.

La même invitation avait été adressée à Lucifer, évêque de Cagliari : celui-ci avait aussi connu de multiples résidences au cours de ses années d'exil ; il avait été tour à tour à Germanicie, à Éleuthéropolis de Palestine, et finalement au fond de la Thébaïde. C'était, nous le savons, un caractère indomptable ; il avait passé le temps de son exil à multiplier les pamphlets contre Constance et il avait pris soin de les faire parvenir à leur adresse ; rien n'avait pu le réduire au silence et ses malheurs n'avaient fait qu'accroître son audace. Convité à la réunion d'Alexandrie, il s'excusa en prétextant qu'il avait hâte d'aller à Antioche où l'appelaient des affaires urgentes et il se fit représenter par deux diacres ² : en vain essayait-on de le retenir, car on craignait à juste titre des imprudences de sa part ; il n'y eut rien à faire. On savait en effet que la situation de l'église d'Antioche était particulièrement délicate : non seulement cette église avait à sa tête deux évêques rivaux, le vieil arien Euzoïus, installé par ordre de Constance, et Méléce, légitimement élu par ses collègues, mais un petit groupe d'orthodoxes, fidèles malgré les années à la mémoire de saint Eustathe, venait de se séparer avec éclat des deux évêques et d'organiser une communauté autonome sous la direction d'un prêtre du nom de Paulin : c'était ce Paulin qui avait député deux diacres à Alexandrie, dans l'évidente intention de faire reconnaître son autorité ³.

Quant à Apollinaire, dont les légats figuraient aussi au concile, sa situation était assez spéciale. Depuis de longues années, il était fixé à Laodicée de Syrie où son père, nommé aussi Apollinaire, était prêtre, tandis que lui-même y exerçait les fonctions de lecteur. Les deux Apollinaire étaient fort instruits, très amoureux des lettres païennes, ce qui ne

(1) Nous avons encore une lettre d'Eusèbe, adressée à ses diocésains de Verceil pendant son séjour à Scythopolis.

(2) THÉODORET, *Hist. eccl.*, III, II ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, VI ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, V, XII.

(3) La sécession des Pauliniens s'accomplit après le départ de Méléce pour l'exil : tandis que la plus grande partie des chrétiens restait fidèle à l'exilé, un petit groupe d'intransigeants refusa énergiquement de se rallier : SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, XLIV ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XXVIII ; THÉODORET, *Hist. eccl.*, III, II. Cf. F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 89-90. Les Mélétiens avaient à leur tête Flavien et Diodore.

les empêchait pas d'être attachés de toutes leurs forces à l'orthodoxie de Nicée ; et cette double circonstance leur avait valu pas mal d'aventures sous les deux épiscopats de Théodote et de Georges, l'un et l'autre ariens et assez mal disposés à l'égard des belles-lettres. Ils avaient été excommuniés une première fois par Théodote pour avoir écouté un sophiste païen du nom d'Epiphane, tandis qu'il déclamait un hymne en l'honneur de Bacchus ; Georges les avait excommuniés à nouveau parce qu'ils avaient reçu Athanase en 346, lors de son passage à Laodicée. Là-dessus, s'était organisé à Laodicée un parti athanasien, dont ils étaient devenus les chefs, et, semble-t-il, après la mort de Georges, tandis que Pélage était régulièrement élu pour le remplacer, Apollinaire le jeune avait trouvé le moyen de se faire nommer contre lui et d'accéder ainsi à l'épiscopat ¹.

On le voit, les évêques présents ou représentés au concile d'Alexandrie étaient tous des nicéens qui avaient souffert pour la foi et que leurs souffrances mêmes ne semblaient pas avoir préparé à faire des concessions. Ils pouvaient cependant se rendre compte qu'ils ne constituaient, dans l'Eglise, qu'une très faible minorité. S'ils n'avaient pas failli, s'ils avaient vaillamment accepté l'exil comme une liturgie de leur ministère, presque tous leurs collègues, dans le monde entier, avaient souscrit, de gré ou de force, la formule homéenne de Rimini. Ils s'efforcèrent de le comprendre et de parer aux exigences de la situation : le concile décida en conséquence que ceux qui avaient été les chefs et les défenseurs de l'hérésie pourraient obtenir le pardon par la pénitence, mais qu'ils seraient réduits à la communion laïque ; quant à ceux qui avaient été entraînés par la violence, ils seraient conservés dans leur dignité, pourvu qu'ils souscrivissent la formule de Nicée ².

Cette décision rejoignait, somme toute, celle que le concile de Paris avait déjà prise en ce qui concernait l'épiscopat des Gaules. Elle était suffisante pour les régions où les évêques n'avaient cédé qu'à la force ou à la crainte et étaient, au fond du cœur, restés fidèles à l'orthodoxie : tel était en Orient le cas de l'Égypte ; tel était aussi celui de beaucoup d'évêques de Palestine, de Chypre, de Lycie, de Pamphlie, d'Isaurie. Il n'en allait pas de même en Syrie, en Asie Mineure, en Thrace, où, dès le lendemain du concile de Nicée, la plupart des évêques avaient pris position contre la vénérable assemblée, tout en répudiant les formules strictement ariennes : dans tous ces pays, on n'était pas formellement hérétique, mais on n'était pas davantage nicéen, et l'on était beaucoup moins encore atha-

(1) Nous savons mal dans quelles circonstances Apollinaire a été élevé à l'épiscopat. Il n'est plus question de Georges de Laodicée après le concile de Séleucie (359), et l'on pense qu'il a dû mourir vers ce temps-là. PHILOSTORGE (*Hist. eccl.*, V, 1) nous apprend qu'Acace de Césarée, en revenant du concile de Constantinople, ordonna des évêques dans les églises vacantes ; parmi eux, il signale Pélage pour Laodicée ; nous retrouverons ce Pélage en 363, sous le règne de Jovien : sans doute est-ce contre lui qu'Apollinaire a fait schisme, comme Paulin contre Méléce.

(2) SAINT ATHANASE, *Epist. ad Rufinian.*, citée dans les actes du second concile de Nicée.

Histoire de l'Eglise, T. III.

nasien. On s'en tenait assez généralement à la formule de Séleucie, qui reproduisait elle-même la formule d'Antioche de 341, c'est-à-dire qu'on proclamait la divinité du Fils de Dieu, mais qu'on se défiait encore du consubstantiel. Il est permis de se demander si le concile d'Alexandrie saisit exactement toutes les nuances d'une situation aussi complexe.

LA LETTRE SYNODALE Pratiquement, il se borna à envisager un seul des problèmes locaux qui auraient pu retenir son attention : il est vrai que c'était le plus important et qu'il était caractéristique : c'était celui de l'église d'Antioche. Nous avons encore la lettre adressée par le synode aux évêques nicéens qui se trouvaient alors à Antioche ou qui allaient s'y rendre : Eusèbe, Lucifer, Astérius, Cymatius, Anatole¹ : cette lettre est un admirable témoignage de charité ; on voudrait peut-être qu'elle fût autre chose et qu'elle témoignât d'une plus entière compréhension :

Ceux qui veulent être en paix avec nous, surtout ceux qui se réunissent à la Palée et ceux qui accourent en abandonnant les Ariens, appelez-les près de vous et recevez-les comme des pères leurs enfants. Accueillez-les comme font des maîtres et des gardiens ; unissez-les à nos chers Pauliniens et ne leur demandez pas autre chose que d'anathématiser l'hérésie arienne, de reconnaître la foi approuvée par nos Pères à Nicée, d'anathématiser ceux qui disent que le Saint-Esprit est une créature et d'une substance différente de celle du Christ. Cela est vraiment se dégager de l'abominable hérésie d'Arius, ne pas diviser la sainte Trinité pour en proclamer une partie créature...

Que ce soit là notre foi à nous et à tous ceux qui sont en communion avec nous, ni vous, ni personne autre, croyons-nous, ne l'ignore. Comme nous nous réjouissons avec ceux qui veulent se joindre à nous et en particulier avec ceux qui se réunissent à la Palée, et que nous avons bien glorifié Dieu pour tous et spécialement pour les dispositions de ces derniers, nous vous recommandons que la concorde s'établisse à ces conditions et que l'on ne demande rien de plus ; nous l'avons déjà dit, ne réclamez rien de plus à ceux qui se réunissent à la Palée et que les Pauliniens ne proposent rien d'autre, rien de plus que les décrets de Nicée².

On ne lit pas ces lignes sans quelque surprise. Sans doute, le concile d'Alexandrie fait-il preuve de sagesse en se contentant de la souscription au symbole de Nicée ; il a raison d'écarter comme souverainement inopportunes toutes les discussions relatives soit à l'unité, soit à la Trinité des hypostases divines³ ; raison également de se refuser à prendre parti

(1) Cymatius était évêque de Paltus, petit port sur la côte syrienne ; pendant de longues années, il avait été privé de son siège par les Ariens (ATHANASE, *De fuga*, III ; *Histor. Arian.*, v). Quant à Anatole, il est qualifié, à la fin du tome aux Antiochiens, d'évêque d'Eubée. En 363, l'évêque de Bérée en Syrie, Anatole, signa avec Méléce, Acace et quelques autres, une lettre à Jovien. TILLEMONT (*Mémoires*, t. VIII, p. 209) a proposé d'identifier ces deux personnages : cela est peu probable, car Anatole d'Eubée semble avoir été un nicéen déterminé, tandis que son homonyme de Bérée appartenait au parti d'Acace.

(2) SAINT ATHANASE, *Tom. ad Antioch.*, III et suiv. On remarquera la mention spéciale de l'hérésie qui fait du Saint-Esprit une créature. C'est une doctrine nouvelle à ce moment, mais qui fait déjà d'inquiétants progrès en Orient.

(3) Les Pauliniens d'Antioche, fidèles en cela à la terminologie de Nicée qui avait affirmé la parfaite synonymie des mots *ousie* et *hypostase*, refusaient d'accepter la formule : trois hypostases

dans les controverses naissantes au sujet de l'Incarnation, pourvu que l'on admette que l'Incarnation est tout autre chose que l'habitation du Verbe dans l'âme des prophètes et que d'autre part le Sauveur a possédé un corps animé, pourvu de sensibilité et d'intelligence¹. Mais on ne peut manquer d'être surpris de la manière dont il traite les différents partis à Antioche. Il ne s'occupe pas d'Euzoïus et de ceux qui le suivent : rien là que de naturel, puisque ce sont de purs Ariens qui rejettent la divinité du Christ. Par contre il parle avec affection des chers Pauliniens, et avec condescendance de ceux qui se réunissent à la Palée, c'est-à-dire à l'ancienne église². Or ces derniers sont les fidèles de Méléce, l'évêque véritable, légitime, dont on ne cite même pas le nom ; ils constituent la masse des croyants, tandis que les Pauliniens, disciples de Paulin, ne sont qu'un petit groupe dont la sécession est récente. Le concile d'Alexandrie paraît ignorer tout cela. Il est vrai que Méléce a été installé par Acace, mais il n'en est pas moins vrai qu'il a été exilé pour la foi et que, s'il n'est pas présent à Antioche lorsque les évêques y envoient leur lettre, c'est qu'il n'est pas encore revenu de son exil. C'est à lui qu'il aurait fallu s'adresser, et justement on semble l'ignorer.

PAULIN, ÉVÊQUE D'ANTIOCHE Peut-être, en arrivant à Antioche, les députés du concile, Eusèbe et Astérius, auraient-ils pu se rendre compte de la situation exacte et arranger les choses si, dans l'intervalle, Lucifer n'y avait fait de la bien mauvaise besogne. Sans rien attendre, avec sa précipitation coutumière, il avait commencé par entrer en rapports de communion avec Paulin, puis, assisté de deux confesseurs, il l'avait consacré évêque³. Il n'en avait nul droit, évidemment, mais c'est bien des canons que s'inquiètent les gens de son espèce ! Lorsque Eusèbe et Astérius, le concile achevé, se présentèrent à leur tour, le mal était fait, et désormais sans remède : Eusèbe n'osa pas blâmer ouvertement l'acte de son collègue occidental⁴, mais, sans

dans la Trinité. Les Mélétiens, au contraire, recevaient cette expression qui, à leurs yeux, offrait l'avantage de couper court à tout soupçon de sabellianisme. Le concile d'Alexandrie, après enquête, avait jugé que les deux terminologies pouvaient être reçues et qu'il n'y avait pas lieu de rompre l'unité pour cela.

(1) Le *Tome aux Antiochiens* nous apporte les premiers échos d'une controverse naissante au sujet de l'Incarnation. Il ne cite, d'ailleurs, aucun nom, mais il connaît des chrétiens qui divisent le Christ, de manière à n'admettre qu'une union morale entre son humanité et sa divinité, et d'autres qui mutilent son humanité en affirmant qu'en lui le Verbe de Dieu a tenu la place de l'intelligence (νοῦς). Les premiers sont les disciples de Diodore, les seconds se recommandent d'Apollinaire. Entre les deux partis, le concile refuse de décider, ou plutôt il met en relief les points sur lesquels tout le monde est d'accord, ajoutant que la foi de Nicée doit être la seule règle d'orthodoxie.

(2) La grande église d'Antioche, celle dont le concile de 341 avait fait la dédicace, était naturellement entre les mains d'Euzoïus et de son parti. Les partisans de Méléce s'étaient installés dans la vieille église dont la tradition rapportait la construction à l'époque apostolique.

(3) Saint Jérôme, *Chronic.*, a. 362 : « Eusebius et Lucifer de exilio regrediuntur, e quibus Lucifer, adscitis duobus aliis confessoribus, Paulinum, Eustathii episcopi presbyterum, qui se nunquam haereticorum communione polluerat, in parte catholica Antiochia episcopum facit ». On peut se demander si les deux confesseurs qui sont censés assister Lucifer ne sont pas de l'invention de saint Jérôme.

(4) SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, ix ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, V, xiii ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, III, ii.

reconnaître l'ordination de Paulin, il reprit bien vite le chemin de l'Italie, accompagné d'un jeune homme qui appartenait à l'une des plus illustres familles d'Antioche, Evagrius ¹. Quant à Lucifer, furieux de la réprobation tacite d'Eusèbe, embarrassé de la signature que ses deux diacres avaient donnée pour lui à la lettre synodale d'Alexandrie, il fit clairement comprendre aux Antiochiens qu'il blâmait les concessions faites par le concile au langage des Orientaux et prépara ainsi la formation d'un petit groupe d'exaltés qui devaient se séparer de Paulin lui-même, lorsque celui-ci eut souscrit au tome d'Alexandrie ².

LE RÈGNE DE JULIEN Pendant quelques mois, les rigueurs de l'empereur Julien à l'égard du christianisme vinrent apporter aux évêques et aux fidèles de nouveaux sujets de préoccupation. L'Orient surtout eut à souffrir de la présence du prince : lorsqu'il fut mort, le 26 juin 363 ³, on put seulement reprendre les efforts en vue du rétablissement de la paix.

LETTRE DE MÉLÈCE A JOVIEN Le nouvel empereur Jovien était chrétien et orthodoxe : dès son avènement, il montra dans quel sens il devait orienter sa politique religieuse en rappelant saint Athanase et en l'invitant à venir lui rendre visite à Antioche ⁴. Avant même que l'évêque d'Alexandrie eût pu se rendre à cette invitation, un concile d'évêques de Syrie et d'Asie Mineure s'était assemblé autour de Mélèce : on y voyait entre autres Eusèbe de Samosate, Pélage de Laodicée, Ouranius d'Apamée, Titus de Bostra, Acace de Césarée, Anatole de Bérée, Isaac primat des Arméniens ; tout ce monde représentait en somme la fraction de l'épiscopat oriental qui avait proposé naguère la formule de Constantinople pour plaire à Constance, mais qui, en face des circonstances nouvelles, n'éprouvait pas grande difficulté à se rallier à la formule de Nicée ⁵. Ils adressèrent à Jovien une lettre qui contenait le passage suivant :

La paix et la concorde ont été le premier souci de votre piété, nous le savons, très théophile empereur ; vous avez bien compris que le principe de cette

(1) Saint BASILE, *Epist.*, cxxxviii.

(2) Paulin ne souscrivit le tome d'Alexandrie qu'avec un certain retard : il attendit pour cela la présence de saint Athanase à Antioche en 363. Encore fit-il suivre sa signature de longues explications qui ressemblent à des réserves : « Moi, Paulin, je crois, comme je l'ai appris des Pères, le Père existant et subsistant parfait, le Fils subsistant parfait, le Saint-Esprit subsistant parfait. C'est pourquoi je reçois l'interprétation de la lettre (d'Alexandrie) touchant les trois hypostases et la seule hypostase ou ousie. Je communie avec ceux qui pensent de même. Car il est pieux de croire et de confesser la sainte Trinité dans une seule divinité (*Tom. ad Antioch.*, xi) ». Cf. TH. DE RÉGNON, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, 1892, t. I, p. 181-182. D'autres signatures furent encore données au tome ; nous n'avons plus que celle de Carterius, évêque d'Antaradus, déposé depuis longtemps par les Ariens (ATHANASE, *De fuga*, III ; *Histor. Arian.*, v).

(3) Cf. *supra*, p. 183-191.

(4) Le texte du décret de Jovien est conservé ; cf. P. G., XXVI, 813.

(5) SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, xxiv ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, iv.

unité est le caractère de la foi vraie et orthodoxe ; nous ne l'ignorons pas non plus. Pour n'être point comptés au nombre de ceux qui falsifient le dogme de la vérité, nous faisons connaître à Votre Piété que nous acceptons et gardons la foi du saint concile réuni jadis à Nicée. Le mot même qui paraît étrange à quelques-uns, celui d'*homœousios*, a reçu des Pères une saine interprétation, indiquant que le Fils a été engendré de la substance du Père et qu'il est semblable au Père quant à la substance. Il ne s'agit pas de penser à quelque passion au sujet de la génération ineffable, ni de comprendre le mot de substance employé chez les Pères selon un usage grec : c'était pour ruiner l'expression du néant qu'Arius avait osé prononcer d'une façon impie à propos du Christ, ce que les anoméens récemment parus osent affirmer sans honte, avec plus d'audace encore et d'effronterie pour la ruine de la concorde ecclésiastique. Aussi avons-nous annexé à notre rapport une copie de la foi de Nicée, que les évêques assemblés établissent et que nous embrassons¹.

Le ton de cette lettre est satisfaisant. Le concile de Méléce croit devoir expliquer le consubstantiel et bien marquer que ce mot n'implique pas l'erreur sabellienne. Cette explication s'imposait pour dissiper toutes les équivoques. Pour le reste, la formule de Nicée est acceptée sans ambage.

LETTRE DES HOMÉOUSIENS Vers le même temps, Basile d'Ancyre et quelques-uns de ses partisans, Silvain de Tarse, Sophronius de Pompéiopolis, Pasinique de Zela, Léonce de Comane, Callicrate de Claudiopolis, Théophile de Castabala, écrivirent aussi à Jovien : ils lui demandaient de faire subsister ce qui avait été fait à Séleucie, de casser ce que la puissance de quelques autres avait fait faire de contraire et de chasser les anoméens des églises qu'ils occupaient encore pour les leur remettre à eux. Que si l'on ne jugeait pas à propos de faire la paix par ce moyen, ils proposaient la réunion d'un concile universel où les évêques se trouveraient seuls, sans aucun fonctionnaire civil pour représenter l'empereur, et dont les décisions auraient force de loi. Ils ajoutaient enfin que s'ils n'étaient pas venus présenter eux-mêmes leur requête, c'était pour ne pas se rendre importuns, mais que si on le leur permettait, ils seraient très heureux de venir à Antioche à leurs frais².

ATHANASE A ANTIOCHE La démarche des homéousiens n'était pas aussi franche que celle d'Acace et de Méléce : elle n'en témoignait pas moins d'une réelle bonne volonté et d'un entier désir de concorde. Tout le monde en ce temps-là voulait la paix, et Jovien

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, xxiv ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, iv ; saint JÉRÔME (*Chronicon*, a. 363) ne donne pas de ce concile une idée exacte lorsqu'il écrit : « *Synodus Antiochiae a Meletio et suis facta in quo omousio anomoeoque reiecto medium inter haec omoeusion, Macedonianum dogma vindicarunt* ». Les Pauliniens contestèrent la sincérité de Méléce et de son concile : c'est du milieu paulinien qu'est sortie la pièce intitulée *Réfutation de l'hypocrisie de Méléce et d'Eusèbe de Samosate*, qui figure parmi les apocryphes de saint Athanase (P. G., XXVIII, 85). Cf. F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 125-126.

(2) SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, xxv ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, iv. Sozomène donne une analyse détaillée de la lettre des homéousiens, d'après le dossier de Sabinos. C'est la dernière fois qu'il est question de Basile d'Ancyre. Il dut mourir très peu de temps après ce concile.

plus que personne, qui répondit à Basile en affirmant sa haine de la discorde, son amour profond de l'union des cœurs et des esprits ¹. Tout le monde aussi, ou presque, se montrait disposé à accepter la formule de Nicée que ne cessait pas de recommander Athanase ². Une fois de plus, les questions personnelles empêchèrent ces beaux désirs de se transformer en réalité. Lorsque, en octobre 363, Athanase vint à Antioche, il fit, le premier, un geste de paix et demanda à Méléce d'entrer en rapport de communion avec lui. Nous savons mal ce qui se passa alors : Méléce fit une réponse dilatoire, et Athanase dut quitter la ville en laissant à Paulin, qu'il n'avait pas encore reconnu comme évêque et qui signa alors la synodale d'Alexandrie, le témoignage qu'il l'admettait à sa communion ³.

§ 2. — Les débuts du règne de Valens.

VALENTINIEN ET VALENS SUCCÈDENT A JOVIEN

Le règne de Jovien fut de courte durée. Cet empereur, dont on pouvait tant espérer, mourut le 17 février 364. Il fut aussitôt (26 février) remplacé par un officier de sa garde, Valentinien, qui, comme lui, avait été tracassé sous Julien à cause de ses opinions religieuses. Valentinien n'eut rien de plus pressé que de s'associer son frère Valens et de lui confier le gouvernement de l'Orient, tandis qu'il se réservait l'Occident pour lui-même ⁴.

Personnellement, Valentinien était attaché à la foi de Nicée et il ne songea pas un instant à l'abandonner, mais il estimait qu'un empereur n'avait pas à s'occuper des controverses théologiques et qu'il devait seulement s'efforcer de maintenir la paix entre ses sujets. Aussi, lorsque, après son départ de Constantinople, plusieurs évêques macédoniens, appartenant surtout aux provinces de l'Hellespont et de la Bithynie, vinrent le trouver, et, par la bouche d'Hypatien d'Héraclée, lui exposèrent l'état des partis en s'efforçant de gagner sa faveur, se contenta-t-il de leur répondre qu'étant dans le rang des laïques, il ne lui était pas permis de s'embarrasser dans les matières de la foi et que les évêques, à qui le soin en avait été commis, n'avaient qu'à s'assembler entre eux

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, xxv ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, iv. Les Ariens d'Alexandrie essayèrent eux aussi de se faire entendre de Jovien. Quelques-uns d'entre eux, conduits par un certain Lucius, allèrent trouver l'empereur et s'efforcèrent de l'exciter contre Athanase. Ils n'eurent aucun succès et furent même renvoyés avec mauvaise humeur. On a gardé les procès-verbaux de leurs entrevues avec l'empereur : ils sont annexés à la lettre d'Athanase à Jovien (*P. G.*, XXVI, 820).

(2) SAINT ATHANASE, *Epist. ad Iovian.*

(3) SAINT BASILE, *Epist.*, LXXXIX ; *Epist.*, CCXIV ; *Epist.*, CCLVIII. Seul saint Basile fait allusion, dans ces trois textes, aux tentatives de rapprochement entre saint Athanase et saint Méléce, et il semble rejeter la responsabilité de leur échec sur les conseillers de Méléce, mais il ne précise rien des conditions dans lesquelles furent rompus les pourparlers. Sur la reconnaissance de Paulin par Athanase, cf. ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXXVII, 20.

(4) Sur Valentinien, cf. W. HEERING *Kaiser Valentinian I (364-375)*, Iéna, 1927.

où il leur plairait ¹. Il fit de cette maxime sa formule de gouvernement : il accepta sans peine que les évêques d'Italie, de Gaule, d'Espagne, d'Illyrie, revinssent à la foi de Nicée et que le pape Libère les admit à conserver leurs sièges ² ; mais il n'inquiéta pas Ursace, Valens et Germinius ³ et, lorsque saint Hilaire excita des troubles à Milan sous prétexte d'obtenir le départ d'Auxence, ce fut à l'intrépide évêque de Poitiers qu'il ordonna de quitter immédiatement la ville ⁴.

CONCILE DE LAMPSAQUE Valens était bien différent de son frère : si celui-ci reprenait en somme la politique de Constant, il continua, quant à lui, celle de Constance ; et, sous son règne, les orthodoxes d'Orient eurent à passer de mauvais jours. Les premiers qui eurent à se plaindre de lui furent les homéousiens. Ceux-ci, forts de l'autorisation qu'ils avaient reçue de Valentinien ⁵, s'étaient, dès l'automne de 364, semble-t-il ⁶, réunis en concile à Lampsaque, sur l'Hellespont ; pendant deux mois, le concile avait délibéré ; finalement, il avait cassé et annulé tout ce qui s'était fait à Constantinople par l'autorité d'Eudoxe et d'Acace ; il avait anathématisé le formulaire de Rimini et proclamé à nouveau le second des symboles de la Dédicace, déjà adopté par l'assemblée de Séleucie ⁷ ; il avait enfin déclaré que le Fils était semblable en substance au Père, le mot d'*homoiousios* étant nécessaire, assurait-on, pour marquer la distinction des personnes divines. Ayant ainsi décidé sur les questions de foi, les Pères de Lampsaque avaient encore réglé que les évêques déposés par les anoméens en 360 seraient rétablis sur leurs sièges et ils avaient cité Eudoxe et ceux de son parti à comparaître devant eux ⁸.

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, VII.

(2) Saint Sirice, en 385, mentionne un acte de Libère qui casse le concile de Rimini et adresse aux provinces un décret destiné à régler le retour des Ariens à l'Eglise catholique : cet acte pourrait être de 362. Une lettre de Libère aux évêques catholiques d'Italie qui date, semble-t-il, des années 362-363 a été conservée par saint HILAIRE, *Fragm. histor.*, XII. Cf. P. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 8.

(3) Nous sommes particulièrement bien renseignés sur le cas de Germinius. Nous possédons, en effet, outre le procès-verbal d'une discussion qu'il eut avec un de ses fidèles, Héraclien, l'*Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi* publiée par C. P. CASPARI, *Kirchenhistorische Anekdota*, Christiania, 1883, p. 133, une formule de foi qu'il produisit peu après l'affaire d'Héraclien (HILAIRE, *Fragm. histor.*, XIII), et une lettre qu'il adressa à plusieurs évêques illyriens pour s'expliquer sur sa croyance (HILAIRE, *Fragm. histor.*, XV). Sur tout cela, cf. *supra*, p. 226.

(4) Le détail de l'affaire d'Auxence est connu par le *Contra Auxentium* de saint HILAIRE.

(5) Il est probable que le concile de Lampsaque est le résultat de la mission d'Elypatien d'Héraclée auprès de Valentinien. TILLEMONT (*Mémoires*, t. VI, p. 532-533) estime, sur l'autorité de SOCRATE (*Hist. eccl.*, IV, II), que les Macédoniens auraient demandé à Valens et obtenu de lui une nouvelle autorisation.

(6) La date du concile de Lampsaque est discutée. TILLEMONT (*Mémoires*, t. VI, p. 788-789) le place en 365. H. M. GWATKIN (*Studies of arianism*, 2^e édit., p. 275-276) établit solidement la date de 364 ; cette date est aussi celle qu'accepte DUCHESNE (*Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, p. 367, n. 2).

(7) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, VII. Cf. G. BARDY, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et ses disciples*, Paris, 1936, p. 108-109.

(8) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, VII ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, II.

Naturellement, Eudoxe n'était pas venu, malgré la sentence de déposition dont l'avait menacé le concile : il savait déjà qu'il pouvait compter sur l'appui de Valens et, lorsque les délégués de l'assemblée de Lampsaque arrivèrent à Constantinople, ils furent en effet mal reçus par l'empereur qui, après leur avoir vainement recommandé de s'entendre avec Eudoxe, se fâcha contre eux et les fit envoyer en exil¹.

ATTITUDE DE VALENS L'attitude de Valens peut paraître étrange et l'on comprend mal ses partis pris. Cependant, comme le remarque Duchesne, dans l'Empire d'Orient « la division des partis avait donné lieu, en bien des endroits, à des schismes locaux ; plusieurs évêques se disputaient le même siège. Valens put croire que le bon ordre exigeait qu'il prît parti et adoptât une des confessions en conflit. Celle de Nicée n'avait guère eu, jusque-là, que les Égyptiens pour elle. Sous Jovien, il est vrai, un certain nombre d'évêques syriens ou d'Asie Mineure avaient signé le formulaire nicéen. Mais ils demeuraient en froid avec Athanase et les siens. En Asie Mineure, on venait de voir se rallier contre Eudoxe tous les adversaires de l'anoméisme, mais, dans ce parti, on se défait encore de l'*homoeousios*. Comme instrument de paix entre tant de dissidences, le symbole de Nicée n'était guère indiqué. Valens estima qu'il valait mieux se décider pour celui de Rimini, dont l'estampille officielle était encore fraîche, et dont les tenants occupaient les grands sièges de Constantinople et d'Antioche, sans parler de beaucoup d'autres »². Une fois fixé dans sa foi, Valens s'en fit l'intrépide défenseur : jusqu'à sa mort, il resta le champion de la formule de Rimini.

Après les homéousiens, les nicéens eurent à sentir ses rigueurs. Au printemps de 365 parut un édit qui ordonnait aux cités, sous des peines sévères, de renvoyer les évêques déposés par Constance et rétablis sous le règne de Julien. L'édit atteignit un grand nombre de personnages : une fois de plus, Méléce dut reprendre le chemin de l'exil³ ; à Alexandrie, la situation d'Athanase était assez spéciale, puisque l'auteur de sa der-

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, VII.

(2) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 363-364. D'autres raisons encore peuvent expliquer la politique de Valens : on ne saurait oublier en particulier les influences personnelles qui s'exercèrent sur lui. Eudoxe était un homme prudent et expérimenté : il sut rapidement s'imposer à Valens par ses conseils (PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, IV, IV). D'autre part, l'impératrice Domitica était une arienne zélée, et il en allait de même de bien des grands personnages de la cour. Cf. H. M. GWATKIN, *Studies of arianism*, p. 238.

(3) SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, II ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, VII. La chronologie de la vie de Méléce, en cette période, est difficile à établir avec certitude. Nous savons par saint Grégoire de Nysse (*Orat. in Melet.*) que Méléce fut trois fois chassé d'Antioche. Le premier exil est celui qui suivit presque immédiatement son élection en 361 (cf. *supra*, p. 174 et suiv.) ; le dernier est celui qui dura jusqu'à la mort de Valens. On ne sait trop où placer le second : peut-être sous Julien, peut-être sous Valens. Cf. F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 133 et 139. Paulin ne fut pas inquiété : à vrai dire il n'était pas visé par le décret de Valens, puisqu'il n'avait été sacré que sous le règne de Julien ; mais il est probable que sa petite église n'était pas de nature à préoccuper l'empereur. SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, II, et SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, VII ; VII, III, assurent, d'ailleurs, qu'Euzoïus n'était pas sans éprouver des sentiments de vénération pour Paulin.

nière expulsion était Julien et que le décret qui l'avait rétabli était signé de Jovien ; des pourparlers s'engagèrent qui traînèrent en longueur, et au cours desquels éclatèrent des émeutes ; Athanase s'éloigna spontanément le 9 octobre, mais ce ne fut pas pour longtemps ; dès le 1^{er} février 366, d'ordre de Valens, un notaire impérial, Brasidas, le réintégra solennellement dans l'église de Denis : le vieux lutteur ne devait plus désormais connaître de contradictions ; il put passer, sans être inquiété, les dernières années de sa vie¹.

AMBASSADE DES HOMÉOUSIENS A ROME

Rejetés par Valens, les homéousiens eurent l'idée de solliciter la protection de Valentinien et de mettre les évêques d'Occident au courant de leur situation². Trois d'entre eux, Eustathe de Sébaste, Silvain de Tarse, Théophile de Castabala, munis de pleins pouvoirs à la suite de divers conciles qui s'étaient tenus à Smyrne, en Lycie, en Pamphylie, en Isaurie, prirent le chemin de l'Occident peut-être à l'été de 365³ ; ils emportaient des lettres adressées à l'empereur Valentinien et au pape Libère. Leur mission n'eut pas tout le succès qu'ils en escomptaient, car ils ne purent pas atteindre l'empereur Valentinien qui était parti pour la Gaule lorsqu'ils arrivèrent en Italie⁴ ; au reste, celui-ci n'aurait sans doute rien fait en leur faveur. Ils furent plus heureux auprès de Libère : le pape leur demanda de professer la foi de Nicée, d'anathématiser la formule de Rimini et toutes les hérésies contraires à la sainte foi qui avait été religieusement et catholiquement exposée par les saints Pères à Nicée. Les trois légats acceptèrent ces conditions, moyennant quoi Libère leur donna des lettres, adressées aux soixante-quatre évêques dont les noms figuraient dans les papiers qui lui avaient été présentés et à tous les évêques orthodoxes de l'Orient⁵ ; ils souscri-

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, XII. Lucius, que nous avons déjà signalé comme le chef des Ariens d'Alexandrie et qui, peut-être, dès ce temps-là avait reçu la consécration épiscopale, essaya de se montrer en 367. Le peuple s'ameuta et la police impériale eut toutes les peines du monde à le protéger. Il ne reparut plus à Alexandrie du vivant d'Athanase.

(2) SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, XII ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, X-XI.

(3) Cette date n'est pas sûre. Il n'est pas impossible que le voyage des trois évêques n'ait eu lieu qu'en 366, comme le pense P. BATIFFOL (*Le siège apostolique*, p. 9, n. 1). Il est sûrement antérieur à la mort de Libère qui arriva le 24 septembre 366 ; mais, comme l'écrit L. DUCHESNE (*Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 367, n. 2), « il est difficile qu'une telle démarche ait été tentée au moment ou au lendemain immédiat de la compétition de Procope (28 septembre 365-27 mai 366) ». Il est donc vraisemblable que les évêques partirent avant le soulèvement de l'agitateur. On aurait des données mieux assurées si l'on pouvait savoir à quel moment Valentinien quitta Milan pour se rendre en Gaule. Mais les dates fournies par le code Théodosien ne sont pas assurées. Suivant M. GWATKIN (*Studies of arianism*, p. 240, n. 2), Valentinien n'aurait pas quitté Milan avant juin et peut-être avant août 365. Cf. O. SEECK, *Regesten*, p. 226. Ce dernier place même le départ de Valentinien en septembre.

(4) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, X.

(5) SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, XII ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, XI. Les trois légats acceptèrent de condamner, outre les Ariens, les Sabelliens, les patripassiens, les Marcelliens et les Photiniens. Dans la lettre de Libère, les Sabelliens et les patripassiens sont nommément désignés « avec toutes les autres hérésies », mais les Marcelliens et les Photiniens ne sont pas nommés. Les évêques dont les noms figurent en tête de la lettre de Libère sont assez peu connus : Cyrille est peut-être l'évêque-

virent de plus une déclaration en vertu de laquelle toute accusation portée contre eux-mêmes ou contre leurs mandants devait être déferée aux évêques orthodoxes que le pape lui-même aurait désignés pour juger contradictoirement l'affaire. Ce dernier document plaçait les Orientaux sous la protection de Rome : sans doute était-il pratiquement inapplicable, mais il avait la valeur d'une reconnaissance des droits pontificaux par ses signataires, et cela était bien important ¹.

CONCILE DE TYANE En retournant chez eux, les légats s'arrêtèrent en Sicile, où les évêques du pays, réunis en concile, les accueillirent fraternellement et leur donnèrent des lettres de communion. Ils reçurent également des lettres des évêques d'Italie, d'Afrique et des Gaules ². Puis ils communiquèrent toutes ces pièces à un concile qui s'assembla à Tyane en Cappadoce et qui comptait parmi ses membres toutes les célébrités du parti : Eusèbe de Césarée de Cappadoce ³, Athanasie d'Ancyre, Pélage de Laodicée, Zénon de Tyr, Paul d'Émèse, Otreus de Mélitène, Grégoire de Nazianze le père. Beaucoup parmi ces évêques avaient déjà pris part au concile d'Antioche de 363 et reconnu le consubstantiel. Ils n'eurent aucune peine à approuver tout ce qu'avaient fait les légats ; ils voulurent même que les lettres que ceux-ci avaient rapportées d'Occident fussent aussitôt communiquées à tous leurs collègues orientaux, et ils décidèrent qu'un grand concile serait tenu à Tarse au printemps suivant, pour achever l'œuvre de la pacification des esprits ⁴. Ce concile ne put pas se réunir : Eudoxe de Constantinople, qui se sentait menacé, intervint auprès de Valens, et celui-ci défendit aux évêques de s'assembler.

Ce fut là une première déconvenue pour les évêques. Bien d'autres obstacles se dressèrent devant eux au cours des années suivantes : comme en un mirage, chaque fois que la paix religieuse apparaissait à l'horizon, des difficultés nouvelles venaient en retarder l'avènement, si bien que l'histoire ecclésiastique du règne de Valens se résume en une série d'efforts avortés, mais inlassablement repris.

CAMPAGNES DE VALENS Les premières difficultés ne vinrent pas de l'empereur comme on aurait pu le craindre à la suite de l'édit de 365. Pendant plusieurs années, Valens n'eut guère

de Jérusalem, à moins que ce ne soit un évêque de la petite Arménie, Elpidius est sans doute l'évêque de Satala, Eortasius celui de Sardes, Néon celui de Séleucie. Macédonius était évêque d'Apollonias en Lydie : c'était un grand ascète et il avait eu fort à souffrir de la part des anoméens.

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, XII ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, XI. Sur la portée de cette déclaration, cf. P. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 10-11.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, XII.

(3) Eusèbe avait succédé sur le siège de Césarée de Cappadoce au vieux Dianius qui était mort en 362, après avoir déclaré que, malgré sa souscription au symbole de Constantinople, il restait intérieurement fidèle à la doctrine de Nicée. Au moment de son élection, Eusèbe n'était encore que catéchumène.

(4) SOZOMÈNE *Hist. eccl.*, VI, XII.

le temps de s'occuper de la politique ecclésiastique, et il laissa les évêques s'arranger entre eux. Il eut d'abord à lutter contre l'usurpateur Procope qui, à la fin de septembre 365, se proclama empereur et s'empara de Constantinople : malgré l'appui de quelques-unes des meilleures légions, malgré son alliance avec les Goths¹, Procope fut vaincu définitivement, en mai 366, à Nacolia, en Phrygie, et Valens put infliger à ses partisans les peines que méritait leur rébellion². L'année suivante (367) éclata la guerre gothique : pendant trois ans, l'empereur qui, avant d'entrer en campagne, s'était fait baptiser par Eudoxe et avait ainsi donné des gages précieux à l'homéisme³, fut retenu sur le Danube ; ce fut seulement à la fin de 369 qu'il rentra à Constantinople après avoir vaincu les Goths et obligé Athanaric à demander la paix⁴. Jusqu'à cette date, les catholiques, aussi bien que les homéousiens, ne furent guère combattus du côté du pouvoir.

CONCILE D'ANTIOCHE DE CARIE Ni les uns ni les autres ne surent profiter de ce répit pour achever l'œuvre de l'union. Au contraire, les homéousiens commencèrent à se diviser en partis rivaux, et ce fut un grand malheur. Tout d'abord, dès le retour des légats envoyés en Occident et tandis qu'on préparait encore le concile de Tarse, une trentaine d'évêques d'Asie, mécontents des concessions faites à Libère, se séparèrent de leurs collègues et tinrent à Antioche de Carie une assemblée qui rejeta expressément le consubstantiel et proclama à nouveau la foi du concile des Encaenies, telle qu'elle avait été renouvelée à Séleucie⁵.

LA QUESTION DU SAINT-ESPRIT La question du Saint-Esprit, qui commençait alors à se poser, provoqua d'autres sécessions. Le concile de Nicée, on s'en souvient, s'était efforcé de déterminer exactement les relations du Fils de Dieu avec le Père, mais il s'était borné à affirmer la foi de l'Église au Saint-Esprit, sans rien préciser à ce sujet. Pendant des années on avait vécu de la sorte. Un beau jour, cette quiétude avait été troublée par ceux-là mêmes qui consentaient à proclamer le Fils semblable en toutes choses au Père, voire à reconnaître la similitude d'essence du Père et du Fils,

(1) AMMIEN MARCELLIN, XXVI, x, 3.

(2) Le préfet Phronémios fut exilé ; le philosophe Maxime et le renégat Elpidius furent emprisonnés. Le soulèvement de Procope eut aussi ses répercussions sur le personnel ecclésiastique. Naguère, Procope avait trouvé asile chez Eunome, à Chalcédoine : lorsque l'usurpateur triompha à Constantinople, Eunome prit devant lui la défense de ses amis, particulièrement celle d'Aèce (PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, IX, vi). Le retour de Valens mit en mauvaise posture les chefs de l'homéisme.

(3) THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, xii ; saint JÉRÔME, *Chronic.*, a. 367.

(4) TREMISTIOS, *Orat.*, x ; ZOZIME, IV, 11 ; AMMIEN MARCELLIN, XXVII, v, 9.

(5) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, xii ; cf. G. BARDY *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et ses disciples*, p. 110-111.

ou du moins par quelques-uns d'entre eux. On avait commencé, en divers milieux, à se demander si le Saint-Esprit était, lui aussi, consubstantiel au Père et au Fils, ou s'il leur était seulement semblable, ou s'il était une créature ; on s'était aussi préoccupé de savoir de qui il procède et comment s'opère cette procession : toutes questions sur lesquelles la tradition n'apportait pas de réponses claires. Dans les dernières années du règne de Constance, saint Athanase s'était efforcé de résoudre quelques-uns au moins de ces problèmes en plusieurs lettres adressées à Sérapion de Thmuis¹, puis, en 362, le concile d'Alexandrie avait affirmé la vraie divinité de l'Esprit Saint². Ces efforts étaient demeurés vains ; ils n'avaient pas empêché du moins les ennemis du Saint-Esprit, les pneumatomaques, de conquérir, surtout dans les provinces de Thrace, de Bithynie et d'Hellespont, d'importantes positions.

Ce ne fut, il est vrai, qu'aux environs de 380 que les pneumatomaques, que l'on appelait aussi les semi-ariens, formèrent officiellement un parti distinct, mais ils n'attendirent pas jusque-là pour semer la division dans l'Église³. Leur position fut même d'autant plus forte, auprès du peuple fidèle, qu'ils eurent la bonne fortune de trouver des chefs d'une réelle vertu, pieux, charitables, zélés et que ceux-ci ne tardèrent pas à s'imposer. Trois d'entre eux surtout doivent être signalés dès maintenant, Eustathe de Sébaste, Éleusius de Cyzique, Marathionius de Nicomédie.

EUSTATHE DE SÉBASTE Curieuse figure en vérité que celle d'Eustathe, que nous avons déjà rencontré à plusieurs reprises⁴. Dans sa jeunesse, il avait séjourné à Alexandrie où il avait suivi les leçons d'Arius⁵ ; il s'y était surtout initié à l'ascétisme, et lorsqu'il était revenu dans son pays, il y avait fait profession de vie monacale. En Asie Mineure, c'était là une nouveauté. Son costume, ses mœurs avaient scandalisé les fidèles de Sébaste, si bien que son père, Eulalius, alors évêque de cette ville, s'était vu obligé de le renvoyer⁶. Eustathe

(1) Cf. SAINT ATHANASE, *Epist. ad Serap.*, I, 1-2 : « Tu m'as écrit plein de douleur, que certains qui avaient quitté les Ariens à cause du blasphème contre le Fils de Dieu ont une doctrine opposée au Saint-Esprit et disent non seulement qu'il est une créature, mais un des esprits serviteurs et ne diffère des anges que d'un degré. On ne peut que s'étonner de leur inconsidération. Ne voulant pas que le Fils soit une créature et ayant raison en cela, comment ont-ils pu même supporter d'entendre dire que l'Esprit du Fils est une créature ? » Saint Athanase donne le nom de tropiques aux adversaires du Saint-Esprit.

(2) SAINT ATHANASE, *Tom. ad Antioch.*, III : « Il faut anathématiser aussi ceux qui disent que le Saint-Esprit est une créature et est séparé de la substance du Christ. On n'abandonne réellement la détestable hérésie d'Arius que si l'on ne divise pas la Trinité et si l'on n'y reconnaît point quelque chose de créé ».

(3) Cf. G. BARDY, art. *Macédonius, Macédoniens*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IX, col. 1464 et suiv.

(4) Cf. F. LOORS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilienbriefe*. Cet ouvrage a une tendance apologétique manifeste.

(5) BASILE, *Epist.*, cxxx, 1 ; ccxxiii, 3 ; ccxlv, 3 ; cclxiii, 3. Cf. ATHANASE, *Histor. Arian.*, IV.

(6) SOCRATE (*Hist. eccl.*, II, xliii) et SOZOMÈNE (*Hist. eccl.*, IV, xxiv) prétendent qu'Eulalius aurait été évêque de Césarée de Cappadoce. C'est une erreur manifeste. Le nom d'Eulalius, comme évêque de Sébaste, figure parmi les signataires des conciles de Nicée et de Gangres.

avait alors commencé à mener une existence errante et pleine d'aventures ; il avait vécu à Césarée de Cappadoce, où l'évêque Hermogène, inquiet sur son orthodoxie, lui avait fait signer une profession de foi, à Nicomédie, où le grand Eusèbe n'avait pu s'entendre avec lui. L'étrangeté de sa vie l'avait fait condamner par un concile de Néocésarée, puis, vers 340, par un autre concile assemblé à Gangres en Paphlagonie¹. Eustathe n'en avait pas moins continué à pratiquer toutes sortes d'austérités et à prêcher l'ascétisme à Constantinople où il avait fini par s'installer. Finalement, vers 356, il était devenu évêque de Sébaste² et il n'avait pas tardé à acquérir une situation en vue dans l'épiscopat homéousien.

Avec Basile d'Ancyre et Éleusius de Cyzique, il conduisit alors son parti dans la lutte contre Aèce et les anoméens³. Nous ne savons sous quel prétexte un synode, réuni en 358 à Mélitène, le déposa et le remplaça par Méléce⁴. Les gens de Sébaste ne se laissèrent pas faire ; ils tenaient à leur évêque ; Eustathe ne bougea pas et déclara que ceux qui l'avaient condamné étant des hérétiques, il n'avait donc pas à s'inquiéter de leur sentence. Au début de 360, il eut à passer, comme tous ses collègues, par de plus dures épreuves : il signa, contraint et forcé, la formule de Constantinople, ce qui ne l'empêcha pas d'être à nouveau déposé ; il fut, cette fois, exilé en Dardanie⁵ ; l'avènement de Julien lui permit de retrouver ses fidèles diocésains et de reprendre contact avec ses collègues homéousiens. Il joua un grand rôle au concile de Lampsaque, fut parmi les trois légats qui allèrent en Occident s'entendre avec Libère et présenta au concile de Tyane les lettres du pape et des autres évêques occidentaux.

Puis, malgré l'édit de Valens, il se maintint à Sébaste où il multiplia les fondations charitables : il avait créé, près de la ville, un grand hospice, dont ses moines avaient la direction ; cette œuvre, qui lui valut de nombreux soucis⁶, contribua pour une bonne part à accroître sa popularité.

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, XLIII ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, XIV ; IV, XXIV. Sur la date du concile de Gangres, cf. H. M. GWATKIN, *Studies of arianism*, p. 189-192. Nous avons encore la lettre que le concile de Gangres adressa, au sujet d'Eustathe, aux évêques de l'Arménie-Mineure et vingt canons promulgués par cette assemblée. Les ascètes, condamnés par le concile de Gangres, prétendaient qu'il est impossible de se sauver dans l'état du mariage, si bien qu'en suivant leurs conseils plusieurs ménages s'étaient désunis et que des chutes lamentables avaient été la conséquence de ces séparations. Ils méprisaient les assemblées des églises et en tenaient de particulières, ils portaient des accoutrements bizarres, les mêmes pour les femmes que pour les hommes. Ils jeûnaient le dimanche et mangeaient les jours de jeûne. Ils détournaient les fidèles de faire des offrandes à l'église et leur demandaient de réserver pour eux-mêmes leurs générosités ; ils déclaraient, d'ailleurs, que les riches ne pouvaient pas se sauver à moins d'avoir distribué tous leurs biens aux pauvres. Il semble difficile de croire que ces théories excessives aient été soutenues par Eustathe lui-même. Le concile de Gangres semble avoir profité de l'occasion pour condamner en bloc tous les abus de l'ascétisme et rappeler l'attitude de l'Église en cette matière. Cf. *infra*, p. 380-382.

(2) SAINT ATHANASE, *Histor. Arian. ad monach.*, IV ; *Epist. ad episcopos Aegypti et Libyae*, VII ; SAINT BASILE, *Epist.*, LXXIV.

(3) ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXXIII, 11.

(4) SAINT BASILE, *Epist.*, LXXIV ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, XXIV.

(5) SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, XLIII.

(6) Eustathe avait placé à la tête de ses fondations charitables un certain Aérius, qui était un

Ses fidèles ne songeaient pas d'ailleurs à s'inquiéter de ses prédications : celles-ci étaient orthodoxes, à cela près qu'elles étaient un peu trop réservées lorsqu'elles portaient sur le Saint-Esprit ; Eustathe n'allait pas jusqu'à enseigner que le Saint-Esprit fût une créature, mais il ne disait pas davantage qu'il était Dieu : il vint un temps où les autres évêques s'en inquiétèrent et exigèrent de leur collègue des précisions que celui-ci refusa de fournir.

ÉLEUSIUS DE CYZIQUE Éleusius faisait partie du clergé de Constantinople lorsqu'il fut nommé évêque de Cyzique par la faveur de Macédonius de Constantinople, aux environs de 356¹. Il se rangea tout de suite aux côtés de Basile d'Ancyre, assista en 358 au concile d'Ancyre qui le députa auprès de Constance, puis au concile de Séleucie, où il joua un rôle important. En 360, le concile de Constantinople le déposa, sous prétexte qu'il avait imprudemment conféré le baptême et le diaconat à un ancien prêtre d'Hercule et il le remplaça par Eunome, le grand théologien, avec Aèce, de l'anoméisme radical. Eunome fut mal accueilli des gens de Cyzique ; malgré la prudence de ses premiers discours, il ne put s'empêcher de leur découvrir le fond de sa pensée², et dès 361, il fut obligé de quitter la place ; peut-être même fût-il déposé par un concile qui ne lui donna pas de successeur. Éleusius put donc reprendre, sans inquiétudes, ses fonctions, lorsque Julien rappela les exilés. Ses diocésains lui firent grand accueil et ne voulurent plus désormais se séparer de lui. On raconte que Valens ayant réussi, à force d'instances et de menaces, à lui extorquer une signature fâcheuse, Éleusius, revenu à Cyzique, protesta devant son peuple qu'on lui avait fait violence, mais que, puisqu'il avait renoncé à sa propre croyance, il ne se croyait plus digne d'être évêque ; il fallait donc lui nommer un successeur et lui-même se déclarait tout prêt à disparaître. Les fidèles ne voulurent rien entendre ; ils affirmèrent qu'ils ne voulaient d'autre évêque que lui ; et en effet, pendant de longues années encore, Éleusius dirigea son église³.

MARATHONIUS Marathionius, lui aussi, appartenait au clergé de Constantinople avant d'être appelé à l'épiscopat⁴. Pen-

de ses compagnons d'ascèse. Aérius, dit-on, gardait cependant quelque rancune à Eustathe de lui avoir été préféré pour l'épiscopat. Il finit par se brouiller complètement avec son évêque et par faire schisme avec quelques-uns de ses partisans. Il enseignait que les prêtres n'étaient pas inférieurs aux évêques, que la fête de Pâques était une survivance du judaïsme, qu'il ne devait pas y avoir de temps fixé pour les jeûnes et qu'il était inutile de prier pour les morts. Nous ne sommes renseignés sur ces singularités que par saint Épiphane qui a consacré tout un chapitre (*Haeres.*, LXXIV) aux Aériens. Ceux-ci doivent ne pas avoir été bien nombreux et n'avoir jamais essaimé en dehors de leur pays d'origine.

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, xx.

(2) SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, vii ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, xxv.

(3) SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, vi ; PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, IX, xiii.

(4) L'histoire de Marathionius est assez obscure. SOCRATE (*Hist. eccl.*, II, xxxviii) et SOZOMÈNE

dant longtemps, il avait exercé des fonctions civiles à la préfecture du prétoire et il s'y était enrichi ; mais il avait quitté le monde pour s'occuper des malades et des pauvres, et, sur l'avis d'Eustathe de Sébaste, il avait fini par embrasser la vie ascétique et par fonder un monastère à Constantinople. Macédonius en fit un évêque de Nicomédie : il n'en continua pas moins à exercer son action charitable dans la capitale ; ce fut là aussi, semble-t-il, qu'il eut l'occasion de prêcher contre le Saint-Esprit : plusieurs auteurs anciens donnent aux pneumatomaques le nom de Marathonien et ils ont sans doute de bonnes raisons pour le faire¹.

On comprend sans peine qu'avec de tels chefs les ennemis du Saint-Esprit aient pu acquérir une grande influence et entraver considérablement l'œuvre de la paix. De leur côté, les Ariens ne la gênaient pas moins. La fin du règne de Constance avait été néfaste pour les anoméens, du moins pour ceux qui n'avaient pas eu la prudence de dissimuler leur véritable pensée : Aèce, on l'a vu, avait été exilé à Mopsueste, puis transféré à Amblada ; Eunome, après son échec retentissant à Cyzique, avait été soumis à une enquête qui menaçait de tourner mal pour lui, lorsque Constance mourut².

L'ATTITUDE DES ANOMÉENS L'avènement de Julien avait rendu la liberté aux sectaires qui en avaient profité : plus bienveillant pour eux qu'il ne l'était pour les orthodoxes et même pour les homéousiens, Julien les combla de faveurs ; il appela Aèce auprès de lui et lui donna une terre dans l'île de Lesbos³ ; il laissa ou fit réhabiliter par Euzoïus ceux des anoméens qu'avait condamnés le concile de Constantinople⁴ ; il finit même par permettre la consé-

(*Hist. eccl.*, IV, xx) nous assurent que Marathonius fut nommé évêque de Nicomédie sous l'influence de Macédonius, mais on ne voit pas où le placer. Cécropius fut évêque de Nicomédie de 351 à 358 ; il périt alors dans le grand tremblement de terre du 24 août qui détruisit la ville. En 360, Acace lui donna un successeur, appelé Onésime (*Philostorge, Hist. eccl.*, V, 1). Tillemont (*Mémoires*, t. VI, p. 397 et 770), propose de le placer sous Julien : il aurait été de la sorte opposé à Onésime. En tout cas, l'influence de Marathonius s'exerça plutôt à Constantinople qu'à Nicomédie, et c'est à Constantinople que son nom resta célèbre.

(1) DIDYME, *De Trinit.*, II, 10. A partir de 380 environ, les pneumatomaques portent couramment le nom de Macédoniens. Saint Jérôme (*Chronicon*, a. 342) note que Macédonius est regardé comme l'éponyme d'une hérésie nouvelle. Vers le même temps, saint Damase consacre le quatrième des vingt-quatre anathématismes cités par Théodoret (*Hist. eccl.*, V, 1) aux Macédoniens. DIDYME, dans le *De Trinitate* (II, VIII, 10 et *passim*), cite d'une manière courante les Macédoniens.

Macédonius lui-même n'avait pas été accusé de son vivant de professer l'hérésie pneumatomaque. Son épiscopat avait été fort agité, et nous en connaissons mal le détail. Notons seulement qu'il s'était rangé en 358 aux côtés de Basile d'Ancyre et qu'après avoir assisté au concile de Séleucie, il avait été déposé en 360 au concile de Constantinople (Socrate, *Hist. eccl.*, II, XLII). Après sa déposition, Macédonius disparaît de l'histoire ; Sozomène (*Hist. eccl.*, IV, XXVI) rapporte seulement qu'il se retira à peu de distance de Constantinople et qu'il y mourut. Il est difficile actuellement de savoir pourquoi son nom a été adopté pour désigner les ennemis de l'Esprit Saint.

(2) THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, XXV ; PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, VI, 1.

(3) JULIEN, *Epist.*, XLVI (édit. Bidez, p. 65).

(4) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, VII, v-vi. Eudoxe et Euzoïus, devant la faveur dont jouissaient les anoméens, jugèrent prudent de se réconcilier avec eux ; mais ni l'un ni l'autre ne tenait à faire la première démarche. Finalement, ce fut Euzoïus qui assembla un concile à Antioche et fit casser toutes les sentences portées à Constantinople contre les anoméens.

cration épiscopale d'Aèce, à laquelle procédèrent Léonce de Tripoli, Théodule de Cheretapes, Seras, Théophile l'Indien et quelques autres¹. Ainsi se consommait un nouveau schisme : tandis qu'Eudoxe à Constantinople et Euzoïus à Antioche continuaient à présider officiellement aux destinées de l'Église, Aèce et les siens organisèrent une hiérarchie : ils dépêchèrent le thaumaturge Théophile à Antioche en le chargeant de se mettre à la tête des anoméens de cette ville, s'il ne parvenait pas à s'entendre avec Euzoïus ; ils nommèrent à Constantinople un certain Poeménus qui ne tarda pas à mourir et fut incontinent remplacé par Florentius. D'autres évêques furent nommés pour la Lydie et l'Ionie, pour la Palestine, pour la Galatie et la Cappadoce, pour la Cilicie². Sans doute, cette hiérarchie ne fut pas d'abord très nombreuse, et la mort de Julien vint à point pour calmer ce bel enthousiasme. Les évêques anoméens n'en continuèrent pas moins leur œuvre de désunion.

Aèce ne tarda pas à mourir à Constantinople où il s'était retiré³, mais Eunome vécut encore de longues années, toujours actif et remuant, discutant, écrivant, ignorant le repos. Ce fut seulement sous les règnes de Gratien et de Théodose que les anoméens perdirent le droit de se réunir : Eunome, qui était toujours de ce monde, fut le témoin de la ruine de son parti ; on l'exila une dernière fois à Halmyris sur le bas Danube, puis à Césarée de Cappadoce ; il finit par mourir non loin de là, à Dacora où il possédait des terres⁴. Après sa mort on l'enterra à Tyane, la métropole de la seconde Cappadoce. Son souvenir lui survécut longtemps, grâce à ses ouvrages et aux réfutations qu'en écrivirent les plus illustres des docteurs orthodoxes.

LES ORTHODOXES Aussi longtemps que Valens fut occupé par la guerre contre les Goths, il laissa de côté les problèmes de la politique religieuse : il avait bien assez à faire avec les ennemis du dehors. Les partis, nous venons de le voir, profitèrent du répit qui leur était laissé pour s'organiser. Tandis que les homéousiens se divisaient sur la question du Saint-Esprit, les orthodoxes purent, dans tout l'Orient, fortifier leurs positions : en Cappadoce notamment, dans ce pays d'où étaient sortis en si grand nombre les aventuriers fameux de l'arianisme, Astérius le sophiste, Grégoire et Georges d'Alexandrie, Auxence de Milan, Eunome, le dernier théologien de la secte, les sièges épiscopaux les plus en vue passèrent entre leurs mains : Athanase d'Ancyre, le

(1) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, VII, vi ; ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXXVI.

(2) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, VIII, ii.

(3) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, IX, vi.

(4) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, IX, viii ; X, vi ; XI, v. Les détails de la vie d'Eunome nous sont bien connus grâce à Philostorge qui s'en est fait le panégyriste enthousiaste. Sans doute, les récits de l'historien, né à Verissos de parents ariens, et lui-même arien convaincu, doivent être lus avec précaution. Ils n'en ont pas moins une très grande valeur.

successeur de Basile, se montra toujours fidèle au symbole de Nicée¹ ; Eusèbe, qui remplaça Dianius sur le siège métropolitain de Césarée, fit de même, et il choisit pour conseiller un homme du plus grand mérite, destiné à illustrer après lui l'épiscopat, Basile² ; Grégoire de Nazianze, le père du Théologien, qui avait, comme tout le monde, souscrit le symbole de Constantinople, revint à l'orthodoxie³. On pourrait multiplier les exemples et ajouter que dans les provinces voisines du Pont et de l'Arménie mineure des faits analogues se produisirent. En ces régions d'ailleurs, où Basile d'Ancyre avait naguère trouvé ses premiers partisans et préparé, pour beaucoup, les voies du retour à la foi de Nicée, on ne se laissait pas arrêter par un vocabulaire rigide, et l'on parlait volontiers des trois hypostases, en employant ainsi une expression autorisée par le concile d'Alexandrie et en l'expliquant d'ailleurs par l'affirmation de l'unique ousie divine. Ces formules, qui avaient leur correspondant dans les documents de la plus ancienne tradition occidentale, étaient de nature à apaiser beaucoup d'esprits : elles favorisèrent, nous le verrons, la grande œuvre de l'union.

§ 3. — La persécution de Valens.

DÉMOPHILE A CONSTANTINOPLE Vers la fin de 369, Valens était de retour à Constantinople ; il y passa quelques mois et séjourna ensuite à Nicomédie. Ce fut dans cette dernière ville qu'il reçut la nouvelle de la mort d'Eudoxe. En un certain sens, cette mort fut un malheur pour l'Église, car Eudoxe, en vieillissant, s'était assagi et sa modération aurait pu réfréner parfois les violences de l'empereur. Les catholiques essayèrent de profiter de la vacance du siège pour l'occuper et y nommèrent un certain Evagrius, fort mal connu d'ailleurs, qui fut incontinent exilé en même temps que son consécrateur Eustathe⁴. Les Ariens de leur côté choisirent, pour remplacer Eudoxe, Démophile, qui était évêque de Bérée en Thrace, et qui, quelques années auparavant, avait été chargé de veiller sur le pape Libère⁵ : ce choix, dont l'évêque d'Héraclée, Dorothee, fut l'instigateur, ne passa pas sans protestations ; lorsqu'il fut annoncé aux fidèles de la capitale, beaucoup de voix s'élevèrent pour crier : Indigne ! au lieu de pousser l'acclamation traditionnelle : Digne⁶ ! Les protestataires furent traités avec la dernière rigueur. Ils essayèrent vainement de recourir à l'empereur, auprès de qui ils déléguèrent quatre-vingts ecclésiastiques, respectables

(1) PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, V, 1.

(2) Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX, p. 63 et suiv.

(3) SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, XIX.

(4) SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, XIV ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, XIII.

(5) SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, XIV ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, XXXIX ; PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, IX, VIII et XIX.

(6) Cf. sur l'élection de Démophile, TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 793-794.

Histoire de l'Église, T. III.

par leur piété et dont les principaux étaient Urbain, Théodore et Méné-dème. Valens reçut froidement cette ambassade, puis il ordonna d'en faire disparaître les membres : on les embarqua, paraît-il, sur un navire ; après quoi, lorsqu'on eut gagné le large, les matelots mirent le feu au bâtiment et se sauvèrent sur des chaloupes : les quatre-vingts clercs furent brûlés¹.

LA PERSÉCUTION

Ce ne fut là qu'un début. La persécution, une fois déclenchée, se poursuivait, impitoyable, à travers toutes les provinces : « Valens, écrit saint Grégoire de Nazianze, commença alors à se signaler par les bannissements, par les expulsions, par les confiscations, par les pièges visibles et cachés, par des discours pleins de caresses, quand l'occasion y paraissait convenable, et par la violence ouverte, lorsque les caresses n'avaient pas de lieu. On chassait des églises ceux qui faisaient profession de la doctrine catholique, et l'on en mettait en possession ceux qui suivaient la doctrine pernicieuse et empoisonnée de l'empereur, qui exigeaient des signatures impies et qui signaient eux-mêmes de plus grandes impiétés. On donnait des ordres à des généraux impies, non pour aller combattre les Perses, non pour aller dompter les Scythes ou pour repousser quelque autre nation barbare, mais pour faire des églises le théâtre de leurs carnages, pour profaner les autels, pour les souiller par le sang des hommes et des victimes, pour faire violence à la pudeur des vierges² ». Partout, la même méthode fut appliquée à froid : on présentait aux évêques le symbole de Rimini-Constantinople ; ceux qui refusaient de signer étaient exilés et leurs églises remises entre les mains de prélats plus dociles. Les clercs, les moines n'étaient pas exemptés de la signature ; on avait, pour les y contraindre, des sanctions toutes prêtes, la suppression des privilèges fiscaux, l'envoi à la caserne, et, s'il le fallait, la déportation, ou même la mort.

SAINT BASILE

Toutes les provinces ne connurent pas en même temps les rigueurs de la persécution. La Cappadoce, où Valens passa l'hiver de 371-372, fut une des premières à la subir. Elle avait alors pour métropolitain un homme d'une éminente sainteté et d'une sagesse non moins remarquable, saint Basile³.

Celui-ci était né en 329, d'une famille chrétienne qui était originaire de Néocésarée dans le Pont. Sa grand'mère, Macrine, avait vu la persécution de Dioclétien, pendant laquelle elle avait dû s'enfuir dans les

(1) L'histoire des quatre-vingts martyrs de Constantinople est racontée par SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, xvi, et par SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, xiv. Cf. THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, xxiv. Son historicité n'est pas au-dessus de tout soupçon, d'autant plus que GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*Orat.*, xxv, 10) ne parle que d'un seul prêtre brûlé sur mer. Cf. H. M. GWATKIN, *Studies of arianism*, p. 276 et suiv.

(2) SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, xx ; cf. *Orat.*, xxv.

(3) Sur son œuvre littéraire, cf. *infra*, p. 419 et suiv.

bois avec son mari ; et ses souvenirs, qu'elle aimait à raconter, environnaient l'enfance de Basile d'une atmosphère de légende : ne remontaient-ils pas jusqu'à saint Grégoire le Thaumaturge et les miracles du vieil évêque ne revivaient-ils pas dans les récits de l'aïeule ?

Fils d'un rhéteur en renom, Basile avait fait dans les écoles de Césarée d'abord, puis dans celles d'Athènes d'excellentes études. Lorsqu'il était rentré dans sa patrie, vers 357, il avait noué des relations avec Eustathe de Sébaste, et sur ses conseils il avait entrepris un long voyage qui l'avait conduit dans les monastères les plus réputés de l'Égypte, de la Syrie, de la Mésopotamie. Les exemples des moines, les exhortations de sa pieuse sœur Macrine, les avis d'Eustathe n'avaient pas tardé à le gagner lui aussi à l'amour de la vie ascétique. Il s'était installé dans la vallée de l'Iris, non loin de Néocésarée, avec plusieurs compagnons ; et, pendant quelques années, il y avait goûté les charmes austères de la solitude, de la prière et du travail.

Mais un homme tel que lui n'était pas fait pour demeurer loin du monde. Dès 360, son évêque, Dianius, l'avait emmené avec lui à Constantinople et l'avait élevé à la dignité de lecteur. En 362, à la mort de Dianius, Eusèbe, son successeur, l'avait gardé auprès de lui et lui avait conféré le sacerdoce. Sans doute, pendant un temps, des esprits batailleurs avaient ensuite réussi à brouiller l'évêque et son conseiller qui avait dû s'éloigner. Mais la paix n'avait pas tardé à être rétablie entre eux, et Basile avait pris part aux négociations délicates qui devaient aboutir à la réconciliation des homéousiens avec le pape Libère. Enfin, en 370, Eusèbe avait été rappelé à Dieu et Basile, malgré bien des contradictions, avait été élu à sa place.

« Il était impossible de faire un meilleur choix. Basile avait tout pour lui : la sainteté personnelle, hautement reconnue, la grande culture de l'esprit, l'éloquence, la science chrétienne, l'esprit politique. Au point de vue de l'orthodoxie, il était absolument intact, n'ayant jamais été compromis dans les partis et les signatures. Il représentait la vieille et simple foi du Pont, transmise et pratiquée dans la piété familiale¹ ».

Les circonstances étaient dignes de lui. La persécution menaçait déjà la Cappadoce lorsqu'il fut appelé à l'épiscopat. Elle ne tarda pas à l'atteindre lorsque Valens vint s'y installer. Mais, tandis qu'ailleurs les évêques orthodoxes étaient chassés de leurs sièges et condamnés à l'exil, Basile en imposa tellement à l'empereur qu'il parvint à conserver le gouvernement de son église, peut-être même à obtenir la paix pour ses suffragants ; il semble du moins que ceux-ci n'aient pas été inquiétés en ce temps-là².

Ce ne fut d'ailleurs pas sans peine que l'évêque de Césarée parvint à

(1) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 387

(2) TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 561.

de tels résultats. Saint Grégoire de Nazianze nous a conservé le souvenir de l'entretien qu'il eut un jour avec le préfet d'Orient, Modeste, chargé d'extorquer sa signature, que Basile refusa net :

Quoi, tu ne redoutes pas ma puissance ? — Qu'est-ce qui pourrait m'arriver ? Que pourrais-je souffrir ? — Un seul des nombreux tourments qui sont en mon pouvoir. — Quels sont-ils ? fais-les moi connaître. — La confiscation, l'exil, les tortures, la mort. — Si tu en as quelque autre, tu peux m'en menacer, car il n'y a rien là qui m'atteigne. — Comment ? qu'est-ce à dire ? — C'est que, en vérité, la confiscation est sans prise sur un homme qui n'a rien ; à moins que tu ne tiennes à ces méchants haillons que voilà et à quelques livres : ce sont là toutes mes ressources. Quant à l'exil, je n'en connais point, puisque je ne suis attaché à aucun lieu : celui que j'habite n'est pas à moi, et je me regarderai chez moi en quelque lieu qu'on me relègue ; ou plutôt je regarde toute la terre comme étant à Dieu, et je me regarde comme étranger quelque part que je sois. Pour les supplices, où les appliqueras-tu ? Je n'ai pas un corps capable d'en supporter, à moins qu'il ne te plaise d'appeler ainsi le premier coup que tu me donneras : c'est le seul dont tu sois le maître. Quant à la mort, elle me sera une bienfaitrice, car elle me conduira plus tôt vers Dieu pour qui je vis, pour qui j'agis, pour qui je suis plus qu'à demi mort et vers qui depuis longtemps je soupire.

Ces paroles stupéfièrent le préfet. Il reprit :

Personne jusqu'à ce jour ne m'a tenu un pareil langage et avec tant de liberté. — C'est peut-être que tu n'as jamais eu affaire à un évêque, car il t'aurait tenu le même langage, s'il avait eu la même cause à défendre. Pour le reste, nous sommes accommodants, préfet, et plus humbles que personne d'autre, car la loi le prescrit ; et ce n'est pas seulement envers une si haute autorité, mais même à l'égard des premiers venus que nous nous gardons de hausser les sourcils. Mais quand c'est Dieu qui est mis en question et de qui il s'agit, nous comptons le reste pour rien ; nous ne regardons que lui. Le feu, le glaive, les bêtes féroces, les ongles qui déchirent les chairs font plutôt nos délices que notre effroi. Après cela, injurie, menace, fais tout ce que tu voudras, mets à profit ta puissance. Qu'on fasse également savoir à l'empereur que tu ne nous feras adhérer à l'impie ni par la violence, ni par la persuasion ¹.

Si arrangé que puisse être ce récit, il n'en traduit pas moins l'impression profonde laissée par Basile aux fonctionnaires impériaux. Valens lui-même, lorsqu'il prit contact avec le grand évêque, ressentit la même impression. On raconte qu'au jour de l'Épiphanie 372, étant venu à l'église pour y prendre part aux offices, il fut si frappé par la majesté des cérémonies et de celui qui les présidait qu'il ne put, sans défaillir, présenter son offrande à l'autel ². Les miracles vinrent, dit-on, confirmer l'autorité du saint : le fils unique de Valens mourut d'un mal mystérieux, après que son père eut refusé de le laisser baptiser dans la foi catholique ³ ; la plume, avec laquelle l'empereur se préparait à signer la sentence d'exil de Basile, se rompit par trois fois entre ses mains ⁴. Ce qu'il y a de sûr, c'est que Valens finit par accepter la situation : il laissa Basile à la tête

(1) SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, xx, 49-50.

(2) SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, xx, 52 ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, xvi.

(3) SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, xx, 54 ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, xvi ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, xvi ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, xvi.

(4) THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, xvi.

de son église, sans lui imposer ni formules ni rapports avec les évêques suspects. Bien plus, il lui fit donner de vastes terrains en faveur du grand hôpital qu'il avait fondé ¹, et, en 372, il le commissionna officiellement pour arranger les affaires religieuses du royaume d'Arménie et pour y ordonner des évêques ².

EN SYRIE La Syrie, où Valens arriva dès le printemps de 372 et où il séjourna ordinairement jusqu'à la fin de son règne, fut incomparablement plus éprouvée que la Cappadoce. L'évêque d'Antioche, Méléce, fut exilé pour la troisième fois ³; les deux prêtres Diodore et Flavien qui, déjà sous le règne de Constance, et étant encore laïques, avaient groupé les orthodoxes autour d'eux, reprirent avec une nouvelle activité la direction de l'église ⁴; ils furent secondés dans leur tâche par le solitaire Aphraate ⁵, par Jean le futur évêque d'Apamée, par Étienne qui devait gouverner l'église de Germanicie, par d'autres encore. Chassés des églises qui, après le départ de Méléce, avaient toutes été remises à Euzoïus et à son clergé, obligés de se réunir dans les campagnes voisines de la cité, — d'où le surnom de *Campenses* que leur donne saint Jérôme ⁶ — partout traqués par la police impériale, les catholiques d'Antioche passèrent de douloureuses années : Théodoret nous assure qu'il y eut de nombreux martyrs et que les noyades dans l'Oronte furent multipliées par ordre de l'empereur ⁷.

Les autres églises syriennes furent presque aussi durement éprouvées que celle de la métropole. Pélage de Laodicée fut envoyé en exil ⁸; Barsès d'Édesse, qui s'était longtemps illustré par la pratique des plus hautes vertus dans la solitude avant d'être élevé à l'épiscopat, fut relégué d'abord dans l'île d'Arad sur les côtes de la Phénicie, puis à Oxyrhynque et finalement à Phæno où il mourut ⁹; les prêtres Euloge et Protogène qui, après sa condamnation, avaient groupé autour d'eux la communauté catholique, furent également exilés et envoyés à Antinoüs dans la Thébaïde ¹⁰. Abraham, évêque de Batna, en Osroène, dut, pendant quelque

(1) THÉODORET, *Hist. eccl.*, IV, xvi.

(2) Nous ne saurions mettre en doute la tolérance dont Valens fit preuve à l'égard de saint Basile. Les motifs de cette tolérance sont assez difficiles à discerner; Valens a pu simplement se laisser guider par des raisons d'opportunité: Basile était pratiquement irremplaçable à Césarée. Mais il faut également tenir compte de son caractère superstitieux et de l'alarme qu'ont dû lui causer les prodiges attribués à l'évêque de Césarée. Cf. O. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. V, p. 80-81.

(3) SAINT BASILE, *Epist.*, lxxviii.

(4) THÉODORET, *Hist. eccl.*, IV, xxii.

(5) THÉODORET, *Hist. eccl.*, V, iv.

(6) SAINT JÉRÔME, *Epist.*, xv et xvi.

(7) THÉODORET, *Hist. eccl.*, IV, xxiii; SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, xvii; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, xviii.

(8) THÉODORET, *Hist. eccl.*, IV, xii.

(9) THÉODORET, *Hist. eccl.*, IV, xiii. Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 572-574.

(10) THÉODORET, *Hist. eccl.*, IV, xv.

temps, abandonner son église¹. Eusèbe de Samosate fut condamné à la relégation². Partout ce fut une profonde désolation : les lettres adressées par saint Basile aux églises de Bérée et de Chalcis nous apportent entre autres d'éloquents et douloureux témoignages des épreuves traversées alors par ces communautés³.

EN ÉGYPTÉ En Égypte, Valens attendit la mort d'Athanase (2 mai 373) pour persécuter les catholiques. Depuis son dernier retour d'exil, le grand évêque était en quelque sorte inexpugnable. Ses fidèles, son clergé, tous les évêques de l'Égypte, tous les solitaires de la Thébaïde et d'ailleurs, lui assuraient une protection contre laquelle il eût été téméraire de rien entreprendre. Sa mort donna le signal d'un retour agressif de l'hérésie. Sans doute, les catholiques s'étaient-ils empressés d'élire à sa place son frère Pierre qu'il avait d'ailleurs désigné pour lui succéder⁴. Mais le gouvernement ne ratifia pas ce choix : son candidat était ce Lucius qui, depuis plusieurs années déjà, avait été choisi par les Ariens. Le préfet Palladius employa la force pour le faire installer. La police, « soutenue par la plus vile canaille, envahit encore une fois l'église de Théonas. Les vierges sacrées furent insultées, assassinées, violées, promenées nues par la ville. Un jeune homme fardé, habillé en femme, s'était hissé sur l'autel où il exécutait des danses de caractère, tandis qu'un autre, assis tout nu dans la chaire où Athanase avait siégé, y débitait d'obscènes homélies. Ainsi profanée, la basilique vénérable accueillit l'élu de Valens. Lucius y fit son entrée, escorté du comte des largesses, Magnus, et du vieil Euzoïus. Celui-ci était venu tout exprès d'Antioche pour commettre ce dernier attentat contre l'église d'Alexandrie : il prenait ainsi sa revanche de la sentence par laquelle, cinquante ans auparavant, l'évêque Alexandre l'avait chassé avec Arius. Les jours suivants, on instrumenta contre le clergé. Une vingtaine de prêtres et de diacres, dont plusieurs octogénaires, furent incarcérés, puis embarqués pour la Syrie, où on les interna dans la ville païenne d'Héliopolis (Baalbeck). La population protestait, les moines surtout : les plus ardents, au nombre de vingt-trois, furent arrêtés et expédiés aux mines de Phaeno et de Proconnèse. Parmi ceux qui allèrent à Phaeno figurait un diacre romain, envoyé par le pape Damase pour saluer Pierre à l'occasion de son avènement »⁵.

(1) Saint BASILE, *Epist.*, cxxxii.

(2) THÉODORET, *Hist. eccl.*, IV, xii. Eusèbe fut remplacé d'abord par un homme doux et pacifique, Eunome, qui ne tarda pas à se retirer devant l'hostilité de ses fidèles, puis par un arien fanatique, Lucius, qui persécuta durement les catholiques de Samosate.

(3) Saint BASILE, *Epist.*, cxxxii.

(4) THÉODORET, *Hist. eccl.*, IV, xvii ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, xix ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, xx ; RUFIN, *Hist. eccl.*, XI, iii.

(5) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 389-390. Ces événements nous sont bien connus par la lettre encyclique que Pierre d'Alexandrie écrivit à l'épiscopat catholique afin de

La persécution s'étendit à l'Égypte entière. Muni d'un édit impérial, le comte Magnus se mit à parcourir la province afin d'extorquer des signatures aux évêques orthodoxes. Ceux qui résistèrent furent cruellement châtiés. Onze d'entre eux, Euloge, Adelphe, Alexandre, Ammonius, Harpocraton, Isaac, Isidore, Anubien, Pitime, Euphratien et Aaron subirent la peine de l'exil, à Diocésarée de Palestine ; cent vingt-six prêtres ou autres ecclésiastiques et anachorètes furent aussi relégués dans cette localité où il n'y avait que des Juifs¹. Partout, il y eut des exécutions. Quelques protestataires s'étant rendus à Antioche pour demander justice à Valens, s'entendirent signifier un ordre d'exil qui les envoya jusqu'à Néocésarée, dans la lointaine province du Pont². L'évêque d'Alexandrie, Pierre, avait commencé par se cacher aux environs de sa ville épiscopale, de façon à remplir tant bien que mal les devoirs de son ministère : il dut bientôt quitter l'Égypte et s'en alla jusqu'à Rome où il trouva auprès du pape Damase le même accueil fraternel que bien des années auparavant, en 339, le pape Jules avait fait à Athanase en des circonstances analogues³.

§ 4. — L'activité de saint Basile.

LES ÉVÉNEMENTS DE CAPPADOCE

Pendant que, à travers tout l'Orient, les catholiques traversaient de pénibles épreuves, par suite de l'intolérance de Valens, les soucis de la vie quotidienne ne leur étaient pas épargnés. Grâce aux lettres de saint Basile, qui tient alors dans l'Église orientale la place prépondérante que pendant tant d'années y avait occupée saint Athanase, nous sommes surtout renseignés sur les difficultés dont il eut à s'occuper en Cappadoce : toutes n'ont pas le même intérêt pour l'histoire générale ; du moins quelques-unes d'entre elles ont-elles exercé une répercussion profonde.

Telle fut, par exemple, la création, aux dépens de la Cappadoce, d'une province nouvelle de Cappadoce Seconde, qui comprenait la partie occidentale et méridionale de l'ancienne province, avec les cités de Tyane, Colonia (Archelaïs), Cybistra, Faustinopolis, et, au nord de l'Halys, les districts de Mokissos et de Doara. Il y avait là une mesure d'ordre purement civil, qui pouvait être abondamment légitimée par des considérations gouvernementales. Mais cette mesure avait des répercussions

dénoncer la violence dont il avait été l'objet. Cette lettre est conservée, en très grande partie, par THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, XIX. Cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, XX.

Dès son avènement, Pierre avait été reconnu officiellement par saint Basile, qui lui avait adressé une lettre (*Epist.*, CXXXIII), et par le pape saint Damase, qui lui avait également répondu par l'envoi d'un diacre.

(1) THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, XVIII-XIX.

(2) THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, XIX.

(3) THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, XIX ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, XXI-XXII ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.* VI, XIX.

ecclésiastiques importantes. Devenue métropole civile, Tyane voulut devenir aussi métropole ecclésiastique, et son évêque, Anthime, ne tarda pas en effet à s'arroger toutes les prérogatives d'un métropolitain, en prétendant consacrer les évêques de sa province et en affectant la plus entière indépendance à l'égard de Basile.

Celui-ci réclama vainement ; et, pour accroître son autorité, il se mit en devoir de créer, dans la partie de la Cappadoce qui continuait à dépendre de Césarée et même ailleurs, des évêchés nouveaux : à Nysse, petite localité sise à l'ouest de Césarée, il installa son frère Grégoire ; à Sasima, sur la route de Cilicie, il força son ami Grégoire à se laisser consacrer¹. Sasima n'était qu'une modeste station postale : quelques maisons autour d'un relais ; ni eau, ni verdure, rien que la poussière et le bruit perpétuel des charrettes ; en fait d'habitants, des vagabonds, des étrangers, des exécuteurs avec leurs victimes que l'on entendait gémir et remuer leurs chaînes².

Mais il importait grandement à Basile de marquer son autorité sur ce triste lieu : l'église de Césarée avait dans le Taurus des propriétés considérables, dont les produits en nature passaient par Sasima ; or Sasima faisait partie de la Cappadoce Seconde, si bien qu'Anthime pouvait intercepter les convois ; pour en assurer le transport, Basile devait avoir sur place un homme de confiance ; et c'est pour cela qu'il choisit Grégoire, son ami de toujours. « Tout le monde, écrit Tillemont, blâma ce choix »³ ; et avec raison, car nul n'était aussi peu fait pour être évêque de Sasima que le doux et pacifique Grégoire ; de fait, Grégoire ne parut même pas dans sa ville épiscopale ; il n'y célébra jamais le service divin ; il n'ordonna pour elle aucun clerc ; après s'être enfui dans la solitude où il demeura quelque temps, il rentra finalement à Nazianze, et il y aida son vieux père, qui depuis de longues années gouvernait cette église, à accomplir les fonctions de sa charge : rien ne put le décider à prendre possession de sa propre chaire ; ce fut pour Basile une lourde déception.

EUSTATHE ET SAINT BASILE

D'autres difficultés vinrent à l'évêque du côté d'Eustathe de Sébaste. Pendant longtemps, ces deux hommes avaient entretenu d'excellentes relations : c'était Eustathe qui, naguère, avait orienté Basile dans les voies de l'ascétisme et qui, un peu plus tard, s'était fait accompagner de lui pour diverses négociations relatives à la foi⁴. Lorsque Basile avait voulu fonder à Césarée son grand hospice, il s'était inspiré de l'œuvre analogue d'Eus-

(1) Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, IX-XI.

(2) Saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmen de vita sua*, 439-446.

(3) TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX, p. 178.

(4) Saint Basile avait suivi Eustathe à Constantinople en 360, à la suite du concile de Séleucie plus tard, il l'avait accompagné auprès de Silvain de Tarse pour régler les questions relatives au concile de Lampsaque ; il le retrouva encore au concile de Tyane.

tathe à Sébaste ; il avait même demandé à son ancien maître en ascétisme quelques-uns de ses moines pour l'aider dans la conduite de cet hospice. Mais il arriva que les moines d'Eustathe montrèrent un zèle indiscret et firent mine de surveiller Basile ; des paroles imprudentes furent échangées, à la suite desquelles les rapports se tendirent.

D'autre part, la question du Saint-Esprit, qui agitait alors les chrétiens cappadociennes, dut un jour être posée catégoriquement à l'évêque de Sébaste par celui de Césarée : au printemps de 372, saint Basile fit le voyage de Sébaste tout exprès pour demander à son vieux maître des explications sur sa doctrine. Eustathe, nous le savons, n'était pas disposé à reconnaître la divinité du Saint-Esprit ; il commença cependant par accueillir favorablement son visiteur et promit de signer une formule satisfaisante ; puis il se laissa retourner par ses amis, et il finit par écrire à Basile une lettre fort sèche où il l'avertissait qu'il renonçait à sa communion¹.

Le prétexte de la rupture était une lettre que Basile avait envoyée quelque vingt ans auparavant à Apollinaire, et dans laquelle d'ailleurs il n'était nullement question de dogme² : Eustathe feignit de s'en indigner et traita Basile d'hérétique ; en d'autres lettres, il l'accusa d'ambition et d'intrigues. Ce fut le début d'une controverse longue et pénible, qui prit beaucoup de temps, et qui divisa les esprits en des circonstances où ce n'eût pas été trop de l'union de toutes les bonnes volontés pour résoudre les difficultés autrement graves et autrement pressantes que posait la situation de l'église d'Antioche et de son évêque, Méléce.

LE SCHISME D'ANTIOCHE A vrai dire, Antioche et Méléce étaient surtout des symboles : une des plus grandes communautés de l'Orient, mieux encore la mère des églises orientales³, privée de son évêque par une décision de l'empereur qui l'avait jeté en exil ; un évêque qui, dans sa propre église, voyait s'opposer à lui non

(1) « L'affaire d'Eustathe... est un des points les plus importants de l'histoire de notre saint (Basile), mais qui est embarrassé de grandes difficultés » (TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX, p. 183). Nous ne pouvons pas ici entrer dans le détail de cette histoire qui est, en effet, des plus compliquées. Cf., outre TILLEMONT, *loc. cit.*, qui lui consacre de nombreuses pages, le livre de F. LOOFS, *Eustathius von Sebaste*. La lettre cxxv de saint Basile donne le texte de la formule de foi qu'Eustathe avait d'abord consenti à souscrire et que, contre toute attente, il finit par refuser de venir signer.

(2) Cf. saint BASILE, *Epist.*, cxxlv, 5. De fausses lettres de Basile à Apollinaire furent mises en circulation par Eustathe et ses amis. La plus compromettante pour l'orthodoxie de Basile est la lettre cxxix, publiée à Rome en 1796 par L. SEBASTIANI, *Epistola ad Apollinarem Laodicenum celeberrima de divina essentia, divi Basilii nomine... vulgata* ; elle est reproduite par F. LOOFS, *op. cit.*, p. 72. Mais elle n'est sans doute pas authentique. Le reste de la correspondance entre Basile et Apollinaire, tel que nous le possédons, deux lettres de Basile et deux réponses d'Apollinaire (*Epist.*, ccclxi-ccclxiv), est également apocryphe, quoique J. DÄESEKE (*Apollinarios von Laodicea*, p. 100-121) et N. BONWERSCH, dans *Theolog. Studien und Kritiken*, t. LXXXII, 1909, p. 623-628, aient essayé de la défendre.

(3) Saint BASILE, *Epist.*, lxvii. Saint Basile va jusqu'à écrire : « Qu'y aurait-il de plus considérable qu'Antioche pour les églises de l'univers ? » et encore : « Si elle pouvait revenir à la concorde, rien n'empêcherait, la tête se portant bien, qu'elle ne procurât aux autres la santé » (*Epist.*, lxvi, 27). L'univers dont se préoccupe Basile est évidemment l'Orient.

seulement un évêque arien, mais, chose plus grave, un catholique, Paulin, qui était en rapports de communion avec le grand Athanase : pouvait-on imaginer quelque chose de plus douloureux, de plus troublant ? Persécutés par Valens, divisés trop souvent entre eux par des controverses doctrinales et par des rivalités personnelles, les Orientaux étaient impuissants à mettre fin à cette situation ; nul d'ailleurs parmi eux n'avait l'autorité suffisante pour faire prévaloir une décision. Ils songèrent à s'adresser à l'Occident et à demander à Rome la solution de leurs difficultés. Naguère, Athanase, chassé d'Alexandrie, avait trouvé accueil auprès du pape Jules et celui-ci l'avait réhabilité en vertu de son autorité apostolique : ne devait-on pas imiter cet exemple et recourir une fois de plus à celui-là seul qui était chef de l'Église universelle ?

CORRESPONDANCE
DE BASILE ET D'ATHANASE.

Telle fut, dès le début de son épiscopat, la grande pensée de saint Basile : cette idée devait marquer jusqu'au bout l'orientation de ses efforts pour la paix et pour l'union. Ce fut à Athanase que l'évêque de Césarée s'adressa tout d'abord : nul n'était mieux désigné que lui pour servir de médiateur entre l'Orient et l'Occident ; il était dans les meilleurs termes avec le pape Damase¹, et l'on ne pouvait douter que bien des résultats seraient obtenus si l'on parvenait à l'intéresser aux affaires d'Antioche. Les lettres envoyées à Alexandrie précisait les désirs de Basile et de Méléce : il s'agissait d'obtenir de Rome l'envoi de « délégués, capables de supporter les fatigues du voyage, hommes de douceur et de caractère, aptes à ramener les dévoyés, sachant se servir de la parole à propos et avec mesure. Ces légats apporteraient en Orient toutes les décisions prises depuis le concile de Rimini, et qui avaient effacé ce que la violence avait alors accompli »². Basile ajoutait naturelle-

(1) Comme le fait remarquer L. DUCHESNE (*Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 399) les rapports de saint Athanase avec le pape Libère, après 358, ont dû être assez tendus ; l'accueil fait par Libère aux députés du concile de Lampsaque n'était pas pour plaire beaucoup à l'évêque d'Alexandrie. Au contraire, celui-ci avait d'excellentes relations avec Damase, auquel il demanda, en 371, de condamner Ursace, Valens et Auxence de Milan.

(2) SAINT BASILE, *Epist.*, LXIX, 1. Le détail des négociations entreprises par Basile et poursuivies par lui pendant plusieurs années avec une infatigable ardeur est extrêmement difficile à suivre. Notre principale source d'informations est naturellement la correspondance de Basile lui-même ; mais la chronologie de ces lettres est incertaine. Parmi les tentatives faites pour la préciser, il faut signaler, outre les travaux des Mauristes et de Tillemont qui restent fondamentaux, V. ERNST, *Basilius des Grossen Verkehr mit den Okzidentalern*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XVI, 1896, p. 626-664 ; F. LOOFS, *Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe* ; F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche* ; E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, II, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1904, p. 362-377 ; J. WITTIG, *Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I* ; E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 220-232. Nous ne pouvons ici que rappeler les lignes essentielles de ces négociations.

Nous connaissons au moins cinq lettres de Basile à Athanase, les lettres LXVI, LXVII, LXIX, LXXX, LXXXII ; il est possible que la lettre LXIX ait été envoyée avant la lettre LXVII. L'une et l'autre doivent dater de 371. Les lettres LXXX et LXXXII peuvent être un peu plus tardives. On a l'impression que Basile a hâte d'obtenir une réponse décisive qui, à ses yeux, n'arrive pas assez rapidement, et il multiplie les démarches pour aboutir.

ment que les Occidentaux devraient reconnaître Méléce comme l'évêque légitime d'Antioche et qu'ils seraient sages en condamnant explicitement Marcel d'Ancyre, ce qu'ils avaient, à tort, refusé ou négligé de faire jusqu'à ce jour ¹.

PREMIER VOYAGE DE DOROTHÉE Athanase accueillit favorablement les premières démarches de Basile à qui il envoya un de ses prêtres du nom de Pierre ². Encouragé de la sorte, l'évêque de Césarée, après s'être concerté avec Méléce, décida d'envoyer à Rome le diacre antiochien Dorothee, porteur d'un message pacifique à l'adresse de Damase :

Le prodige de votre charité nous a dans le passé toujours consolés. Rien que le bruit qui s'était répandu naguère que vous pensiez à nous (venir en aide) nous a réconfortés. Cet espoir ne s'est pas confirmé et voilà pourquoi nous ne nous tenons plus de vous écrire, de vous demander votre protection, en vous conjurant de nous porter secours, d'envoyer quelques-uns de vos unanimes pour rallier les dissidents, pour refaire l'amitié des églises de Dieu ou pour nous révéler les responsables des désordres présents, afin que vous sachiez désormais avec qui vous devez être en communion ³.

AMBASSADE DE SABINUS Cette lettre, semble-t-il, ne fut pas apportée jusqu'à Rome. Communiquée d'abord par le diacre Dorothee à saint Athanase, celui-ci jugea inutile de laisser l'envoyé de Méléce et de Basile poursuivre son voyage et présenter à Damase des conditions inacceptables pour lui ⁴. Toutefois, afin de montrer sa bonne volonté, il tint à établir des relations entre l'Occident et l'évêque de Césarée. Précisément venait d'arriver à Alexandrie un diacre de Milan, Sabinus, porteur de la lettre synodale d'un concile qui avait réuni à Rome quatre-vingt-douze évêques sous la présidence de Damase ⁵. Ce concile avait condamné Auxence de Milan et recommandé une fois de plus la fidélité

(1) De telles demandes étaient très naturelles de la part de saint Basile ; mais il était facile de prévoir qu'elles seraient mal accueillies à Rome, où Marcel avait été jadis réhabilité. Cf. saint BASILE, *Epist.*, LXIX, 2.

(2) Saint BASILE, *Epist.*, LXIX. Nous ne connaissons pas autrement le messenger d'Athanase. Celui de Basile, Dorothee, ne cessera pas, au cours de ces longues négociations, de voyager entre Césarée, Antioche, Alexandrie, Rome et ailleurs encore. C'est un diacre de Méléce, et il nous apparaît comme un homme admirable de dévouement.

(3) Saint BASILE, *Epist.*, LXX.

(4) F. CAVALLERA (*Le schisme d'Antioche*, p. 147 et suiv.) pense que Dorothee alla réellement à Rome. La plupart des historiens récents, au contraire, Ernst, Loofs, Schwartz, Duchesne, estiment qu'il fut arrêté à Alexandrie par saint Athanase qui ne trouva pas nécessaire de le laisser aller en Italie. Cette seconde hypothèse reste la plus vraisemblable.

(5) Le concile de Rome a dû se tenir en 368. Nous avons encore, dans la collection du diacre Théodose, le texte latin de la lettre synodale, d'après la copie apportée par Sabinus ; ce texte porte, en effet, la souscription : *Ego Sabinus, diaconus mediolanensis, legatus de authentico dedi*. Le synode romain avait également adressé la lettre synodale aux Lilyriens : la traduction de sa lettre aux Lilyriens est conservée par THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, XXII, et SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, XXIII. La date du concile romain est très discutée. E. CASPAR (*op. cit.*, t. I, p. 199 et 593) adopte celle de 368 ; F. CAVALLERA (*Le schisme d'Antioche*, p. 147-148) avait présenté des arguments en faveur de 372. Cf. G. BARDY, *Le concile d'Antioche* (379), dans *Revue bénédictine*, t. XLV, 1933, p. 197-201.

au symbole de Nicée. Athanase crut bon d'envoyer Sabinus à Césarée avec son document, et Basile accueillit en effet avec joie le député de Rome¹. Il ne le laissa pas repartir sans l'avoir chargé de plusieurs lettres adressées aux Occidentaux en général², à Valérien d'Aquilée³, aux évêques d'Italie et de Gaule⁴. Cette dernière lettre, écrite au nom de Méléce, d'Eusèbe de Samosate, de Basile, de Grégoire de Nazianze le père, d'Anthime de Tyane, de Pélage de Laodicée, d'Eustathe de Sébaste, de Théodote de Nicopolis et de quelques autres évêques orientaux, est particulièrement émouvante⁵. Elle trace un lamentable tableau de la situation des églises : l'hérésie est partout ; des pasteurs, les uns hypocrites, les autres ambitieux, font le plus grand mal au troupeau du Christ ; l'épiscopat acquis par faveur rend esclaves ceux qui l'ont obtenu, à la risée des païens et au grand scandale des faibles. Les fidèles fuient les maisons de prière comme des écoles d'impiété et se réfugient dans la solitude pour adresser à Dieu leurs supplications. Seul l'Occident peut porter remède à une situation aussi désespérée. Il n'est pas question ici de théologie ou de formules : tout ce que l'on demande, c'est le rapide envoi de légats capables de se rendre compte de la situation et de procurer la paix.

Sabinus repartit vers la fin de 372 ou au printemps de 373⁶. A ce même moment, Athanase mourut et fut remplacé sur le siège d'Alexandrie par son frère Pierre. Nous avons déjà rappelé les tristes événements dont l'Égypte entière fut alors le théâtre. Lorsque Pierre put enfin s'embarquer pour Rome, il avait bien d'autres soucis que ceux de l'église d'Antioche à exposer au pape. Il n'avait d'ailleurs pas l'expérience d'Athanase ni sa sagesse : à ses yeux, seul Paulin devait être regardé comme le véritable évêque d'Antioche ; Méléce n'était qu'un hérétique et un usurpateur. Son arrivée à Rome, bien loin d'être utile à la cause de la paix, éloigna encore les perspectives d'une réconciliation.

(1) La synodale romaine *Constitutum* n'était pas faite pour être agréable à Basile, car on y lisait que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont d'une seule divinité, d'une seule vertu, d'une seule figure, d'une seule substance. Le mot latin *substantia* équivaut au grec *ὕπόστασις*. Rome emploie encore le vocabulaire de Nicée, tandis que pour saint Basile et ses amis, le terme *ὕπόστασις* a le sens de personne.

(2) Saint BASILE, *Epist.*, xc. Il est remarquable que saint Basile ne s'adresse pas à Damasc seul, mais à tout l'épiscopat d'Occident.

(3) Saint BASILE, *Epist.*, xci.

(4) Saint BASILE, *Epist.*, xcii.

(5) La lettre xcii porte les noms de trente-deux évêques. Il est vraisemblable qu'elle a été composée par Méléce et que les signatures ont été recueillies une à une. Saint Basile aurait voulu que Méléce envoyât quelqu'un en Occident (*Epist.*, lxxxix) ; Méléce n'envoya personne, si bien que la lettre collective fut jointe aux lettres personnelles de Basile.

(6) E. SCHWARTZ (*Zur Geschichte des Athanasius*, II, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1904, p. 366) admet la date de 373. Suivant ce même auteur, le concile romain se serait tenu en 372. Le départ de Sabinus est fixé en 372 par DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 402 ; BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 99 ; E. CASPAR, *op. cit.*, p. 223.

ÉVAGRIUS A ANTIOCHE L'Occident d'ailleurs ne montrait aucune tendance à se rapprocher de Basile et de Méléce. On le vit bien lorsque, au cours de l'été de 374, arriva à Césarée un prêtre d'Antioche, ce même Évagrius qui, en 362, avait quitté son pays pour suivre Eusèbe de Verceil en Italie et qui y rentrait maintenant après onze ans d'absence. Évagrius rapportait de Rome une lettre assez dure : on y indiquait une formule que Basile et les siens devaient signer sans changer un mot, et on y exprimait le désir de voir venir en Occident une ambassade composée d'hommes considérables et munie des pouvoirs de l'épiscopat oriental ¹.

L'évêque de Césarée ne pouvait évidemment pas satisfaire à cette double exigence. Il le dit à Évagrius en lui expliquant clairement la situation. Évagrius avait-il son siège fait ou comprit-il mal les raisons de Basile ? Toujours est-il que dès son arrivée à Antioche, il accepta la communion de Paulin et rejeta celle de Méléce, apportant de la sorte un appui précieux à la cause de la petite église eustathienne ².

DIFFICULTÉS DE BASILE D'autres que saint Basile se seraient découragés. Jamais peut-être autant qu'en cette année 374, le but à atteindre n'avait paru si éloigné. Non seulement les Occidentaux se dérobaient ; mais, en Orient, l'autorité de l'intrépide évêque était plus discutée que jamais et la persécution gagnait la Cappadoce jusqu'alors épargnée. L'évêque de Samosate, Eusèbe, l'ami et le conseiller de Basile, fut déposé et exilé en Thrace ³ ; l'évêque de Parnassos, Hypsis, fut à son tour expulsé et remplacé par l'arien Ecdicius ; l'évêque de Nysse, Grégoire, le propre frère de Basile, accusé par un particulier, fut arrêté et appelé à comparaître devant le vicaire du Pont, Démosthène ; il parvint à s'échapper, mais un concile assemblé à Nysse même le déposa et lui donna un successeur. L'évêque de Doara fut lui aussi déposé et remplacé. A Nicopolis, l'évêque Théodote était mort : les Ariens repoussèrent le candidat de Basile, Euphronius de Colonia, et y installèrent un prêtre nommé Fronton que patronnait Eustathe de Sébaste. De tous les côtés à la fois, saint Basile se sentait abandonné ⁴.

SECOND VOYAGE DE DOROTHÉE Mais il avait une âme de chef. Sa sensibilité frémissante sentait durement les coups ; sa volonté demeurerait la plus forte. En 375, la tempête

(1) Saint BASILE, *Epist.*, cxxxviii, 2. Nous n'avons plus la lettre apportée par Évagrius. Nous n'en connaissons le sens que par saint Basile ; cf. *Epist.*, cxi et clvi. La date du retour d'Évagrius est également incertaine. On peut hésiter entre 373 et 374.

(2) Saint BASILE, *Epist.*, clvi.

(3) THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, xiv-xv.

(4) Sur ces événements, cf. saint BASILE, *Epist.*, ccxxv, ccxxxvii-ccxi, ccxlii, ccli, et le long récit donné par TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX, p. 247 et suiv.

s'étant un peu apaisée, il écrivit de nouveau aux évêques d'Italie et de Gaule une lettre touchante, où il rappelle une fois de plus tout ce que souffre l'Orient de la tyrannie arienne ; il déclare qu'il aurait été souhaitable que beaucoup d'évêques orientaux pussent se transporter en Occident et raconter leurs épreuves ; pareil voyage n'étant pas possible, le porteur de la missive saura expliquer de vive voix la situation ¹. Cette lettre fut confiée à ce même Dorothee qui, naguère, avait déjà été chargé d'une mission auprès des Occidentaux ². Avec lui, partit pour l'Italie un prêtre, Sanctissime, dont nous ne connaissons pas l'origine, mais qui, avec un zèle admirable, venait de parcourir l'Arménie Mineure et la Syrie pour plaider la cause de la paix et recueillir des signatures ³.

En lui-même, Basile nourrissait peu d'espoirs sur le succès de ses envoyés. Une lettre écrite, vers ce temps-là, à Eusèbe de Samosate s'exprime en termes sévères sur le pape Damase :

En vérité, j'userais volontiers de cette parole de Diomède : Cessez de le prier, c'est un homme superbe. Certainement, plus on flatte ces esprits altiers, plus ils deviennent insolents. Si Dieu nous est propice, quel autre soutien nous est nécessaire ? Si sa colère demeure, quel secours pouvons-nous attendre du faste et de la fierté des Occidentaux ? Ils ne connaissent pas la vérité et ne veulent pas s'abaisser jusqu'à l'apprendre ⁴.

RECONNAISSANCE DE PAULIN
PAR LE PAPE DAMASE

Cette lettre trahit un profond découragement, et nous comprenons sans peine l'état d'esprit de son auteur. Au moment même où l'évêque de Césarée suppliait les Occidentaux de venir en aide à l'Orient, il apprenait que le pape Damase, abandonnant la réserve qu'il avait gardée jusqu'alors, venait de reconnaître officiellement Paulin comme évêque d'Antioche et d'entrer en rapports de communion avec lui : une pareille nouvelle était d'autant moins propre à lui donner confiance que l'attitude du pape avait été, en partie du moins, provoquée par les manœuvres d'un prêtre de Méléce, Vital, qui, après avoir abandonné son évêque pour adopter les idées apollinaristes, était venu à Rome et avait réussi à y capter la confiance de Damase. Vital n'avait rien de particulièrement sympathique, et les idées qu'il professait sur l'Incarnation

(1) Saint BASILE, *Epist.*, ccxliii. Cette lettre est certainement antérieure à la mort de Valentinien, arrivée le 19 novembre 375. On peut hésiter pour sa date entre 374 et 375. E. SCHWARTZ (*loc. cit.*, p. 368) opine pour 374 ; DUCHESNE (*op. cit.*, p. 407) préfère 375, et semble-t-il, avec raison.

(2) Dorothee, le porteur de la lettre ccxliii, est un prêtre. Il est très vraisemblable que sa promotion au sacerdoce est encore récente et que nous avons bien affaire à l'ancien diacre de Méléce qui a été signalé précédemment.

(3) Le nom de Sanctissime paraît désigner une origine occidentale. Cependant, Sanctissime n'a pas été envoyé par les évêques d'Occident, et d'ailleurs ceux-ci n'auraient eu aucune autorité pour le charger de recueillir des signatures en Orient. E. SCHWARTZ suppose, non sans vraisemblance, qu'il s'agit d'un émissaire d'Eusèbe de Samosate qui l'aurait connu au cours de son exil dans les pays danubiens. Sur la mission de Sanctissime en Orient, cf. saint BASILE, *Epist.*, cxx, cxxi, cxxxii, ccliii, cclvi.

(4) Saint BASILE, *Epist.*, ccxxxix.

auraient dû le rendre suspect à Rome¹ ; mais il les avait enveloppées de telles explications, il avait si bien présenté sa doctrine qu'il avait endormi tous les soupçons : lorsqu'il était rentré à Antioche, il y apportait des lettres de Damase à Paulin ; et naturellement celui-ci s'était empressé de les faire valoir².

Il est possible que Dorothee et Sanctissime aient éclairé sur le point précis de l'hétérodoxie de Vital la conscience du pape. Nous savons en tout cas que Damase se hâta de récrire à Paulin, une première fois par le prêtre Petronius³, puis une seconde fois, nous ne savons par quel intermédiaire : cette dernière lettre, que nous avons conservée, précise les conditions auxquelles Vital pourrait être admis à la communion :

Si mon fils Vital et ceux qui sont avec lui veulent s'unir à toi, ils doivent souscrire à l'exposition de la foi, confirmée par la pieuse volonté des Pères à Nicée. Puis, comme personne ne peut porter remède aux maux futurs, il faut arracher complètement cette hérésie qui a depuis pullulé en Orient, à ce qu'on dit, c'est-à-dire reconnaître que le Fils de Dieu, Sagesse et Verbe, a pris corps, âme, sentiment, c'est-à-dire Adam tout entier et, pour parler plus expressément, tout notre vieil homme, à l'exception du péché... Si quelqu'un affirme que c'est le Verbe qui a pris la place du sens humain dans le Seigneur incarné, l'Eglise catholique l'anathématise. Elle anathématise aussi ceux qui reconnaissent deux Fils dans la personne du Sauveur, à savoir l'un avant l'Incarnation et l'autre après avoir été fait chair de la Vierge, et qui ne reconnaissent pas que c'est le même Fils de Dieu avant et après⁴.

RÉPONSE DE DAMASE À SAINT BASILE

A part cela, la mission de Dorothee et de Sanctissime à Rome n'eut pas et ne pouvait avoir aucun succès. Toutefois, Dorothee rapporta à Basile une lettre qui, sans être entièrement bienveillante, pouvait

(1) Nous connaissons très mal les raisons pour lesquelles Vital avait été amené à quitter la communion de Méléce ; cf. *Chronicon Paschale*, a. 362 ; Sozomène, *Hist. eccl.*, VI, xxv. Pendant plusieurs années, Apollinaire et ses partisans surent dissimuler leur hérésie sous des formules ambiguës ; saint Grégoire de Nazianze explique, dans sa lettre au Clédonius, comment plusieurs se sont ainsi laissés prendre à de fausses déclarations d'orthodoxie, lui entre autres et Damase. On a reconnu la profession de foi signée à Rome par Vital dans le fragment intitulé *Οὐταλίου ἐπισκόπου ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου*, cité par CYRILLE D'ALEXANDRIE, *De recta fide ad reginas*. Cf. VOISIN, *L'apollinarisme*, p. 229-233 ; H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea*, p. 273.

(2) La lettre envoyée à Paulin par l'intermédiaire de Vital est perdue, mais elle est mentionnée par une lettre postérieure *Per filium meum Vitalem*.

(3) Lettre perdue ; elle est également rappelée dans la lettre *Per filium meum*.

(4) DAMASE, *Epist.*, III. Sur la tradition manuscrite de cette lettre, cf. MAASSEN, *Geschichte der Quellen des kanonischen Rechts*, t. I, p. 232. A la suite de la lettre de Damase, certaines collections canoniques donnent un document adressé aussi à Paulin d'Antioche : *Post concilium Nicaenum* ; d'autres collections présentent le même document à la suite du concile de Nicée ; THEODORET, *Hist. eccl.*, V, xi, le reproduit séparément, traduit en grec. Ce texte comprend deux séries d'anathèmes : la première condamne nommément Sabellius, Arius, Eunome, les Macédoniens et Photin. Sans nommer ni Eustathe, ni Apollinaire, ni Marcel, elle proscribit leurs principales erreurs et se termine par une condamnation de ceux qui émigrent d'une église à l'autre, ce qui semble viser le cas de Méléce. La seconde partie du document : *Si quis non dixerit* s'occupe presque exclusivement du Saint-Esprit. On doit être en présence de deux pièces d'origine et de date différentes, qui auront été réunies plus tard, sans tenir compte de la chronologie. Les canons 10-24 pourraient remonter au temps où saint Athanase écrivait sa lettre à Épictète (vers 371), car les erreurs sur l'incarnation qui y sont visées sont apparentées de plus près à celles que réfute cette lettre qu'à l'apollinarisme proprement dit. Le texte critique du document a été publié par C. H. TURNER, *Ecclesiae occidentalis monumenta turis antiquissimi*, t. I, fasc. 2, Cambridge, 1913, p. 279 et suiv.

permettre d'entrevoir des négociations ultérieures. Damase y réprouvait les erreurs de Marcel et d'Apollinaire, sans les nommer d'ailleurs ; il y exposait la foi que l'on devait garder, mais il évitait de parler d'une seule substance de Dieu, puisque les Orientaux traduisaient substance par hypostase, et employait l'expression grecque *una usia*, ce qui était une appréciable concession. Puis, il ajoutait :

Voilà, frères très chers, notre foi : quiconque la suit est des nôtres. Un corps de diverses couleurs enlaidit les membres. Nous donnons notre communion à ceux qui approuvent en tout notre sentiment. Évitions de teindre la foi pure de diverses couleurs. De plus, nous vous exhortons à prendre garde que l'ordre canonique ne soit pas négligé dans les ordinations des évêques et des clercs et que l'on n'accorde pas facilement la communion à ceux qui prévariquent contre lui. Ce serait exciter à pécher en tout le reste ¹.

TROISIÈME VOYAGE DE DOROTHÉE Malgré ses réserves, la lettre romaine donnait à saint Basile un commencement de satisfaction. L'évêque de Césarée se hâta de la faire connaître à Bithos de Carrhes ², à Pélage de Laodicée ³, aux prêtres d'Antioche ⁴. Puis il adressa aux Occidentaux une nouvelle lettre qu'il fit une fois de plus porter à Rome par Dorothee et un autre prêtre, peut-être Sanctissime (printemps 377) : il y exprimait sa reconnaissance et celle de ses frères, de la compassion qu'on avait témoignée pour les malheurs des églises d'Orient, et il demandait une fois de plus aux Occidentaux de venir visiter ces églises, tout au moins de les consoler par des lettres capables de rassurer les affligés et de soutenir les chancelants. Il ajoutait que, les Ariens n'étant plus à redouter, ce n'était plus eux qu'il fallait désormais condamner. Au contraire, il y avait en Orient des loups transformés en bergers qui ruinaient les églises : ceux-là devaient être dénoncés par leurs noms. Basile poursuivait en demandant à ses correspondants de condamner aussi Eustathe de Sébaste qui rejetait le consubstantiel et s'était mis à la tête de ceux qui blasphèment le Saint-Esprit, Apollinaire de Laodicée qui publiait des nouveautés sur l'Incarnation ; et même Paulin : « Paulin — si son élection a quelque chose de répréhensible, vous le direz vous-mêmes — Paulin nous chagrine par sa propension aux dogmes de Marcel et parce qu'il reçoit indistinctement à sa communion ». Enfin la lettre s'achevait par cette constatation qu'il aurait fallu un concile de l'Orient et de l'Occident pour traiter convenablement

(1) DAMASE, *Epist.*, *Ea gratia*. Les derniers mots du passage que nous citons doivent s'appliquer à Méléce, et ils sont loin d'être bienveillants. Rome ne perd pas le souvenir des conditions où Méléce a été élevé sur le siège d'Antioche. Cf. G. BARDY, *Le concile d'Antioche (379)*, dans *Revue bénédictine*, t. XLV, 1933, p. 203.

(2) SAINT BASILE, *Epist.*, cclv.

(3) SAINT BASILE, *Epist.*, cclvi.

(4) SAINT BASILE, *Epist.*, ccliii.

toutes choses, mais que, les circonstances ne le permettant pas, on comptait du moins sur une réponse favorable des Occidentaux¹.

La lettre de saint Basile fut reçue à Rome par un concile qui s'y tint vers la fin de 377. Pierre d'Alexandrie, qui y prenait part, se fit remarquer par son impatience, allant jusqu'à traiter d'ariens Méléce d'Antioche et Eusèbe de Samosate, si bien que le prêtre Dorothee se vit obligé de les défendre avec quelque vivacité. Lorsque Pierre, irrité, s'en plaignit à Basile, celui-ci crut devoir lui faire remarquer que Méléce et Eusèbe, tous deux confesseurs de la foi et exilés par les Ariens, méritaient bien quelque respect de la part de tous leurs collègues².

RÉPONSE DE ROME Il est à peine besoin de dire que les demandes adressées à Rome par les Orientaux n'avaient aucune chance d'y être agréées. Elles ne le furent pas en effet. Le concile de Rome répondit à saint Basile par une lettre dont nous possédons encore un fragment : *Non nobis*. « Ce fragment renouvelle l'affirmation de la divinité du Saint-Esprit, en conformité, est-il dit, avec la foi du concile de Nicée que l'on doit conserver inviolablement. Aucun nom n'est prononcé. Si Rome ne peut donner aux Orientaux le *refrigerium* qu'ils attendent, du moins sera-ce une consolation, écrit le concile, si vous connaissez l'intégrité de notre foi, si vous mettez votre gloire à n'avoir d'autre sentiment que le nôtre et si vous rendez justice à la sollicitude que nous éprouvons pour vous »³.

DIFFICULTÉS D'UN ACCORD La situation était inextricable. Comme le note justement Mgr Duchesne, « sur les bonnes volontés contemporaines pesaient les conséquences de la longue guerre dans laquelle Eusèbe de Nicomédie avait engagé les Orientaux contre Alexandrie d'abord, puis contre l'Église romaine »⁴. Entre l'Orient et l'Occident, l'entente n'avait jamais été facile ; elle était plus compliquée

(1) Saint BASILE, *Epist.*, cclxiii. Cette lettre est écrite au nom des Orientaux, mais c'est Basile qui en est l'auteur. Une fois de plus, elle s'adresse collectivement aux Occidentaux. Cf. E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1904, p. 373-374.

(2) Saint BASILE, *Epist.*, cclxvi.

(3) P. BATTEFOL, *Le siège apostolique*, p. 105-106. Il est vraisemblable que les anathématismes rattachés à la lettre *Per filium meum* appartiennent à ce concile ; dans la traduction grecque, ils sont adressés à Paulin, sans doute l'évêque d'Antioche. Méléce est directement visé dans la phrase : « *Eos quoque qui de ecclesiis ad ecclesias migraverunt, tamdiu a communione nostra habemus alienos, quamdiu ad eas redierint civitates in quibus primum sunt constituti. Quod si alius alio transigente in locum viventis ordinatus est, tamdiu vacet sacerdotii dignitate qui suam deseruit civitatem, quamdiu successor eius quiescat in domino* ». C'est demander en propres termes que Méléce retourne à Sébaste et y attende la mort d'Eustathe pour y exercer l'épiscopat. Cf. E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1904, p. 373-375. On comprend que saint Basile et ses amis ne pouvaient pas accepter cette condition.

Un autre document romain, dont nous avons un fragment qui commence par les mots *Illud sane*, est difficile à dater avec précision. Il peut être contemporain du concile de 377, et même émaner de lui, mais il se contente de réfuter d'une manière un peu ironique les erreurs apollinaristes, comme si Basile lui-même était tombé dans ces erreurs. Ce document n'était pas décisif.

(4) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 413.

que jamais. Les deux moitiés de l'Église ne parlaient pas la même langue ; elles n'employaient pas les mêmes expressions ; elles n'avaient pas les mêmes soucis ; et rien ne marque mieux l'importance de ce fait que les lettres adressées au pape Damase par saint Jérôme au début de son séjour à Antioche ; l'Occidental s'indigne :

Maintenant, ô douleur, après la foi de Nicée, après le décret d'Alexandrie, auquel s'unit l'Occident, le nom de trois hypostases est exigé de moi Romain, par la progéniture arienne des campagnards... Décidez, je vous supplie, si cela vous plaît, et je ne craindrai plus de parler de trois hypostases. Si vous l'ordonnez, qu'on fabrique une nouvelle foi après celle de Nicée. Orthodoxes, professons notre foi dans les mêmes termes que les Ariens. Toute l'école des lettres profanes ne connaît comme hypostase que l'ousie. Et qui, je vous prie, parlera ouvertement d'une bouche sacrilège, de trois substances ? Il n'y a qu'une seule matière divine qui existe véritablement¹.

Saint Jérôme va trop loin, et l'Église romaine se montre plus sage que lui en évitant désormais l'emploi des termes litigieux ; mais son insistance est caractéristique : si des hommes instruits éprouvent une telle défiance devant le vocabulaire oriental, que doit penser et dire la multitude des fidèles d'Occident ?

D'autre part, les questions de personnes continuaient à opposer l'Orient et l'Occident. Marcel d'Ancyre qui, pendant si longtemps, avait été la bête noire des Orientaux, sans que Rome pût se décider à rompre officiellement avec lui, avait fini par mourir vers 375, mais il avait réussi, avant sa mort, à obtenir pour lui et pour la communauté qu'il groupait encore autour de lui des lettres de communion de saint Athanase, et ses fidèles avaient ensuite fait valoir ces lettres auprès d'évêques égyptiens, exilés à Diocésarée en Palestine, qui les avaient acceptées sans difficulté². De ce côté, le problème restait donc entier : quelles que fussent les condamnations portées contre le sabellianisme attribué à Marcel, Marcel lui-même n'avait pas été excommunié par Rome. Par contre, Méléce d'An-

(1) Saint Jérôme, *Epist.*, xv. La réponse de saint Damase se faisant attendre, Jérôme renouvèle ses questions dans la Lettre xvi. Nous ne savons pas si cette seconde tentative eut plus de succès que la première. Il est probable que l'Église romaine préféra garder le silence. On voit par cet exemple la terrible équivoque qu'engendre la synonymie, encore acceptée par beaucoup d'Occidentaux, des mots *ousie* et *hypostase*.

(2) Nous connaissons mal les dernières années de Marcel d'Ancyre. Officiellement, son siège était occupé par Athanase, et celui-ci, en 363, avait fait adhésion au concile de Nicée. Marcel, qui avait pu rentrer à Ancyre, sous le règne de Julien, devait y vivre assez obscurément. La date de l'envoi du diacre Eugène à Alexandrie est controversée. Duchesne (*Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 415-416) penche pour 362 et le temps du concile d'Alexandrie. Je croirais volontiers que cette démarche est plus tardive et doit se placer après 370. Depuis le concile de Sardique, saint Athanase était en froid avec Marcel ; celui-ci ne dut recourir à l'évêque d'Alexandrie qu'à la dernière extrémité. La profession de foi apportée par Eugène est assez anodine, ou plus exactement, elle atténue les anciennes doctrines de Marcel, mais elle ne va pas jusqu'à proclamer les trois hypostases.

La mort de Marcel ne dut pas arriver très longtemps après celle d'Athanase. On sait que Marcel était déjà évêque en 314, au moment du concile d'Ancyre. La profession de foi présentée au nom de ses fidèles aux confesseurs égyptiens est conservée par saint ÉPIPHANE, *Haeres.*, lxxii, 11. Saint BASILE (*Epist.*, cclxi) ne put s'empêcher de trouver que les exilés avaient accordé trop facilement satisfaction aux désirs des gens d'Ancyre et Pierre d'Alexandrie partagea, semble-t-il, cette opinion.

tioche, qui, après son élection, avait donné tant de gages d'attachement à la foi de Nicée, qui avait été envoyé en exil à cause de sa fidélité, et à qui faisaient confiance presque tous les orthodoxes d'Orient, sous la conduite de Basile, restait suspect à Rome qui continuait à lui préférer Paulin, irrégulièrement élu et consacré sous les auspices de Lucifer de Cagliari, et privé à Antioche même de toute influence. Les Ariens, de plus en plus divisés en sectes rivales, ne se maintenaient plus que par la protection de l'empereur Valens, dont la politique religieuse était loin d'avoir obtenu le même succès que celle de Constance. Il aurait suffi, pour assurer la paix, d'une étroite union entre les deux moitiés de l'Église, séparées l'une de l'autre par des malentendus plutôt que par des raisons profondes. Mais cette union elle-même échappait à tous les efforts.

L'INVASION GOTHIQUE Sur ces entrefaites, la situation politique de l'Empire d'Orient subit de profondes modifications et les événements religieux en ressentirent le contre-coup. Les Goths, établis au delà du Danube, avaient été attaqués par des Huns venus des régions de l'Oural. Refoulés par ces hordes sauvages, ils avaient demandé asile sur le territoire de l'Empire, et on leur avait permis de s'établir en Thrace, moyennant certaines conditions parmi lesquelles figurait la promesse de leur fournir des subsistances. L'administration de Valens organisa ce service avec si peu de conscience et d'humanité que les immigrés se révoltèrent (376). La rébellion ne tarda pas à se transformer en une véritable guerre et les événements prirent une si fâcheuse tournure pour la chose romaine que l'empereur Valens se vit obligé d'intervenir de sa personne. Avant de quitter Antioche, il voulut donner aux catholiques, qu'il avait si durement persécutés, une marque de bienveillance et il révoqua toutes les sentences d'exil qu'il avait prononcées contre des ecclésiastiques : Méléce reparut à Antioche ; Pierre revint à Alexandrie ¹.

Arrivé à Constantinople le 30 mai 378, l'empereur n'y resta que quelques jours, au bout desquels il se dirigea vers la Thrace, pour prendre le commandement de l'armée. La bataille décisive fut livrée près d'Andrinople, le 9 août. Les Romains y subirent un épouvantable désastre dans lequel Valens disparut : le bruit se répandit qu'il avait été blessé au cours du combat et qu'on l'avait transporté dans une chaumière à laquelle les Goths mirent le feu, de sorte qu'il périt dans l'incendie et qu'on ne put retrouver même son cadavre.

(1) La *Chronique* de saint Jérôme et l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin sont d'accord pour placer la mesure de clémence prise par Valens à l'égard des exilés avant son départ d'Antioche. Sozomène (*Hist. eccl.*, VI, x1) raconte qu'un moine de Constantinople, Isaac, demanda en vain à Valens de rendre les églises aux orthodoxes : ce récit est assez suspect. D'ailleurs, il est possible que le rappel des bannis n'ait pas été accompagné des mesures de réparation qui semblaient s'imposer à leur égard. Pierre d'Alexandrie fut un des premiers à profiter de l'indulgence de l'empereur : il entra dans sa ville épiscopale avant même la mort de Valens.

AVÈNEMENT DE THÉODOSE Son neveu Gratien, qui, depuis la mort de Valentinien (375), gouvernait l'Occident de concert avec son jeune frère Valentinien II, hérita du pouvoir en Orient et pendant quelques mois il régna seul. Mais, dès le mois de janvier 379, il sentit le besoin de se décharger de l'Orient sur un homme plus vigoureux et plus accoutumé que lui au maniement des affaires : il choisit pour cela un de ses généraux, Théodose, qui fut proclamé Auguste à Sirmium. Gratien était orthodoxe : un de ses premiers actes avait été de ratifier les mesures prises par Valens pour le rappel des évêques exilés¹. Théodose lui aussi était orthodoxe : au début de son règne, étant tombé gravement malade à Thessalonique, il avait demandé le baptême, mais avant de le recevoir, il avait tenu à s'assurer que l'évêque de Thessalonique professait bien la foi de Nicée². Les beaux jours de l'arianisme étaient définitivement achevés.

MORT DE SAINT BASILE Basile de Césarée, qui avait tant combattu pour la paix et l'unité de l'Église, n'assista pas au triomphe qu'il avait préparé. Il mourut le 1^{er} janvier 379, avant d'avoir achevé sa cinquantième année, épuisé par les austérités de l'ascétisme et par les luttes incessantes de l'épiscopat. Lui vivant, aucune des entreprises qu'il avait commencées n'avait pu être menée à bien : son histoire est celle de contradictions et d'échecs constamment répétés. Desservi par une santé délicate, dépourvu de collaborateurs capables de le comprendre et de réaliser ses projets, le grand évêque de Césarée n'avait rencontré que des malveillances et des oppositions. Les uns l'avaient trouvé trop calme, les autres trop belliqueux. En d'autres circonstances, il aurait vu la victoire lui sourire. Il dut se contenter de travailler sans espoir. La paix, dont il avait été le bon ouvrier, ne fut rétablie qu'au lendemain de sa disparition.

(1) THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, II ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, V II ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.* VII, I.
 (2) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, VI.

CHAPITRE VII

LA VICTOIRE DE L'ORTHODOXIE¹

Depuis la mort de Jovien, la politique impériale avait exercé sur les destinées de l'arianisme une influence prépondérante. En Occident, la neutralité de Valentinien, puis, après sa mort, celle de son fils Gratien, avait permis à l'orthodoxie de s'affirmer, sans la laisser d'ailleurs compléter ses succès, puisque les Ariens avaient pu rester les maîtres de

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Sur l'élection d'Ambroise de Milan et son action en Haute-Italie et en Illyricum avant 381, nous sommes renseignés par la *Vita Ambrosii* de PAULIN (P. L., XIV, 27-46) et par quelques textes d'Ambroise lui-même : en particulier son *De fide* (P. L., XVI, 527-698), son *De spiritu sancto* (P. L., XVI, 703-816), sa lettre à Gratien, *Epist.*, 1 (P. L., XVI, 875-879), etc. Le concile de Sirmium de 378 n'est connu que par les textes insérés dans l'*Histoire ecclésiastique* de THÉODORE, IV, VIII-VIII.

Sur les événements de Constantinople et le grand concile de 381, le seul récit contemporain est celui de Grégoire de Nazianze dans le *Carmen de vita sua* ; mais ce récit, influencé par toutes les avanies faites au grand évêque, est souvent une douloureuse satire, et il a besoin d'être corrigé ou interprété.

Les autres écrits de Grégoire de Nazianze, surtout les sermons prononcés à Constantinople, contiennent des renseignements précieux ; il faut signaler spécialement les cinq discours théologiques et l'éloge d'Héron, c'est-à-dire de Maxime le philosophe. Sur ce dernier discours, cf. saint Jérôme, *De viris illustr.*, cxvii.

De Grégoire de Nysse, nous n'avons guère à retenir que le Discours funèbre sur Méléce d'Antioche (P. G., XLVI, 851-864), qui est un beau morceau de rhétorique, mais l'historien ne saurait y trouver beaucoup de renseignements.

Le concile de Constantinople a laissé quatre canons disciplinaires et une lettre de remerciements à l'empereur Théodose (MANSI, t. III, col. 557-560).

Du concile d'Aquilée, nous avons un compte rendu officiel authentique, mais partiel (*Gesta concilii Aquileiensis*, P. L., XVI, 916-939) et quatre synodales publiées avec la correspondance d'Ambroise, qui les a sans doute rédigées (*Epist.*, ix-xii, P. L., XVI, 939-949). Les lettres xiii-xiv d'Ambroise sont écrites au nom des évêques du concile, un peu après la clôture (*ibid.*, 950-955). Quelques compléments sont fournis par la *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*, qui est un pamphlet arien, de peu postérieur au concile (édit. KAUFFMANN, 1899).

Il faut ajouter une lettre du pape Damase à Acholius de Thessalonique en 380 (JAFFÉ-WATTENBACH, 237) et quelques lettres de saint Jérôme qui font connaître, très imparfaitement d'ailleurs, le concile de Rome de 382.

Il est à peine besoin de citer une fois de plus les Histoires de RUFIN, SOCRATE, SOZOMÈNE et THÉODORE, sinon pour remarquer que leur valeur est loin de s'accroître à mesure qu'elles racontent des événements plus récents. Sur le schisme d'Antioche en particulier et les pourparlers, réels ou légendaires, entre Méléce et Paulin, nous n'avons que des récits embrouillés, dont il n'est guère possible de tirer quelque chose de sérieux.

II. TRAVAUX. — Pour la chronologie, G. RAUSCHEN, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Grossen*, Fribourg-en-Br., 1897.

Sur les événements occidentaux et le concile d'Aquilée, F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila. Auxenti Dorostorensis epistula de fide, vita et obitu Wulfilae, im Zusammenhang der Dissertatio Maximini contra Ambrosium (Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte, Texte, t. I)*, Strasbourg, 1899 ; J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918 ; H. von CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin et Leipzig, 1929 ; J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat à la fin du quatrième siècle*, Paris, 1933.

Sur saint Grégoire de Nazianze, cf. *supra*, p. 238.

Sur les conciles orientaux : F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905 ; HEFEL-

l'Illyricum et garder même le siège épiscopal de Milan¹. En Orient, au contraire, l'attitude décidée de Valens en faveur de l'hérésie avait abouti à une dure persécution des orthodoxes qui avaient passé des années douloureuses.

La persécution de l'empereur d'Orient, la neutralité de celui d'Occident vont l'une et l'autre cesser, lorsque l'invasion gothique s'abat sur les provinces romaines : en Orient, Valens, avant de partir au devant des Barbares en Thrace, édicte d'Antioche la révocation des sentences d'exil (fin de 377)² ; en Occident, Gratien, venu en Pannonie au secours de l'Empire menacé (printemps 378), renonce à la politique passive qu'il avait héritée de son père et observée depuis trois ans. Cet abandon des tracasseries antinicéennes, cette entrée en scène d'un prince disposé à soutenir l'orthodoxie, et, bientôt après, en janvier 379, l'avènement d'un empereur d'Orient animé des mêmes sentiments modifient du tout au tout la situation de l'Église. Mais ce n'est pas avant 381 que cette politique nouvelle portera tous ses fruits. Malgré leurs dispositions favorables, Gratien et Théodose sont d'abord constamment occupés par les soucis de l'invasion barbare ; à la fin de 380 seulement, les difficultés extérieures semblent résolues : c'est à ce moment que les interventions décisives assurent le triomphe de l'orthodoxie et le règlement des litiges ecclésiastiques. Des premiers résultats non négligeables vont être néanmoins obtenus au cours de la période troublée qui s'étend de 378 à 380.

§ 1. — Gratien et Théodose : la nouvelle politique ecclésiastique (378-380).

LE REÇUL DE L'ARIANISME EN OCCIDENT AVANT 378

Depuis cinq ans déjà, l'arianisme occidental avait subi deux graves défaites. La volonté de Valentinien I^{er} ayant maintenu sur leurs sièges tous les évêques en fonctions, leur mort seule pouvait modifier

LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, t. II, 1^{re} part., Paris, 1908, p. 1-48 ; W. BRIGIT, *The canons of the first four general Councils*, Oxford, 1892 ; K. LUEBECK, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgang des vierten Jahrh.*, Munster, 1901 ; P. BATIFFOL, *Le siège apostolique (359-451)*, p. 112-145 ; V. GRUMEL, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, t. I : *Les actes des patriarches*, fasc. 1 : *Les registres de 381 à 715*, Kadi-Kooy, 1932 ; G. BARDY, *Le concile d'Antioche (379)*, dans *Revue Bénédictine*, t. XLV, 1933, p. 196-213.

Sur le symbole de Constantinople, HORT, *Two dissertations. II : On the constantinopolitan creed and other eastern creeds of the fourth century*, Cambridge, 1876 ; F. KUNZE, *Das nicaenisch-konstantinopolitanische Symbol*, Leipzig, 1898 ; F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1898 et suiv. ; A. HARNACK, art. *Konstantinopolitanisches Symbol*, dans HAUCK, *Realencyclopädie*, 3^e édit., t. XI, p. 12-28 ; E. SCHWARTZ, *Das Nicaenum und das Constantinopolitanum auf der Synode von Chalkedon*, dans *Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft*, t. XXV, 1926, p. 38-88 ; A. D'ALÈS, *Nicée-Constantinople, Les premiers symboles de foi*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. XXVI, 1936, p. 85-92.

Sur l'attitude de Damase et le concile romain de 382, C. H. TURNER, *The roman council under Damasus A. D. 382*, dans *The journal of theological studies*, t. I, 1900, p. 554-560 ; E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 235-242.

(1) Cf. *supra*, p. 247.

(2) Le retour des exilés d'Édesse s'opéra le 27 décembre 377 : cf. RAUSCHEN *op. cit.*, p. 29. Pierre d'Alexandrie revient sur son siège avant la mort de Valens.

les positions prises : la disparition d'Auxence de Milan en 373, celle de Germinius de Sirmium vers 376 enlevèrent aux Ariens la possession de ces deux métropoles, dont l'influence était prépondérante sur les provinces voisines de Haute-Italie et d'Illyricum. A la mort d'Auxence, Valentinien I^{er} régnait encore ; quand le peuple de Milan et les évêques, malgré leurs divergences de foi, eurent fait l'unanimité sur le nom du consulaire Ambroise, le terrible empereur qui approuva ce choix pouvait avoir l'illusion d'assurer par là le maintien de sa politique de neutralité. Il se trompait, car ce gouverneur de province, chrétien sans doute d'esprit et de cœur, mais non encore baptisé et resté étranger aux querelles ecclésiastiques, allait devenir un irréductible champion de l'orthodoxie¹. Au début néanmoins, Ambroise semble avoir temporisé ; mais, après la mort de Valentinien I^{er}, il intervient en Illyricum lors de la succession de Germinius, et il enlève de haute lutte l'élection du nicéen Anemius². Des deux métropoles reconquises, l'orthodoxie allait pouvoir rayonner sur les provinces italo-illyriennes, comme l'avait fait naguère l'hérésie.

Celle-ci ne se laisse pas déposséder sans résistances. En Haute-Italie, l'arianisme, qui conservait encore des partisans dans l'épiscopat comme dans le peuple de Milan, disparaît bientôt, sans que nous sachions quand ni comment ; mais on discerne de temps en temps quelques agitations : vers 376, ce sont les intrigues du prêtre Julien Valens, de Poetovio, d'accord avec l'antipape Ursin³ ; en 378, c'est l'arrivée de réfugiés illyriens, parmi lesquels se trouvaient des Ariens, à commencer par l'impératrice Justine et l'entourage du petit Valentinien II, contraints par l'invasion de quitter Sirmium⁴. En Illyricum, l'arianisme avait de plus fortes racines encore : avant même que Julien Valens eût supplanté sur son siège le vénérable Marc de Poetovio⁵, plusieurs prélats illyriens restaient fidèles aux formules homéennes ; et, tant que Justine résida à Sirmium, elle dut soutenir ses coreligionnaires, de même qu'elle avait essayé d'empêcher l'installation d'Anemius⁶.

LE CONCILE DE SIRMIMUM (JUILLET 378) L'arrivée et le séjour de Gratien à Sirmium, puis à Milan changent l'atmosphère. Jusque-là indifférent aux questions religieuses et fermé aux influences ecclésiastiques, l'empereur se préoccupe

(1) Pour l'élection d'Ambroise, cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, p. 1-3 (sur la date, p. 484-487) ; sur ses rapports avec Valentinien I^{er}, *ibid.*, p. 27-38.

(2) J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 309-310 ; J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 48-49 (sur la date, p. 496).

(3) J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 43-44 et 496.

(4) Les Ariens de la cour réclament alors à Ambroise une de ses basiliques. Gratien, sans trancher la querelle, ordonne de mettre l'église sous séquestre (J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 60-63 ; sur la date, p. 501).

(5) J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 63.

(6) Cf. l'anecdote narrée dans la *Vita Ambrosii*, xi (*ibid.*, p. 49).

alors de s'initier aux problèmes dogmatiques et se tourne vers Ambroise, dont il accepte volontiers les directions¹. Le premier résultat de cette « conversion » est la tenue du concile de Sirmium en juillet 378. L'intérêt principal de cette réunion — dont la date et l'existence même ont été fort discutées² — n'est pas tant dans les tentatives de négociations avec les évêques orientaux au sujet de l'hérésie macédonienne et du schisme d'Antioche — tentatives immédiatement arrêtées par l'invasion barbare — que dans la déposition de six évêques ariens d'Illyricum et dans la collaboration étroite de l'empereur Gratien avec les Pères du concile : on a discerné la pensée et le style d'Ambroise dans le texte de la lettre impériale aux évêques d'Asie et de Phrygie ; et l'intervention du bras séculier a certainement été nécessaire pour arracher à leurs sièges les prélats condamnés. Deux autres évêques homéens, Pallade de Ratiaria et Sécondien de Singidunum, s'étaient prudemment abstenus de paraître à cette assemblée ; leur cas devra être réglé ultérieurement, mais les circonstances vont retarder longtemps le nouveau concile dont l'empereur leur a promis la réunion (fin de 378).

LA LÉGISLATION DE GRATIEN Retourné en Gaule à l'été de 379, mais toujours en contact avec Ambroise, dont il se fait décidément le disciple³, Gratien n'intervient pas directement dans la vie des églises italo-illyriennes (sinon pour restituer à Ambroise la basilique que lui contestaient les Ariens et qu'il avait d'abord fait séquestrer⁴), mais il ne se désintéresse plus des affaires religieuses : aux demandes d'un concile romain, il a répondu par un rescrit circonstancié qui approuve les nouvelles règles posées pour la juridiction ecclésiastique⁵ ; bientôt deux lois successives, signées à Milan et sous l'influence d'Ambroise (3 août 379 et 22 avril 380), édictent en termes catégoriques la proscription de l'hérésie⁶. La première ne prononce encore aucune

(1) Sur Gratien avant 378, cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 40-43 ; sur sa « conversion » de 378, *ibid.*, p. 49 et suiv. (Ambroise écrit alors pour lui les trois premiers livres du *De fide*, *ibid.*, p. 55-59).

(2) Sur les controverses suscitées par ce concile, cf. J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 310-327, dont nous suivons ici les conclusions. En sens contraire, G. BARDY, *Sur un synode de l'Illyricum, 375*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. II, 1912, p. 259-274 ; H. v. CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, p. 33 et 93-95. En dernier lieu, J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 51-55 et 497.

(3) Après les premières victoires d'Ambroise à l'été 378, on constate comme un recul de Gratien (J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 59-63) ; c'est en juillet 379 qu'Ambroise reconquiert son influence (*ibid.*, p. 64 et suiv.), consolidée au printemps 380 par un échange de correspondance (*Epist.*, I, en réponse à une lettre de Gratien, conservée avec celle d'Ambroise) et une troisième entrevue (*ibid.*, p. 68 et suiv. et 501-502). L'évêque écrit alors pour l'empereur son *De spiritu sancto* et ajoute deux livres à son *De fide* (*ibid.*, p. 72-76).

(4) Saint AMBROISE, *De spiritu sancto*, I, 20 ; *Epist.*, I, 2 (sur la date de cet épisode, cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 501).

(5) Cf. *infra*, p. 522.

(6) *Cod. Théod.*, XVI, v, 5 et 4 (La dernière, datée de 377, doit être transférée en 380 ; cf. J.-R. PALANQUE, *Sur la date d'une loi de Gratien contre l'hérésie*, dans *Revue historique*, t. CLXVIII, 1931, p. 87-90). Sur la portée de la première loi, cf. SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. V, p. 137-138 ; H. v. CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, p. 45 ; J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 64-66. Sur la seconde, cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 71.

sanction pénale ; si la seconde prévoit la confiscation des lieux de culte, on ne connaît pas d'application de cette mesure. Mais il n'en faut pas moins constater un changement complet d'attitude chez l'empereur d'Occident, qui a renoncé à la politique de neutralité pratiquée depuis longtemps : il est désormais à nouveau le protecteur de l'Église orthodoxe et l'adversaire déclaré de l'hérésie.

*LE REcul DE L'ARIANISME
EN ORIENT EN 378*

En Orient cependant, la tolérance édictée par Valens, et confirmée par Gratien à l'automne 378¹, avait porté ses fruits. Privé de la protection officielle, l'homéisme ne pouvait échapper à la désagrégation qui le menaçait déjà. En outre l'appui que Théodose, devenu empereur au début de 379, va donner à l'orthodoxie lui permettra de reconquérir aisément les positions perdues ; et, si le décès de Basile de Césarée, survenu à ce moment précis², la prive d'un chef respecté, ses successeurs pourront du moins prendre des initiatives devant lesquelles lui-même aurait peut-être reculé.

Le retour des exilés³ était une première victoire pour les fidèles du nicéisme privés de pasteurs : Pierre d'Alexandrie fut des premiers, au printemps 378, à user de la liberté nouvelle, et l'intrus Lucius dut aller se réfugier à Constantinople. Puis ce fut le tour de Méléce d'Antioche ; mais à côté de son fidèle troupeau, celui-ci retrouvait les communautés schismatiques de l'arien Dorothee, de l'apollinariste Vitalis, de l'orthodoxe Paulin⁴. Avec ce dernier il semble avoir cherché à s'entendre pour mettre fin au schisme qui divisait les orthodoxes : suivant des récits, qui malheureusement ont tous une apparence légendaire, il lui aurait proposé de siéger avec lui, le livre des évangiles étant au milieu d'eux pour témoigner de leur foi commune, ou bien il lui aurait suggéré d'admettre que celui des deux qui mourrait le premier n'aurait pas de successeur⁵. Ces démarches n'ont rien que de vraisemblable ; mais elles n'eurent

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, II ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, I. Cf. RAUSCHEN, *op. cit.*, p. 30.

(2) Le 1^{er} janvier 379 (RAUSCHEN, *op. cit.*, p. 476-477).

(3) Sur Pierre, SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, XXXIX ; sur Méléce, SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, v. C'est alors que reviennent aussi Cyrille de Jérusalem, Eusèbe de Samosate, Eulalius d'Amasie du Pont ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, III ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, II ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, IV (cf. RAUSCHEN, *op. cit.*, p. 34-36).

(4) Dorothee, précédemment évêque d'Héraclée de Thrace, a succédé à Euzoïus à Antioche en 376 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, XXXV (cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 603 et 794). Il est à noter que Paulin n'a pas été inquiété sous Valens.

(5) Les pourparlers entre Méléce et Paulin sont connus par les récits de SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, v ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, III ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, II-III. F. CAVALLERA (*Le schisme d'Antioche*, p. 232-243) étudie longuement ces récits et conclut en faveur de Théodore. Ce que racontent Socrate et Sozomène lui paraît être la transformation d'une légende, dont le résidu est le simple fait qu'il y a eu des pourparlers pour un accord et la possession des églises. Mais l'élément légendaire n'est pas davantage exclu de Théodore : comment croire sérieusement que Méléce ait pu proposer à Paulin de partager avec lui le pouvoir épiscopal ? Il est trop évident qu'il n'y a qu'un évêque par cité : l'idée d'un partage pouvait venir à l'empereur Constance : on se rappelle l'histoire de Libère et de Félix ; elle ne pouvait pas, semble-t-il, entrer dans l'esprit de Méléce. Au reste la date à laquelle auraient eu lieu ces tentatives de rapprochement est incertaine. Théodore

aucun succès : Paulin, qui était isolé en Orient, et qui à Antioche même ne groupait autour de lui qu'une infime minorité d'orthodoxes, était trop fier de l'appui que lui accordaient Rome et Alexandrie pour accueillir les suggestions de Méléce. Rien ne fut changé à la situation douloureuse de l'église d'Antioche.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE
A CONSTANTINOPLE

A Constantinople, par contre, l'évêque arien Démophile n'avait pas encore eu de rival ; avec le retour de la liberté religieuse, les nicéens de la capitale voulurent se donner un pasteur : ils allèrent chercher dans une solitude d'Asie Mineure un disciple et ami de Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze. Du point de vue canonique, la situation occupée par Grégoire de Nazianze était loin d'être claire. On se souvient que naguère Grégoire avait été consacré par Basile pour occuper le siège de Sasima, mais que jamais il n'avait voulu prendre possession de cette pauvre église lointaine et qu'il était resté à Nazianze pour y aider son vieux père dans les besognes du ministère. Après la mort de celui-ci, en 375, il avait même quitté Nazianze et, cédant à son attrait pour la solitude, il s'était réfugié au monastère de Sainte-Thècle, à Séleucie d'Isaurie. C'est là que les fidèles de Constantinople étaient venus le chercher sans que nous sachions qui leur en avait donné l'idée ni à quel titre il avait accepté leur proposition¹ : peut-être la pensée du bien à faire lui avait-elle suffi, sans qu'il se préoccupât de la stricte légalité. Il est sûr en tout cas qu'il était venu et que, sous sa conduite, les orthodoxes avaient repris confiance. Son zèle, sa charité, son éloquence opérèrent des prodiges : la chapelle de la Résurrection, où se groupaient ses auditeurs, devint bientôt trop étroite pour les contenir².

Un tel succès ne pouvait qu'exciter les jalousies. Une certaine nuit de Pâques, les Ariens envahirent la chapelle de la Résurrection, où Grégoire célébrait les saints mystères, et à coups de pierres en chassèrent les fidèles, ce qui ne les empêcha pas d'accuser l'évêque de provocation et de le traîner devant les tribunaux³. L'incident n'eut pas d'autres suites.

les place au moment du concile d'Antioche, ce qui serait bien le plus naturel. Socrate et Sozomène les reportent immédiatement avant le concile de Constantinople, et CAVALLERA (*op. cit.*, p. 213, n. 2 et p. 215-216) accepte cette date ; mais ses arguments ne sont pas décisifs.

(1) L'un des plus irritants problèmes de cette histoire compliquée est assurément la venue de Grégoire de Nazianze à Constantinople. Dans le *Carmen de vita sua*, 595-598, Grégoire assure qu'il a été appelé par nombre de pasteurs et de brebis. TILLEMONT (*Mémoires*, t. IX, p. 410) entend par là les orthodoxes de la capitale et les évêques d'alentour. P. BATIFFOL (*Le siège apostolique*, p. 112-113) écrit : « Il n'est pas invraisemblable qu'il ait été l'envoyé de Méléce, l'évêque d'Antioche, sinon même de saint Basile dans ses derniers jours ». En toute hypothèse, il semble bien que les règles canoniques n'aient pas été observées à ce moment-là, Grégoire étant, selon la lettre du droit, lié à son église de Sasima. Sur la date de son arrivée à Constantinople, cf. RAUSCHEN, *op. cit.*, p. 51, n. 1.

(2) Parmi les discours prononcés par Grégoire à l'*Anastasis*, il faut surtout signaler les cinq discours théologiques sur la Trinité, qui sont à la fois d'admirables morceaux d'éloquence et de splendides traités de théologie. Sur la prédication de Grégoire, cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX, p. 414 et suiv. ; A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, p. 336-364.

(3) Les détails de cette attaque sont racontés dans l'*Oratio xxxv* ; cf. *Epist.*, LXXVII ; *Carmen de vita sua*, 652-678.

Beaucoup plus grave fut la tentative perpétrée par un certain Maxime, que protégeait l'évêque d'Alexandrie, pour s'emparer du siège de Constantinople. Ce Maxime faisait profession de « philosophie », ce qui lui valait un grand crédit parmi les âmes simples et n'était pas sans provoquer l'admiration de Grégoire lui-même¹ ; en fait, il n'était qu'un intrigant de bas-étage, dont la seule ambition était de devenir évêque de la capitale. Pierre d'Alexandrie, à la fois pour susciter des embarras à Grégoire qu'il n'aimait pas et pour être à même d'exercer sa surveillance sur les affaires religieuses de la capitale, expédia un beau jour à Constantinople quelques évêques égyptiens chargés de donner à Maxime la consécration qu'il désirait si fort². Mais l'affaire se termina mal : Maxime, qui s'était rendu à Thessalonique pour se faire reconnaître de Théodose, fut éconduit par l'empereur³ ; de son côté, le pape Damase protesta vigoureusement contre une ordination faite au mépris des règles ecclésiastiques⁴.

LE CONCILE D'ANTIOCHE
(AUTOMNE 379)

Au-dessus de ces difficultés locales, le rétablissement de la paix générale de l'Église exigeait la reprise du contact avec l'Occident : Méléce eut le mérite de le comprendre. A l'automne de 379, il réunit dans sa ville épiscopale les évêques d'Orient, au nombre de cent cinquante-trois, et il les décida à signer les formulaires qui avaient été apportés de Rome pendant les années précédentes. Des membres de ce concile, nous ne connaissons, avec Méléce, qu'Eusèbe de Samosate, Pélage de Laodicée, Zénon de Tyr, Euloge d'Édesse, Bématius de Malle, Diodore de Tarse. Les actes de l'assemblée sont eux-mêmes perdus en grande partie ; mais nous savons, et c'est le plus important, que les Orientaux se mirent d'accord pour adhérer à l'enseignement de Damase et des évêques occidentaux. Les textes ainsi approuvés furent envoyés à Rome⁵.

(1) Athanase avait correspondu avec lui ; Grégoire de son côté avait prononcé en pleine église un panégyrique de Maxime, qui était présent pour l'entendre : c'est l'*Oratio XXV*, intitulée *Laus Heronis philosophi*, mais nous savons par Jérôme (*De viris illustr.*, cxvii) que sous le nom de Héron il faut ici entendre Maxime. ΣΑΥΔΑΚ (*Quaestiones nazianzenicae*, pars 1, dans *Eos*, t. XV, 1909, p. 18-48) écrit que Héron était un personnage différent de Maxime ; il se trompe assurément.

(2) L'ordination scandaleuse de Maxime est racontée par Grégoire, *Carmen de vita sua*, 990. L'intervention de Pierre d'Alexandrie en cette vilaine histoire ne semble pas douteuse.

(3) Grégoire de Nazianze, *Carmen de vita sua*, 1005-1009.

(4) Il écrit à Acholius de Thessalonique : *Recte igitur factum est ut id quod male coeptum erat auctoritate publica destrueretur* ; et il précise que Maxime a été consacré *contra regulam ecclesiasticae disciplinae*.

(5) L'interprétation adoptée ici est, entre autres, celle que reçoivent aussi Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, t. II, p. 421, et Batiffol, *Le siège apostolique*, p. 109. Le témoignage des documents n'est cependant pas clair. Dans la collection du diacre Théodose, qui nous fait connaître ce concile, nous trouvons, après un recueil formé de la lettre de Damase et du concile romain *Confidimus* et des trois fragments damasiens *Ea gratia*, *Illud sane*, *Non nobis*, la souscription du copiste ou de l'excerpteur : *Explicit haec epistola vel expositio synodi romanae habitae sub Damaso papa et transmissa ad Orientem* ; puis sans interruption : *in qua omnis orientalis ecclesia facta synodo apud Antiochiam consona fide credentes et omnes ita consentientes eidem super expositae fidei singuli sua subscriptione confirmant*. Suivent les signatures de Méléce, Eusèbe, Pélage, Zénon, Euloge, Béma-

LA LÉGISLATION DE THÉODOSE

Si Méléce, en la circonstance, assumait le rôle de chef de l'épiscopat oriental, Théodose ne fit rien d'abord pour appuyer son action. Bien au contraire, sa première intervention en matière religieuse pouvait sembler favorable aux prétentions de Paulin. Baptisé au cours d'une grave maladie à Thessalonique par l'évêque Acholius¹, il voulut indiquer à ses sujets la voie qu'il convenait de suivre : son édit du 28 février 380, sans prononcer de sanctions formelles contre les délinquants, enjoignait à tous de professer « la religion que l'apôtre Pierre avait jadis enseignée aux Romains et que suivaient présentement le pontife Damase et Pierre, évêque d'Alexandrie, homme d'une sainteté apostolique ». Cette religion, conforme à la discipline apostolique et à la doctrine évangélique, comportait essentiellement la foi à la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, les trois ayant une majesté égale dans leur Trinité². Théodose restait muet sur le

tius et Diodore. Le texte s'achève par la notice suivante : *Similiter et alii CXLVI orientales episcopi subscripserunt quorum subscriptio in authentico hodie in archivio romanae ecclesiae tenetur*. Un tel assemblage de documents est fort incohérent. Les lettres de Damase sont sensiblement antérieures à 379 (cf. *supra*, p. 267) ; elles ne constituent pas d'ailleurs un symbole de foi, bien qu'elles traitent de questions concernant la foi, et leur langage ne pouvait guère être accepté par les Orientaux : la lettre *Confidimus* en particulier emploie, à propos de la Trinité, l'expression *una substantia*, contre laquelle les Orientaux n'ont jamais cessé de protester. Il est vrai que, dans le fragment *Ea gratia*, le pape parle de *una usia*, ce qui pouvait être regardé comme une interprétation ou une concession. Dans tous les cas, le concile d'Antioche n'a pas pu se contenter de souscrire aux documents romains sans s'en expliquer : de quelle nature a été cette explication, c'est ce que nous ignorons.

D'autre part, comme le fait remarquer SCHWARTZ (*Zur Geschichte des Athanasius*, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1904, p. 375), la phrase *in qua omnis orientalis ecclesia* semble bien interrompre ; au lieu du verbe au singulier que l'on attendrait, on trouve un nouveau sujet au pluriel : *consona fide credentes et omnes ita consentientes*. Il y a donc une lacune. Les évêques assemblés à Antioche ont d'ailleurs souscrit un symbole auquel se réfère le 5^e canon du concile de Constantinople de 382, et c'est ce symbole que l'excerpteur occidental a négligé de transcrire.

Est-ce à dire, comme le pense Schwartz, que le concile d'Antioche a été une imposante démonstration contre Rome et Alexandrie ? Cette conclusion est difficile à admettre. Au cours des années précédentes, trop d'efforts avaient été tentés par Méléce et par ses amis pour entrer en relations avec l'Occident pour que leur première grande manifestation collective ait été orientée en sens inverse. D'ailleurs Théodose voyait dans l'union avec Rome la condition essentielle de l'orthodoxie. Dans ces conditions, on croira difficilement que le concile d'Antioche n'ait pas proclamé son attachement à la foi romaine. Nous ignorons les modalités de cette proclamation, mais sa réalité paraît hors de doute.

On ne sait pas non plus si Damase répondit à la communication du concile d'Antioche. THÉODORÉT (*Hist. eccl.*, V, x) reproduit la traduction d'une lettre adressée par Damase aux Orientaux, lettre dont nous avons également le texte latin (*P. L.*, XIII, 370-371). Cette lettre, écrite après le concile romain de 377 et avant la mort de Pierre d'Alexandrie, est une réponse à une requête que des Orientaux lui avaient adressée : ceux-ci demandaient la condamnation de l'évêque apollinariste de Bérée Timothée ; le pape réplique que Timothée, disciple d'Apollinaire, a déjà été déposé en même temps que son maître. SCHWARTZ, dans les *Nachrichten* de Göttingue, 1904, p. 374, et CAVALLERA (*Le schisme d'Antioche*, p. 213-214) datent la lettre de 380 ; mais le premier croit que la démarche orientale provient des Pauliniens, le second qu'elle émane du concile mélézien : WITTIG (*Die Friedenspolitik Damasus*, I, p. 154 et suiv.) voit même dans la lettre de Damase la reconnaissance formelle du parti mélézien. CASPAR (*Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 241 et 597) minimise l'importance de cette correspondance et ne tranche ni la date (elle peut, selon lui, être postérieure à la mort de Pierre d'Alexandrie), ni la qualité des pétitionnaires. BATIFFOL (*Le siège apostolique*, p. 106-109) croit avec vraisemblance qu'il s'agit d'une démarche des prêtres orthodoxes de Bérée, peut-être assez peu de temps après le concile de 377. Sur tout cela, voir G. BANDY, *Le concile d'Antioche (379)*, dans *Revue Bénédictine*, t. XLV, 1933, p. 196-213.

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, iv.

(2) *Cod. Théod.*, XVI, 1, 2 (plusieurs auteurs donnent la date du 27 février, mais 380 étant une année bissextile, III kal. mart. correspond au 28). Sur la portée de cette loi, cf. *infra*, p. 505.

consubstantiel et n'invoquait pas le concile de Nicée, mais il marquait clairement sa volonté en indiquant Damase et Pierre comme les arbitres de l'orthodoxie : il s'exprimait ici en Occidental, ignorant des controverses de l'Orient. Du même coup, sans prendre ouvertement parti entre les deux chefs des communautés orthodoxes d'Antioche, il semblait favoriser Paulin par l'éloge qu'il faisait de ses garants¹.

A Constantinople par contre, le nouvel empereur n'hésite pas à se prononcer : il a refusé de reconnaître Maxime, et le fait ensuite expulser d'Alexandrie où il s'était réfugié ; dès son arrivée dans sa capitale, il expulse Démophile, qui refusait de se rallier à la foi de Nicée, et installe solennellement Grégoire dans la basilique des Apôtres². Ce n'était là encore que la reconnaissance du fait accompli : un concile général devait trancher définitivement l'attribution du siège et régler, en même temps, les autres litiges ecclésiastiques.

§ 2. — Le concile de Constantinople (381).

LA CONVOCATION DES CONCILES La première idée d'un concile général remontait, on l'a vu, à 378³, mais il est évident que la situation politique n'en facilitait pas la tenue. Ni Gratien ni Théodose, retenus sur les frontières, ne pouvaient s'en occuper activement. En outre, pour régler le sort de Pallade et de Sécondien, qui était à l'origine de l'affaire, seul un concile « général et plénier » semblait possible, puisque, sujets de l'Occident en 378, ils étaient provisoirement rattachés à l'Orient depuis l'avènement de Théodose ; mais l'on sait combien l'idée d'une assemblée œcuménique se heurtait aux particularismes et aux méfiances réciproques des Orientaux et des Occidentaux. Gratien s'étant fait rendre, en septembre 380, les provinces de l'Illyricum oriental⁴, l'affaire des deux évêques ariens redevenait purement occidentale : c'est alors sans doute qu'Ambroise agit auprès de son empereur pour faire convoquer à Aquilée un concile restreint, composé principalement d'évêques italo-illyriens, que pourrait aisément diriger l'évêque de Milan⁵. Le projet d'un grand concile oriental a dû être arrêté aussi à cette date, peut-être dans l'entrevue des deux empereurs à Sirmium⁶. En tout cas, la nouvelle politique antiarienne fait alors en Orient

(1) HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. II, 4^e édit., p. 272 ; RADE, *Damasus*, p. 71.

(2) Théodose fait son entrée à Constantinople le 24 novembre, d'après SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, vi ; il expulse Démophile, et avec lui Lucius d'Alexandrie le 26, et il installe Grégoire le 27 (RAUSCHEN, *op. cit.*, p. 75-76). L'installation est célébrée aux Saints-Apôtres et non à Sainte-Sophie (*ibid.*, p. 76, n. 2).

(3) Cf. *supra*, p. 280.

(4) C'est ce qu'a démontré E. STEIN, *Untersuchungen zur spaetromischen Verwaltungsgeschichte*, I : *Die Teilungen von Illyricum in den Jahren 379 u. 395*, dans *Rheinisches Museum*, t. LXXIV, 1925, p. 347 et suiv. Sur les événements politiques de ces années, cf. du même auteur, *Geschichte des spaetromischen Reiches*, t. I, p. 295-299.

(5) Cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 79 et suiv.

(6) C'est une hypothèse de SEECK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, t. V, p. 144.

un nouveau pas : par l'édit du 10 janvier 381, Théodose interdit à tous les hérétiques, c'est-à-dire à ceux qui n'accepteraient pas la foi de Nicée, de s'assembler à l'intérieur des villes : toutes les églises devaient être remises aux catholiques¹. Dans ces conditions, l'écrasement de l'arianisme, là où il subsistait, ne faisait aucun doute.

LE CONCILE DE CONSTANTINOPLE
SA COMPOSITION

Le grand concile de Constantinople s'ouvrit en mai 381². Cent cinquante évêques s'y trouvaient réunis, venus de tout l'Orient, à l'exception de l'Égypte : soixante et onze du diocèse d'Orient, groupés autour de Méléce, qui présida l'assemblée ; vingt-huit du diocèse de Pont, parmi lesquels Helladios de Césarée, Grégoire de Nysse et Pierre de Sébaste, les deux frères de Basile, Amphiloque d'Icônium ; beaucoup moins des diocèses de Thrace et d'Asie, où les provinces de Proconsulaire, de Lydie, d'Hellespont et des Iles n'étaient pas représentées³. Il est vrai que ces contrées étaient en grande partie passées à l'hérésie semi-arienne, qui venait de s'affirmer récemment aux conciles de Cyzique et d'Antioche de Carie⁴. Trente-six évêques de ce parti, convoqués au concile de Constantinople, s'y présentèrent, conduits par Éleusius de Cyzique et Marcien de Lampsaque ; mais ils ne purent siéger, parce qu'ils refusaient d'accepter les formules de Nicée. Bien des efforts furent tentés cependant : on leur rappela en particulier la légation que le concile de Lampsaque avait naguère envoyée au pape Libère et comment cette légation avait renoué les rapports de communion avec les

(1) *Cod. Théod.*, XVI, v, 6. Il est remarquable que, dans ce nouvel édit, Théodose ne parle plus de la foi de l'évêque de Rome et de l'évêque d'Alexandrie, mais qu'il se contente de se recommander du concile de Nicée. « On a supposé avec vraisemblance que Théodose s'était convaincu, depuis qu'il était en Orient, que l'orthodoxie ne pouvait se rétablir en Orient que par l'action des forces orthodoxes de l'Orient lui-même » (BATIFFOL, *op. cit.*, p. 113-114). Cf. HARNACK, *op. cit.*, p. 273.

(2) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, viii ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, vii ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, vii. Nous possédons une liste des membres du concile (MANSI, t. III, col. 568-572). Cette liste compte 148 noms, dont sept prêtres et un lecteur délégués au concile par des évêques absents. Les noms sont classés par provinces, ce qui permet de croire que la liste a été arrangée de la sorte par un réviseur. On y signale d'ailleurs quelques fautes évidentes ; cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. IX, p. 716. Dans l'ensemble néanmoins, elle donne une idée exacte de la représentation épiscopale à Constantinople.

(3) La liste attribue trois évêques à la Scythie, mais seul Geronios de Tomi appartient réellement à cette province : Aetherius est évêque de Cherson en Crimée, Sébastien, évêque d'Anchiale (province d'Hémimont). La liste signale aussi deux évêques d'Égypte, Timothée d'Alexandrie et Dorothee d'Oxyrhynque, qui arrivèrent en retard (cf. *infra*, p. 289) ; il est à peu près assuré que plusieurs autres évêques égyptiens vinrent avec eux pour siéger au concile. En même temps arriva Acholius de Thessalonique, qui ne figure pas sur la liste, peut-être parce qu'il était occidental.

(4) Le concile de Cyzique s'était tenu en 376 sous la présidence d'Éleusius ; Eustathe de Sébaste s'y rendit et souscrivit à la formule qui répudiait l'*homoousios* pour le remplacer par l'*homoioiosios* et qui plaçait le Saint-Esprit au nombre des créatures ; cf. BASILE, *Epist.*, ccxlv, 9. — Le concile d'Antioche de Carie est signalé par SOCRATE (*Hist. eccl.*, V, iv) (avec l'erreur τῆς Συρίας) et SOZOMÈNE (*Hist. eccl.*, VII, ii), qui semblent le placer peu de temps après l'avènement de Gratien. Sozomène signale un autre concile de Carie qui compta trente-quatre évêques et adopta la formule d'Antioche et de Séleucie : ce concile se serait tenu en 367. On peut se demander si les deux conciles de Carie sont réellement distincts ou s'il ne faut pas les identifier ; la date de 378-379 conviendrait assez bien pour une réunion plénière des évêques macédoniens.

catholiques¹ ; Grégoire de Nazianze, ayant à prêcher sur le Saint-Esprit le jour de la Pentecôte, employa les plus grands ménagements à l'égard des Macédoniens, qu'il exhorta à s'unir à l'Eglise². Tout cela ne servit à rien : les pneumatomaques repoussèrent le consubstantiel et quittèrent Constantinople, sans même attendre la séance d'ouverture ; en partant, ils adressèrent à leurs ouailles une lettre collective, où ils leur recommandaient de ne jamais embrasser la foi de Nicée³.

SON ŒUVRE DOCTRINALE La question de la foi ne se posa pas devant les Pères du concile. Tous étaient orthodoxes ; tous admettaient la pleine divinité du Fils et du Saint Esprit. Dans ces conditions, l'assemblée adopta d'un accord unanime un texte qui rappelait sommairement, mais formellement, le *Nicaenum* et anathématisait toutes les hérésies qui s'étaient dressées contre lui : Eunomiens et Anoméens, Ariens ou Eudoxiens, semi-ariens ou pneumatomaques, auxquels on ajoutait pêle-mêle et sans explication les Sabelliens, les Marcelliens, les Photiniens, les Apollinaristes⁴. Les évêques rédigèrent aussi une définition dogmatique, où étaient enseignées la consubstantialité et la distinction des trois personnes divines, ainsi que la parfaite Incarnation du Verbe ; les Sabelliens, les Eunomiens, les pneumatomaques y étaient une fois de plus condamnés. Ce tome doctrinal, qui est mentionné dans la lettre du concile de 382, est malheureusement perdu⁵.

L'ATTRIBUTION DU SIÈGE DE CONSTANTINOPLE Les questions théologiques ne semblent pas avoir donné lieu à de réels débats. Par contre, les questions de personnes causèrent de vives discussions, voire des querelles. Il s'agissait d'abord de régler l'attribution du siège de Constantinople. Ce ne fut qu'une formalité : la consécration de Maxime fut déclarée invalide ; on frappa ses ordinations de

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, VIII ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, IX.

(2) GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, XLII.

(3) SOCRATE et SOZOMÈNE, *loc. cit.*

(4) Canon 1 (texte grec et trad. dans HEFELÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, t. II, 1^{re} partie, p. 20).

(5) V. GRUMEL, *Les registres des actes du patriarcat de Constantinople*, t. I, fasc. 1, n° 3, p. 2-3. Des canons arabes, conservés dans la collection de Michel de Damiette, qui présentent la doctrine trinitaire et christologique, sous forme de vingt-trois anathématismes, pourraient bien être la traduction de ce tome. Il faut remarquer cependant que ces canons se retrouvent identiquement en latin dans une lettre du pape Damase (MANSI, t. III, col. 481-484 et 486-488) et en grec dans THÉOPHOTE, qui traduit cette lettre (*Hist. eccl.*, V, XI). Le rapport des canons arabes et de la lettre de Damase n'a pas encore été élucidé.

Le tome doctrinal de 381 n'était sans doute pas un symbole proprement dit. Il est en tout cas très assuré que le symbole dit de Nicée-Constantinople n'a pas été promulgué au concile (en sens contraire, SCHWARTZ, dans *Zeitschrift für neutestament. Wissenschaft*, t. XXV, 1926, p. 38-88). Le premier document qui le lui attribue est le compte rendu du concile de Chalcédoine en 451, mais ce symbole existait déjà en 374, puisqu'il est cité à cette date dans l'*Ancoratus* d'Épiphane de Salamine ; il doit être un remaniement du symbole baptismal de Jérusalem et avoir été composé peu après le concile d'Alexandrie de 362 (cf. HARNACK, *op. cit.*, p. 276-278). On a supposé que ce symbole est celui qu'aura récité Nectaire, lorsqu'il reçut le baptême, et que c'est à la suite de cet événement qu'il aura été introduit dans les documents qui nous restent du concile (GRUMEL, *op. cit.*, p. 1). C'est possible, mais l'hypothèse n'est nullement démontrée.

nullité¹. Puis Grégoire de Nazianze fut reconnu par l'assemblée unanime. Sans doute était-il, depuis plusieurs années, évêque de Sasima, et le concile de Nicée avait interdit les translations ; mais cette règle, toujours en vigueur à Rome, était tombée en désuétude en Orient ; d'ailleurs tout le monde savait que Grégoire n'avait jamais pris possession de son lointain évêché et que, s'il avait exercé les fonctions épiscopales à Nazianze, il ne l'avait fait que pour prêter secours à son père. En l'appelant au siège de Constantinople, on pouvait donc soutenir qu'on ne violait pas les canons ; et l'on était de plus assuré d'accomplir un geste agréable à l'empereur². Ces raisons apparurent décisives, et Méléce intronisa immédiatement le nouvel élu.

ET DU SIÈGE D'ANTIOCHE

La mort inopinée de Méléce suivit de près cette cérémonie³. Dans les circonstances où elle se produisait, cette mort était un véritable malheur, car elle ouvrait le problème de la succession épiscopale à Antioche de manière à rendre impossible une solution de paix. La sagesse aurait été de se rallier à Paulin : malgré l'étrangeté de sa consécration par Lucifer, malgré le petit nombre de ses fidèles à Antioche, on pouvait faire valoir en sa faveur sa stricte orthodoxie et la communion de Rome et d'Alexandrie ; en se prononçant pour lui, les membres du concile auraient témoigné de leur esprit de conciliation⁴. Grégoire de Nazianze appuya fortement cette solution ; et il y eut beaucoup de mérite, car il avait toutes sortes de raisons pour se plaindre de Paulin. Mais ce fut en vain qu'il déploya tous les arguments possibles en faveur de cette candidature, en vain même qu'il offrit sa démission, si l'on pensait que son propre départ pourrait faciliter les négociations. On ne voulut pas l'écouter. « Les évêques, dit-il en un langage imagé et encore plein de rancune, coassaient chacun de son côté, peuple de geais rassemblés, foule de jeunes, nouvelle officine, tourbillon de poussière, vent impétueux, auxquels nul de ceux qui sont parfaits dans la charité divine et l'épiscopat n'aurait daigné parler. Ils bouillonnaient et bredouillaient en désordre, ou comme des guêpes vous sautent droit au visage, tous ensemble. La vénérable vieillesse les suivait, bien loin de morigéner les jeunes »⁵. Les pires arguments

(1) Canon 4 (HEFELÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 27-28).

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, vii. Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmen de vita sua*, 1305-1309.

(3) GRÉGOIRE, *ibid.*, 1573 et suiv. Cette mort arriva vers la fin de mai. Les funérailles furent magnifiques ; Théodose en personne voulut y assister, et les meilleurs orateurs du concile y prirent la parole pour louer le défunt. Nous ne possédons plus que l'Oraison funèbre prononcée par Grégoire de Nysse : c'est un morceau de rhétorique un peu ampoulée à notre gré, mais dans lequel on sent pourtant circuler une véritable émotion. L'orateur tient à rappeler comment, « un temps assez long s'étant écoulé, un adultère s'approcha du chaste lit nuptial, mais que l'épouse resta néanmoins sans souillure ». C'est une évidente allusion à Paulin, et elle traduit bien les sentiments de l'assemblée à son égard.

(4) La reconnaissance de Paulin était vivement désirée par les Occidentaux, comme le montre la lettre *Quamlibet* du concile d'Aquilée (cf. *infra*, p. 293).

(5) GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmen de vita sua*, 1583 et suiv.

revenaient dans la discussion : c'est en Orient, disait-on, que le Christ est né ; il faut que les affaires s'accordent avec le soleil. A quoi Grégoire répliquait que c'est aussi en Orient que le Christ a été tué¹. Les esprits s'aigrissaient en ces interminables disputes et l'on n'avancait à rien.

LA DÉMISSION DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Dans cette querelle la cause que plaidait Grégoire parut recevoir un renfort imprévu avec l'arrivée au concile d'Acholius de Thessalonique, de Timothée d'Alexandrie et de quelques évêques égyptiens². L'Occident, représenté désormais par Acholius, et l'Égypte étaient acquis à Paulin d'Antioche ; mais l'un et l'autre étaient loin d'être aussi favorables au nouvel évêque de Constantinople. Acholius avait reçu, peu auparavant, des instructions du pape Damase, nettement dirigées contre Grégoire : le pontife romain lui écrivait pour se féliciter de ce qu'on eût écarté de ce siège un aventurier — Maxime évidemment — ; mais, ajoutait-il, que l'on se garde de choisir l'évêque d'une autre ville, de telle sorte qu'il ait à abandonner son peuple pour aller à un autre, ce qui ne se fait jamais sans que l'ambition y ait sa part, et ce qui est contraire aux règles traditionnelles³. Quant aux Égyptiens, rancuniers sans doute envers le rival de Maxime, à peine arrivés, ils refusèrent de prendre part aux offices liturgiques que célébrait Grégoire devant les autres évêques du concile, sous prétexte que son élection à Constantinople était radicalement nulle⁴.

Cette nouvelle marque de défiance acheva d'exaspérer Grégoire. Plusieurs fois déjà, le saint évêque avait menacé de se retirer. Cette fois, il annonça définitivement son départ, et on ne le retint pas⁵. En un dernier et émouvant discours, il fit ses adieux à son peuple, à la ville de Constantinople, à la petite église de la Résurrection où il avait commencé son apostolat et à la grande cathédrale Sainte-Sophie qui l'avait accueilli, aux Saints-Apôtres dont les reliques étaient le trésor le plus précieux de la ville, à l'Orient et à l'Occident pour qui il souffrait persécution, aux anges gardiens de son église, à la Trinité dont il avait été l'infatigable prédicateur⁶.

(1) GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmen de vita sua*, 1690-1693.

(2) L'arrivée de ces retardataires demeure mal expliquée. Il est certain qu'ils furent expressément invités (pour Acholius, cf. le témoignage d'Ambroise, *Epist. Sanctum*, 7). BATIFFOL (*op. cit.*, p. 121) suppose que Théodose aurait voulu « que l'épiscopat de ses États fût représenté au complet dans le concile ». La raison ne vaut pas pour Acholius, redevenu sujet de Gratien depuis septembre 380 (cf. *supra*, p. 285) ; mais il est probable que ces nouvelles convocations provenaient de l'initiative de l'empereur lui-même, désireux peut-être de renforcer la cause de Paulin.

(3) JAFFÉ-WATTENBACH, 237. Le nom de Grégoire ne paraît pas dans la lettre de Damase, mais c'est assurément à lui que pense le pape, et c'est contre son élection possible qu'il prend position.

(4) THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, VIII, 6.

(5) GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Carmen de vita sua*, 1902-1904.

(6) GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, XLII. Cf. *Epist.*, LXXXVII.

Histoire de l'Église, T. III.

Après son éloignement, Nectaire fut élu à sa place « par le concile œcuménique avec unanimité, en présence du très théophile empereur Théodose et de tout le clergé, joint le commun suffrage de toute la ville »¹. C'était un vénérable vieillard, qui appartenait à l'ordre sénatorial et était alors investi de la dignité de préteur. Rien ne le désignait spécialement pour l'épiscopat, mais l'évêque de Tarse, Diodore, soutint sa candidature, et son nom agréa à l'empereur qui le proposa. On s'aperçut alors que Nectaire n'était pas baptisé : l'évêque d'Adana en Cilicie se chargea de lui enseigner les principaux devoirs d'un évêque².

Avant de se séparer, les évêques votèrent encore quatre canons³. Le premier et le quatrième, comme on l'a vu⁴, liquidèrent le passé en condamnant toutes les hérésies et en rejetant l'épiscopat de Maxime. Les deux autres par contre posaient pour l'avenir d'importantes règles disciplinaires. Le second canon édicte en effet que les évêques d'un « diocèse » (civil) ne doivent pas s'ingérer dans les églises étrangères à ce « diocèse » : par suite « l'évêque d'Alexandrie a compétence pour les choses de l'Égypte seule, les évêques d'Orient pour l'Orient seul, étant saufs les droits reconnus par les canons de Nicée à l'église d'Antioche, les évêques du diocèse d'Asie pour les choses de l'Asie seule, ceux du Pont pour les choses du Pont seul, ceux de Thrace pour les choses de la Thrace seule » ; quant aux églises qui sont dans les nations barbares, elles doivent être administrées conformément à la coutume établie par les Pères. Le troisième canon déclare que l'évêque de Constantinople a la primauté d'honneur après l'évêque de Rome, parce que Constantinople est la Nouvelle-Rome.

La rédaction de ces textes s'inspirait des circonstances : comme le remarque Mgr Duchesne, « les décisions conciliaires représentent autant d'actes d'hostilité contre l'église d'Alexandrie et ses prétentions à l'hégémonie. Si l'on tient tant à ce que chacun se mêle de ses affaires et reste dans son ressort diocésain, c'est parce qu'on entend exclure l'ingérence du pape égyptien dans les affaires de Constantinople, Antioche et autres lieux. Si la prééminence de Constantinople est relevée, sans que l'on conteste celle de Rome, c'est pour échapper à celle d'Alexandrie. Il eût peut-être été inutile de rappeler l'échauffourée de Maxime, mais comme le souvenir en était désagréable aux Alexandrins, on ne manqua pas de la reviver »⁵.

(1) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, viii ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, ix, 15.

(2) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, viii ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, x.

(3) Les collections canoniques grecques attribuent sept canons au concile de 381. Seuls les quatre premiers sont authentiques : le 7^e est un extrait d'une lettre de l'église de Constantinople à l'évêque d'Antioche Martyrios au milieu du v^e siècle ; les canons 5 et 6 appartiennent au concile de 382. Sur ces canons, cf. K. LUEBECK, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients...*, p. 172-191 ; BATIFFOL, *op. cit.*, p. 124-137 ; GRUMEL, *op. cit.*, p. 1-2. Texte grec et traduction dans HEFELÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, p. 20 et suiv.

(4) Cf. *supra*, p. 287, n. 4 et 288, n. 1.

(5) DUCHESNE, *op. cit.*, p. 438. Cf. LUEBECK, *op. cit.*, p. 176 et suiv. BATIFFOL (*op. cit.*, p. 129 et suiv.) insiste sur la portée générale des canons.

Ces canons de Constantinople n'en ont pas moins une portée générale : comme on le verra plus loin¹, ils inaugurent une hiérarchie nouvelle entre les églises; et le troisième canon était particulièrement gros de conséquences pour l'avenir, puisqu'il fondera, aux siècles suivants, les prétentions œcuméniques du patriarche de Constantinople.

LA CONFIRMATION IMPÉRIALE La session du concile fut close le 9 juillet². Avant de se séparer, les évêques envoyèrent une lettre à l'empereur pour lui faire part de leurs travaux : ils y rendent grâces à Dieu d'avoir donné le pouvoir à Théodose pour procurer la paix des églises et défendre la vraie foi ; ils rappellent comment ils ont renoué entre eux la concorde, confessé la foi de Nicée et anathématisé les erreurs contraires à cette foi ; ils demandent enfin au prince de confirmer tout ce qu'ils ont décidé³.

Théodose s'empessa de souscrire à ce désir. Il publia, le 30 juillet 381, un nouvel édit, par lequel il prescrivait à nouveau de remettre partout aux catholiques les églises détenues par les hérétiques ; et, afin qu'aucun doute ne fût possible, il précisait qu'on devait tenir pour orthodoxes ceux qui étaient en rapports de communion avec Nectaire de Constantinople, avec Timothée d'Alexandrie pour l'Égypte, Pélage de Laodicée et Diodore de Tarse pour l'Orient, Amphiloque d'Iconium et Optimus d'Antioche de Pisidie pour l'Asie, Helladios de Césarée, Otreios de Mélitène et Grégoire de Nysse pour le Pont, Terennios de Scythie et Martyrios de Marcianopolis pour la Thrace⁴. La capitale du diocèse d'Asie, Éphèse, n'était pas mentionnée parce que son évêque était un macédonien ; celle du diocèse d'Orient, Antioche, ne l'était pas davantage, parce que Méléce n'avait pas encore reçu de successeur.

ÉLECTION DE FLAVIEN D'ANTIOCHE

Celui-ci ne tarda pas à être nommé. Conformément aux règles, il fut élu à Antioche même⁵. Après ce qui s'était passé à Constantinople, Paulin n'avait aucune chance d'être reconnu, et nul ne prononça son nom. On choisit, pour remplacer Méléce, le prêtre Flavien,

(1) Cf. *infra*, p. 439 et suiv.

(2) C'est la date que portent les canons (MANSI, t. III, col. 557).

(3) MANSI, t. III, col. 557-560. Cf. GRUMEL, *op. cit.*, n° 4, p. 3-4.

(4) *Cod. Théod.*, XVI, 1, 3. L'édit du 10 janvier 381 (cf. *supra*, p. 286) avait déjà prescrit la remise des églises aux catholiques ; il faut croire qu'il n'avait été qu'imparfaitement exécuté, puisque Théodose est obligé de réitérer cet ordre. Nous savons qu'à Antioche le *magister militum* Sapor fut chargé de l'opération (THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, xxiii) et qu'il expulsa Dorothee et les Ariens ; il refusa en outre de reconnaître Vitalis et Paulin ; la date de sa mission n'est pas indiquée de manière certaine.

(5) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, ix ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, xi. Cf. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 254-255. F. LOORS (art. *Arianismus*, dans HAUCK, *Realencyclopädie*, 3^e édit., t. II, p. 45), suivi par SEECK (*Geschichte*, t. V, p. 153, 156 et 491-492), suppose que l'élection de Flavien eut lieu à Constantinople, mais les motifs allégués sont insuffisants, et Flavien a signé les Actes du concile comme simple prêtre.

celui-là même qui, pendant de longues années, avait, avec Diodore, maintenu l'ardeur des orthodoxes d'Antioche contre toutes les entreprises de l'arianisme. Nul n'était plus digne de l'épiscopat, mais il faut bien avouer que son élection laissait intacte la question du schisme.

§ 3. — Le concile d'Aquilée et les négociations entre l'Occident et l'Orient.

LE CONCILE D'AQUILÉE Cependant le concile occidental, convoqué par Gratien, se réunissait à Aquilée. Il n'y siégea que trente-cinq évêques, selon la tactique arrêtée par Ambroise. Sur les vingt-quatre dont le siège nous est connu, seize venaient des contrées italo-illyriennes¹, dirigés par Valérien d'Aquilée, qui présidait, Anemius de Sirmium et surtout Ambroise de Milan, qui en fait mena toute l'affaire. Après quelques semaines de discussions préliminaires, la séance plénière se tint, d'après le texte des Actes qui a été conservé, le 3 septembre 381², dans la sacristie de la cathédrale. Elle fut consacrée au jugement des deux évêques ariens, Pallade et Sécondien. Ceux-ci comptaient échapper à une condamnation à force d'arguties et d'équivoques ; mais, malgré leurs procédés dilatoires et leurs diversions, Ambroise refusa de laisser engager un débat dogmatique et les soumit à un véritable procès : après un interrogatoire serré, les sentences furent prononcées contre les deux hérétiques, qui sont anathématisés et déposés³. Julien Valens avait esquivé une condamnation en s'abstenant prudemment de comparaître, il « se pavanait » à Milan et essayait encore de ranimer le parti païen en Haute-Italie : on ne put jeter l'anathème que sur son disciple le prêtre Attale. Du reste, n'étant pas régulièrement évêque de Poetovio, dont il avait indûment délogé le pasteur légitime,

(1) Les noms figurent à la fin des *Gesta Concilii Aquileiensis*. On compte treize évêques de Haute-Italie (Ambroise, Valérien, Eusèbe de Bologne, Limenius de Verceil, Sabin de Plaisance, Abondance de Trente, Filastre de Brescia, Maxime d'Emona, Bassien de Lodi, Héliodore d'Altinum, Exsuperance de Tortone, Diogène de Gênes, Evence de Pavie) et trois Illyriens (Anemius, Constance de Scissia, Félix de Zara). Les autres sont des délégués des Africains (Félix et Numidius *legati Afrorum*) et des Gaulois (Constance d'Orange, Procul de Marseille, Just de Lyon *legati Gallorum*, et, en outre, Théodore d'Octodurus, Amance de Nice [et non de Jovia, cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 82, n. 16], Domnin de Grenoble). Il faut noter l'absence de tout représentant de l'Espagne et de la Bretagne, trop éloignées, et surtout de l'Italie péninsulaire, pourtant toute proche : Damase a certainement fait grise mine à ce concile, auquel il a envoyé, non pas des légats, mais des lettres d'excuses, d'après la *Dissertatio Maximini*, 122. Sur cette absence de Damase, cf. H. v. CAMPENHAUSEN, *op. cit.*, p. 104 et suiv.

(2) *Syagrio et Eucherio vv. cc. coss. III non. septembr.* (*Gesta Conc. Aquil.*, 1). Cette date a paru à plusieurs auteurs impossible à conserver : LOOFS (*loc. cit.*, p. 42), BATIFFOL (*op. cit.*, p. 114), J.-R. PALANQUE (*op. cit.*, p. 504-506) situent le concile au printemps de cette année. Cependant le témoignage formel des Actes officiels est difficile à récuser : J. ZEILLER (*op. cit.*, p. 328-334) et CASPAR (*op. cit.*, p. 237-238) s'en accommodent. La supposition de RADE (*op. cit.*, p. 63), qui veut le transférer en 380, est indéfendable, car il est postérieur à la mort de Pierre d'Alexandrie (*Epist. Quamlibet*, 4) qui est du printemps 381 (RAUSCHEN, *op. cit.*, p. 116). Le système de CAVALLERA (*op. cit.*, p. 234), qui situe la lettre *Quamlibet* en mai 381 et le concile d'Aquilée avec la synodale *Sanctum* en septembre, est également peu soutenable.

(3) Pour Pallade, *Gesta*, 2-64 (cf. *Dissertatio Maximini*, 88-108) ; pour Sécondien, *Gesta*, 65-75, incomplet. Cf. aussi les synodales *Agimus*, 2 (aux évêques de Gaule) et *Benedictus*, 2 (à Gratien).

il n'avait pas à être déposé de son siège : on se contenta de demander contre lui un arrêté d'expulsion au nom de l'ordre troublé¹.

L'intervention du bras séculier était donc nécessaire : Gratien ne la refusa pas. Deux lettres lui furent successivement adressées pour le prier instamment de prêter la main à l'exécution des sentences et d'interdire les réunions des Photiniens de Sirmium et des Ursiniens de Rome². Le caractère du prince put faire concevoir quelques inquiétudes sur le sort qu'il réserverait à ces demandes³ ; il est certain néanmoins qu'il les a agréées et exécutées : les perturbateurs furent dispersés et les évêques déposés, écartés de leurs sièges, purent être remplacés par des orthodoxes sous le contrôle de délégués du concile⁴. Une dernière lettre fut adressée à l'empereur pour lui exprimer de chaleureuses actions de grâces et célébrer la victoire obtenue⁵.

Dans les moindres recoins de l'Occident, les derniers foyers d'arianisme étaient éteints, au moment où, dans tout l'Orient, les églises étaient rendues aux catholiques. Le concile, dans son dernier écrit, se félicitait de voir restaurée dans l'Empire l'unité de foi⁶ ; mais en même temps il exprimait un vœu singulier : déplorant la persistance du schisme d'Antioche, il suggérait la réunion, à Alexandrie, d'un concile de tous les évêques catholiques, qui trancherait entre les prétendants⁷. Ambroise fut chargé de poursuivre avec les empereurs cette négociation.

AMBROISE ET LES SIÈGES D'ANTIOCHE ET DE CONSTANTINOPLE

Malheureusement la façon dont elle était engagée rendait impossible une solution. La der-

nière lettre du concile d'Aquilée, inspirée peut-être par le prêtre Évagrios, si celui-ci y était le « légat » de la petite église d'Antioche⁸, parlait des tracasseries dont était victime Paulin, comme si celui-ci était incontestablement l'évêque légitime. En outre, l'imprudence d'Ambroise réveilla une autre source de discorde, la question du siège de Constantinople, qu'on pouvait croire définitivement résolue. Ce sont les intrigues de Maxime qui sont à l'origine de cette nouvelle complication : il s'était présenté devant les Pères d'Aquilée qui, sans prendre soin de vérifier ses assertions, avaient accepté sa version des événements et l'avaient accueilli comme l'évêque légitime de Constantinople⁹.

(1) *Epist. Benedictus*, 9-10.

(2) Ce sont les synodales *Benedictus* et *Provisum* [= Saint AMBROISE, *Epist.*, x et xi]. La seconde, beaucoup plus courte, n'est guère consacrée qu'aux intrigues d'Ursin à Rome.

(3) J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 90 et suiv. et 97-98.

(4) C'est ce que demandait la synodale *Benedictus*, 8, et que Gratien a accepté (cf. note suivante).

(5) C'est la synodale *Quamlibet* = Saint AMBROISE, *Epist.*, xii.

(6) *Ibid.*, 1-3.

(7) *Ibid.*, 4-5. Sur le texte *sacerdotum catholicorum omnium concilium* ou *concilia*, cf. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 235.

(8) Cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 82, n. 11.

(9) Cf. *Epist. Sanctum*, 4.

Après la séparation du concile, l'évêque de Milan prit donc en mains la cause de Maxime et celle de Paulin. Ces prétentions devaient certainement paraître insoutenables aux Orientaux. Grâtien lui-même semble avoir voulu rester en dehors de ces contestations : lorsqu'Ambroise, informé des décisions du concile oriental et de l'élection de Flavien, insiste pour la convocation d'un concile œcuménique, il le renvoie à Théodose. C'est donc à l'empereur d'Orient que s'adresse directement Ambroise, au nom de l'épiscopat italien¹. Dans sa lettre, refusant de reconnaître le fait accompli, il soulève à nouveau les deux questions de Constantinople et d'Antioche. Aux yeux de l'évêque de Milan, Nectaire est un intrus, autant que Flavien : celui-ci aurait été élu en violation des règles ecclésiastiques ; quant à Grégoire de Nazianze, il avait revendiqué le siège de la capitale contrairement à toutes les traditions, et Nectaire, irrégulièrement ordonné lui aussi, aurait été excommunié par ses propres consécrateurs². Cela était évidemment inexact, mais Ambroise, entiché de Maxime, acceptait, pour plaider cette cause, les racontars les plus absurdes. Ce qui indisposait surtout le porte-parole de l'Occident, c'était d'avoir été tenu à l'écart des règlements conciliaires de Constantinople : les évêques orientaux, déclare-t-il, « auraient dû attendre notre avis ; nous ne réclamons pas le monopole de cet examen, mais une participation au jugement »³. Rappelant les précédents d'Athanasie et de Pierre d'Alexandrie, qui « avaient eu recours au jugement de l'Église romaine, de l'Italie et de tout l'Occident », il proposait de soumettre ces litiges à la décision d'une assemblée œcuménique ; et sans rappeler qu'il avait antérieurement suggéré la réunion d'un concile à Alexandrie, c'est maintenant à Rome qu'il demandait à Théodose de convoquer tous les évêques du monde chrétien⁴.

La réponse impériale, que nous ne connaissons pas, ne dut pas être favorable, à en juger par la nouvelle lettre d'Ambroise⁵. Celui-ci s'y excuse d'avoir voulu chercher quelque avantage pour l'Italie et l'Occident, plaide l'utilité d'un concile général, insinue que Maxime et Paulin ont été écartés sans avoir été entendus, et il termine en se déclarant fidèle à la ligne du grand Athanasie et du concile de Nicée. Les deux parties restant sur leurs positions, la « rupture de communion » que, dans ses deux lettres, Ambroise déplorait⁶, subsistait donc.

(1) C'est la lettre *Sanctum* [= Saint Ambroise, *Epist.*, XIII].

(2) *Ibid.*, 1-3, 5.

(3) *Ibid.*, 4.

(4) *Ibid.*, 6-8.

(5) C'est la lettre *Fidei* [= Saint Ambroise, *Epist.*, XIV]. Théodose avait dû aussi dénoncer le danger de l'apollinarisme ; Ambroise, dans sa réponse, s'y déclare également hostile, mais, flairant là une diversion, préconise la prudence afin d'éviter toute injustice (*loc. cit.*, 4).

(6) *Epist. Sanctum*, 6 ; *Fidei*, 1.

LES CONCILES DE ROME
ET DE CONSTANTINOPLE (382)

L'évêque de Milan n'avait pu faire admettre son point de vue, mais le projet de concile romain fut néanmoins retenu. Gratien le convoqua¹; les principaux métropolitains d'Occident y siégèrent autour de Damase : Ambroise naturellement, Valérien d'Aquilée, Britton de Trèves, Anemius de Sirmium, Acholius de Thessalonique²; et une invitation fut envoyée aux Orientaux³. Ceux-ci étaient précisément rassemblés à nouveau à Constantinople; ils envoyèrent trois d'entre eux, Cyriaque, Eusèbe et Priscien, porteurs d'une réponse, d'ailleurs dilatoire⁴. Cette lettre affirmait la pureté de leur foi, proclamait une seule ousie du Père, du Fils et du Saint-Esprit en trois hypostases parfaites et une véritable Incarnation du Verbe qui a pris un homme parfait; elle déclarait enfin que les questions de personnes avaient été traitées conformément aux règles traditionnelles et aux canons de Nicée : à Constantinople Nectaire, à Antioche Flavien, à Jérusalem Cyrille ont été légitimement élus. Ce dernier occupait depuis longtemps le siège de « la mère de toutes les églises », mais comme il avait été persécuté par les Ariens, il pouvait être utile de rappeler la validité de son élection.

Outre cette lettre qui, sous des formes polies, tendait à proclamer l'autonomie de l'Orient et refusait aux Occidentaux le droit d'intervenir en des questions proprement orientales, le concile de 382 promulgua encore deux canons : le premier concerne le tome des Occidentaux et déclare accepter ceux qui, à Antioche, confessaient l'unique divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, c'est-à-dire les Pauliniens; le second se rapporte aux accusations portées contre les évêques et pose des règles pour en prévenir les abus⁵.

En l'absence des Orientaux, le concile de Rome ne pouvait pas avoir une grande importance. Nous avons d'ailleurs fort peu de renseignements sur cette assemblée⁶. Paulin d'Antioche y était venu en personne, accompagné d'Épiphané, évêque de Salamine de Chypre, et l'on peut croire que Timothée d'Alexandrie y fut représenté. Il semble que la question du siège de Constantinople n'y ait même pas été évoquée. Sans doute Ambroise, mieux renseigné sur les agissements de Maxime, l'avait-il abandonné sans tarder. Les délégués orientaux obtinrent sans peine que Damase envoyât à Nectaire des lettres de communion, si bien que le concile se trouva devant une chose jugée⁷. L'unité de communion

(1) Saint Jérôme, *Epist.*, cviii; Sozomène, *Hist. eccl.*, VII, xi.

(2) Ainsi qu'un Basile de siège inconnu.

(3) Cette lettre du concile romain est conservée dans Théodore, *Hist. eccl.*, V, ix.

(4) Théodore, *Hist. eccl.*, V, ix, 1-18. Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 274-278; Grumel, *op. cit.*, n° 6, p. 4-5.

(5) Grumel, *ibid.*, n° 5, p. 4. Le texte des canons figure dans Mansi, t. III, col. 560-564.

(6) Saint Jérôme, *Epist.*, cviii, 6; cxxvii, 7. Cf. Caspar, *op. cit.*, p. 240-241.

(7) Théodose avait envoyé à Rome une ambassade composée d'évêques — peut-être les trois légats de 382 — et d'officiers de sa cour, pour annoncer officiellement au pape l'élévation de Nectaire et demander des lettres de communion en sa faveur (cf. Boniface I^{er}, *Epist.*, xv, 6).

était ainsi rétablie entre l'Orient et l'Occident. Seul le schisme d'Antioche se perpétuait lamentablement, Paulin ayant réussi à se faire une fois de plus reconnaître par les représentants des églises occidentales. Mais il avait bien perdu de son importance. Lorsque Paulin revint à Antioche, il n'y retrouva que son petit troupeau de fidèles obstinés. Flavien continua à diriger la masse des croyants.

CONCLUSION Les conciles de 381-382 marquent, malgré tout, une date capitale dans l'histoire de l'Église. Sans doute, ils n'ont pas opéré de grandes réformes et la manière dont ils ont réglé les questions personnelles qui leur avaient été soumises a été longuement discutée¹. Mais ils ont sonné le glas de l'arianisme, et l'hérésie ne s'est pas relevée de la condamnation définitive qu'ils ont prononcée contre elle. L'action des conciles d'ailleurs avait été préparée et fut prolongée par l'attitude des empereurs : Gratien et Théodose s'étaient délibérément prononcés pour la foi de Nicée, et c'est grâce à eux que l'hérésie fut extirpée.

L'histoire même de cet écrasement comporte un épilogue significatif : dans l'espoir de rétablir l'unité des esprits, Théodose convoqua dans sa capitale, en 383, une conférence réunissant les chefs des diverses confessions². Chacun présenta sa profession de foi, entre autres, Eunome l'anoméen, Démophile l'homéen, Éleusius le macédonien. Le colloque ne donna naturellement aucun résultat, et Théodose trancha le débat en jetant au feu toutes les déclarations hétérodoxes. Puis il lança de nouvelles lois interdisant les réunions des hérétiques (25 juillet et 3 septembre 383, 21 janvier 384³). Désormais c'est bien fini : les survivants de l'arianisme, toujours partagés en groupes rivaux, ne forment plus dans l'Empire que des sectes obscures et impuissantes, qui n'attirent plus l'attention et qu'on ne se soucie plus guère de tracasser⁴. Ce n'est plus que dans les nations barbares que l'arianisme parvient à se maintenir : il y exercera pendant longtemps une influence profonde.

(1) Le concile de 381 ne fut pas tenu tout d'abord pour un concile œcuménique ; ce fut le concile de Chalcédoine en 451 qui lui attribua ce titre. Les contemporains lui attribuèrent assez peu d'importance ; les témoins oculaires eux-mêmes n'en parlent point, pas plus saint Jérôme qu'Amphiloque d'Iconium ou Grégoire de Nysse, sauf dans l'oraison funèbre de Méléce. Quant au récit de Grégoire de Nazianze, c'est une satire des plus amères.

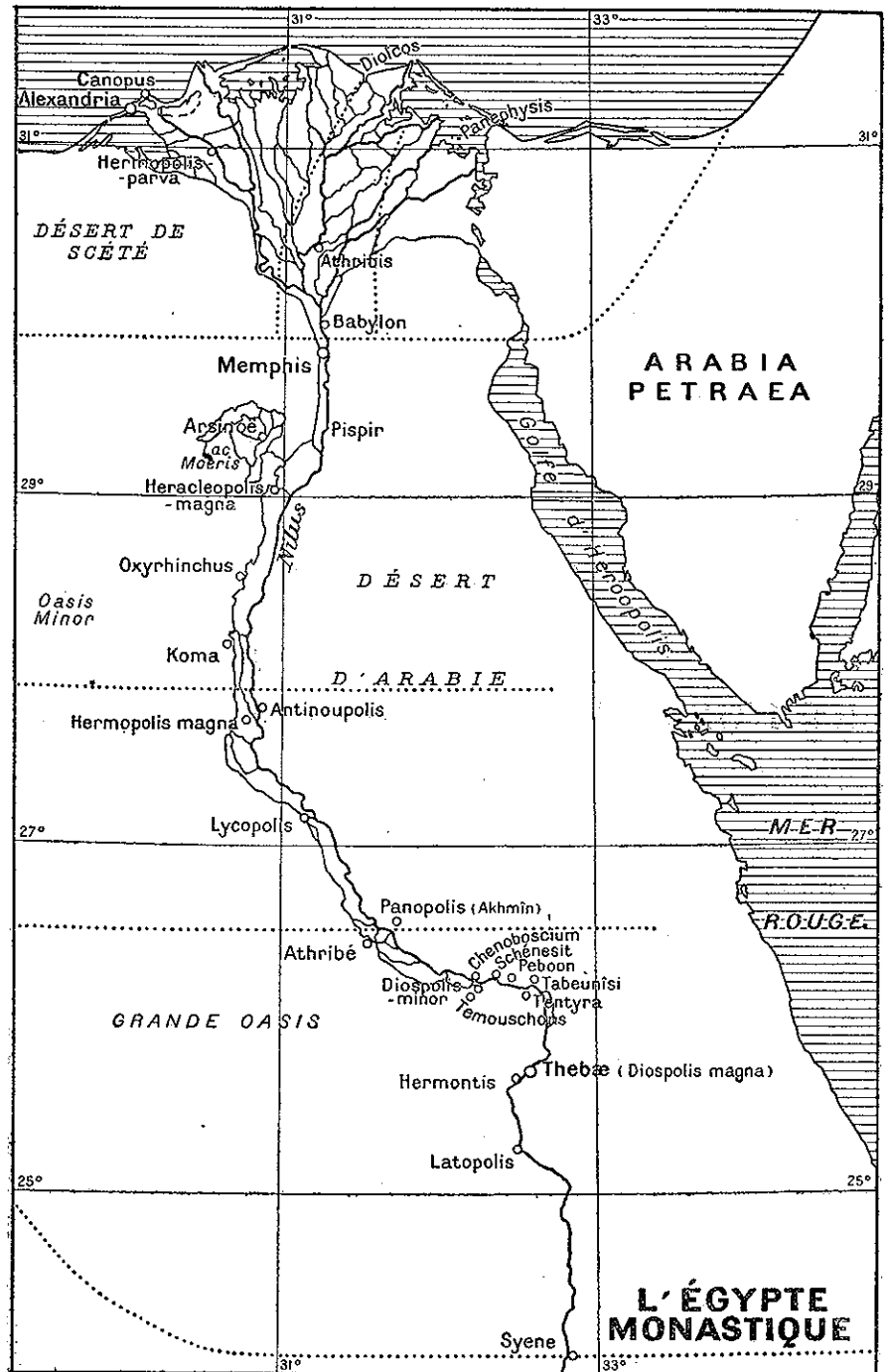
(2) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, x ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, xii ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Epist.*, clxxv. Sur la date, cf. SEECK, *Geschichte*, t. V, p. 495-496.

(3) *Cod. Théod.*, XVI, v, 11, 12 et 13 contre les Eunomiens, Ariens, Macédoniens et Apollinaristes : ces lois interdisent à nouveau les réunions des hérétiques, spécialement à Constantinople. Ils n'en continuèrent pas moins à garder quelques églises pendant de longues années. En 428, les Ariens avaient encore une église à Constantinople, une autre dans la banlieue de la capitale, une autre à Cyzique et beaucoup dans les campagnes de l'Hellespont (SOCRATE, *Hist. eccl.*, VII, xxix). Nestorius les leur fit enlever par l'autorité impériale.

(4) Sur la survie de ces sectes, cf. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 577-579. Les Eunomiens continuèrent à être frappés par de nouvelles lois (*Cod. Théod.*, XVI, v, 17, 23, 25, 27, 31, 32, 34, 36, etc.). Sur les destinées de l'arianisme chez les Barbares, cf. *infra*, chap. V.

TROISIÈME PARTIE

**LA VIE CHRÉTIENNE
ET L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE**



CHAPITRE PREMIER

LES DÉBUTS DU MONACHISME¹

I. — LES SOURCES DE L'HISTOIRE DU MONACHISME PRIMITIF

§ 1. — Les origines du monachisme.

LE MONACHISME ET LA NATURE HUMAINE

Bien que le monachisme soit un des aspects les plus originaux et les plus intéressants du christianisme à partir du III^e et surtout du IV^e siècle, on ne saurait contester que, surtout en sa forme première, il ne

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES : Antoine (Vie d'). Voir ATHANASE (Saint) ; *Apophthegmata Patrum seu Verba Seniorum*, texte grec dans P. G., LXV ; texte latin dans P. L., LXXXIII ; ATHANASE (Saint), *Vie de saint Antoine*, dans P. G., XXVI, 838-976 (avec la traduction latine d'EVAGRIUS) et P. L., LXXXIII, 125-170 ; dom Amand BOON, *Pachomiana latina, texte latin de saint Jérôme*. Appendice : la Règle de saint Pachôme, fragments coptes et excerpta grecs, édités par L. Th. LEFORT, Louvain, Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, fasc. VII, 1932 ; J. BOUSQUET et F. NAU, *Histoire de saint Pacôme, Texte grec des manuscrits Paris 881 et Chartres 1754, avec une traduction de la version syriaque et une analyse du manuscrit de Paris, Suppl. grec, 480*, dans *Patrologia Orientalis*, t. IV, p. 5, 1908 ; J. CASSIEN, *Instituta Coenobiorum et Collectiones Patrum*, dans P. L., XLIX ; et *Corpus de Vienne*, t. XIII et XVII (édit. PETSCHENIC), 1886-1888 ; *Corpus Scriptorum christianorum orientalium*, série 3, t. VIII, 1933, S. *Pachomii Vita sahidice scripta*, édit. TH. LEFORT ; EVAGRIUS, *Vie latine de saint Antoine*, voir ATHANASE (Saint) ; F. HALKIN, *Sancti Pachomii Vitae graecae ediderunt hagiographi Bollandiani ex recensione FRANCISCI HALKIN*, s. I, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1932 (*Subsidia Hagiographica*, XIX) ; *Historia monachorum*, dans P. G., XXXIV, 995 et suiv. (édit. de FRONTON DU DUC, 1624) ; *Historia Monachorum in Aegypto*, édit. PREUSCHEN, dans PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897 ; TH. LEFORT, voir *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* et BOON ; PALLADIUS, *Histoire lausiaque*, texte grec, introduction et traduction française, par A. LUCOT (Collection HENNER-LEJAY), Paris, 1912.

II. TRAVAUX : E. AMÉLINEAU, *Histoire de saint Pakhôme et de sa communauté*, dans *Annales du Musée Guimet*, t. XVII, 1889, p. 295-334 et *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, Paris, 1894 ; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, 1912, t. III, p. 79-98 ; U. BERLIÈRE, *L'ordre monastique, des origines au XII^e siècle*, Paris, 1928 ; A. BERTHOLET, art. *Mönchtum*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. IV, Tübingue, 1930, p. 130-134 ; G. M. BESSE, *Le Monachisme africain*, Ligugé, 1900 et *Les Moines d'Orient, antérieurs au concile de Chalcédoine*, Paris, 1900 ; E. BICKEL, *Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustin*, dans *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum*, t. XXXVII, 1916, p. 437-474 ; W. BOUSSER, *Komposition und Charakter der Historia Lausiaca*, dans les *Nachrichten der Akademie de Göttingue (phil.-hist. Kl.)*, 1917, t. II, p. 173-217 ; Id., *Zur Komposition der Historia Lausiaca*, dans *Zeitschrift für die neutestam. Wiss.*, t. XXI, 1922, p. 81-98 ; Id., *Das Mönchtum der sketischen Wüste*, dans *Zeitsch. für Kirchengeschichte*, t. XLII, 1923, p. 1-41 ; Id., *Apophthegmata. Textüberlieferung und Charakter der Apophthegmata Patrum. Zur Ueberlieferung der Vita Pachomii. Evagrius Studien*, Tübingue, 1923 ; J. BREMOND, *Les Pères du Désert*, 2 vol., Paris, 1927 ; BUDGE (Voir WALLIS BUDGE) ; E. BUONAIUTI, *Le origini dell'ascetismo cristiano*, Pinerolo, 1928 ; dom CUTHBERT BURKITT, *Early Eastern Christianity*, Londres, 1904 ; Id., *The Lausiaca History of Palladius*, Cambridge, 1898-1904 (*Texts and Studies*, VI), Vol. I. *Prolegomena*, Vol. II. *Text* ; Id., *Monasticism*, dans la *Cambridge Mediaeval History*, vol. I, chap.

reflète des tendances profondément inscrites dans la nature humaine et dont se sont inspirées les disciplines philosophiques ou religieuses les plus

- xviii, p. 521-542; Id., *Palladiana*, dans *Journal of Theological Studies*, t. XXII, 1921, p. 21-35, 138-155, 222-238; Id., *Palladiana*, I. *The Lausiac history*, II. *The Dialogus de Vita Chrysostomi*, Oxford, 1921; Id., *Western Mysticism, the teaching of ss. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*, Londres, 1922; Id., *Benedictine Monachism*, 2^e édit., Londres, 1924, trad. GROLLEAU, Paris, 1925; dom CABROL, *Monasticism* dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, édit. by JAMES HASTINGS, t. VIII, 1915, p. 781-796; P. VAN CAUWENBERGH, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcedoine (451), jusqu'à l'invasion arabe (640)*, Paris, 1914; W. K. L. CLARKE, *St. Basil the Great, a Study in Monasticism*, Cambridge, 1913; OTMAR DOERR, *Das Institut der Inklusen in Süddeutschland (Beitr. zur Gesch. der alten Mönchtums und des Benedictinenorden)*, hsg. von I. HERWEGEN, Heft 18), Münster, 1934; HERMANN DOERRIS, *Mönchtum und Arbeit*, dans *Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst*, hsg. von W. ELLIGER, Leipzig, 1931, p. 16-39; L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, chap. xiv, Paris, 1907; P. H. GOBILLOT, *Les Origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte*, dans *Recherches de Science religieuse*, t. X, 1920, p. 302-354; t. XI, 1921, p. 29-86; 168-213; 328-361; t. XII, 1922, p. 46-68; L. GOUGAUD, *Les Chrétientés celtiques*, Paris, 1911; L. GOUGAUD, *Ermites et reclus. Études sur d'anciennes formes de vie religieuse*, Ligugé, 1928; G. GRUTZMACHER, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, et art. *Mönchtum* dans *Realencyklopädie de HAUCK-HERZOG*, t. XIII, 1903, p. 217-235; F. HALKIN, *L'Histoire Lausique et les Vies grecques de saint Pachôme*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XLVIII, 1930, p. 257-301; A. VON HARNACK, *Die Askese*, dans *Aus der Friedens- und Kriegesarbeit*, Giessen, 1916, p. 141-161, et *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte*, 8^e-10^e édit., Giessen, 1921; M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. I, Paderborn, 1907; W. HENGSTENBERG, *Pachomiana*, dans *Festgabe Ehrhard*, Bonn et Leipzig, 1922, p. 228-252; K. HEUSSI, *Mönchtum*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2^e édit., t. IV, 1930, p. 134-145; 1^{re} édit., 1913, p. 427-446; K. HOLL, *Ueber den griechischen Mönchtum*, dans les *Preussische Jahrbücher*, t. XCIV, 1898, p. 407-424, et *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898; L. HOLSTENIUS, *Codex Regularum monasticarum et canonicarum*, 3 vol., Rome, 1661; avec des additions de M. BROCKIN, Augsburg, 1759; P. HUMBERTCLAUDE, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée* dans *Études de Théologie historique*, Paris, 1932; HUGO KOCH, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tübingue, 1931; J. LABOURT, *Le Christianisme dans l'Empire perse*, Paris, 1904; P. LADEUZE, *Étude sur le Cénobitisme pathomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e s.*, Louvain, 1898; F. LAUN, *Die beiden Regeln des Basiliius, ihre Echtheit und Entstehung*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XLIV, 1925, p. 1-61; J. LEBRETON, revue critique dans *Recherches de Science religieuse*, 1924, p. 357-364; dom H. LECLERCQ, art. *Cénobitisme*, dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. II, II, col. 3047-3243; art. *Cellitae*, *ibid.*, t. II, II, col. 2906-2907; art. *Monachisme*, *ibid.*, t. XI, II, col. 1774-1947; JOH. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national aegyptischen Christentums (Texte und Untersuchungen, Bd 25, H. I)*, Leipzig, 1903; P. LEJAY, *Ancienne Philologie chrétienne. Monachisme oriental*, dans *Revue d'Histoire et de littérature religieuses*, t. XI, 1906, p. 88-93, 188-192, 240-249; JOH. LIST, *Das Antoniusleben des hl. Athanasius d. Gr.*, dans *Texte und Forsch. zur byzantinisch-neugriechischen Philologie*, n^o 11, Athen, 1930; LOT-BORODINE (Mme), *La doctrine de la déification dans l'Église grecque jusqu'au XI^e siècle*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1932 et 1933; E. LUCIUS, *Das mönchische Leben des 4. und 5. Jahrhunderts in der Beleuchtung seiner Vertreter und Gönner*, dans *Festgabe für H. J. Holtzmann*, Tübingue, 1902, p. 123-156; E. LUCIUS, *Les origines du culte des saints*, trad. JEANMAIRE, Paris, 1908 (livre III: *La légende monacale*); W. H. MACKEAN, *Christian monasticism in Egypt to the close of the fourth Century*, Londres, 1920; F. MAGGIONI, *Questioni delicate. Le origine pagane del monachismo cristiano. Storia della virginità nelle prime generazioni cristiane*, Roma, Forzani, 1904; E. MARTÈNE, *De antiquis monachorum ritibus*, 5 vol., Lyon, 1690-1695; F. MARTINEZ, *L'ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*, Paris, 1913; FR. M. MELLET, *L'itinéraire et l'idéal monastiques de saint Augustin*, Paris, s. d. [1934]; PAUL MONCEAUX, *Saint Augustin et saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme*, dans *Miscellanea Agostiniana*, Rome, t. II, 1931, p. 61-89; MONNERET DE VILLARD, *Les couvents près de Sohâg*, Paris, 1925; Ch. de MONTALEMBERT, *Les moines d'Occident*, 7 vol., Paris, 1860-1877; dom G. MORIN, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, Paris, 1921; E. F. MORISON, *St Basil and his Rule: a Study of early Monasticism*, Oxford, 1912; sister M. G. MURPHY, *St Basil and Monasticism (The Catholic Univ. of America, Patristic Studies, vol. XXV)*, Washington, 1930; NAU, voir BOUSQUET; PH. OPPENHEIM, *Das Mönchskleid im christlichen Altertum* dans *Römische Quartalschrift, Suppl.-Heft*, t. XXVIII, 1931; J. PARGOIRE, *Basile (saint)*, dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, t. II, I, col. 501-510; G. PFEILSCHIFTER, *Oxyrhynchos, seine Kirchen und Klöster auf Grund der*

diverses. Par exemple, ce besoin de solitude, de vie secrète et intime, de sécession loin des autres hommes¹; et encore ce goût d'ascèse, cette conviction ou plutôt ce fait d'expérience que la créature humaine ne prend sa pleine valeur et n'a conscience d'une entière maîtrise de soi que dans la mesure où elle sait s'émanciper des appétits sensuels, des lâchetés physiques, de l'asservissement au « confort »².

LES ANTÉCÉDENTS DU MONACHISME

Ces vérités morales, les Anciens les avaient déjà très vivement ressenties. Toute une éthique de la volonté s'était développée chez eux, et assignait comme but suprême à l'individu « l'autarchie » et « l'apathie »

Papyrusfunde, dans *Festgabe Alois Knöpfler*, 1917, p. 248 et suiv.; dom E. PICHÉRY, trad. franç. des *Conférences de Jean Cassien*, Saint-Maximin (Var), 3 vol. s. d. [1922]; J. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne, des Origines au Moyen Age*, t. I, 1926, p. 117-269, 383-441; E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus*, Gießen, 1897; dom H. QUENTIN, *La vie religieuse de l'anachorète, du cénobite et du moine bénédictin*, dans *Revue de Philosophie*, t. XII, 1912, 2, p. 227-256; R. REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, 1906; Id., *Die Vita Antonii*, in *philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*, dans *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. d. Wiss., Philol. hist. Kl.* 5, 1914, abh. 8; Id., *Historia Monachorum und Historia Lausiacae, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker* dans *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, Heft. 24, Göttingue, 1916; P. RESCH, *La doctrine ascétique des premiers moines égyptiens du IV^e siècle*, Paris, 1931; M. J. ROUËT DE JOURNEL et J. DUTILLEUL, *Enchiridion Asceticum*, Fribourg-en-Brisgau, 1930; JOHN RYAN, *Irish Monasticism. Origin and Early Development*, Londres, Longmans, XV-413; JOHANN GEORG, HERZOG ZU SACHSEN, *Neueste Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Aegyptens*, Leipzig, 1931; A. H. SALONIUS *Vitae Patrum*, Lund, 1920; St. SCHWIEZ, *Das morgenländische Mönchtum*, Bd. I: *das Asketentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im IV. Jahrhundert*, Mayence, 1904, t. II, 1913; A. L. SCHMITZ, *Das weisse und das rote Kloster*, dans *Das Antike*, t. III, 1927, p. 326-350, avec 17 figures; et *Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche*, dans *Römische Quartalschrift*, t. XXXVII, 1929, p. 189-243; G. SCHWEINFURT, *Auf unbetretenen Wegen in Aegypten* (p. 191 et suiv.: *Die ältesten Klöster der Christenheit*); SCOTT-MONCRIFF, *Paganism and Christianity in Egypt*, Cambridge, 1913; W. SESTON, *Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CVIII, 1933, p. 197-213; E. SPREITZENHOFER, *Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien*, Vienne, 1894; F. STEINGIESSER, *Das Geschlechtsleben der Heiligen, ein Beitrag zur Psychologia sexualis der Asketen und Religiosen*, Berlin, 1912; Jos. STOFFELS, *die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius*, dans *Theologie und Glaube*, 1910, p. 722-732, 809-830; H. STRATHMANN, *Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums*. Bd. I, *die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums*, Leipzig, 1914; M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de St Maxime: les œuvres d'Evagre le Pontique*, dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, t. XI, 1930; J. WAGENMANN, *Entwicklungsstufen des ältesten Mönchtums (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften, n° 139)*, Tübingue, 1929; E. A. WALLIS BUDGE, *The wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt. The Syrian Version of the Apophthegmata Patrum*. Oxford, 1934; et *Stories of the holy Fathers now translated out of the Syriac with notes and introduction*, Oxford, 1934; J. WEINGARTEN, *Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. I, 1876, p. 1-35, 545-574, réimprimé à part, Gotha, 1877 et art. *Mönchtum*, dans *l'Encyclopädie für protestantische Theologie* de HERZOG-PLITT, t. X, 1882, p. 758 et suiv.; HUGH G. EVELYN WHITE, *The Monasteries of the Wādīn', Natrān. Part I. New Coptic Texts from the Monastery of St Macarius, ed. with an introduction*, New-York, 1926. Part. II. *The history of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, edit. by WALTER HAUSER, New-York, 1932; Part III, *The Architecture and Archaeology*, 1933; O. ZÖCKLER, *Askese und Mönchtum*, 2 vol., 2^e édit., Francfort-sur-le-Mein, 1897.

(1) Sénèque avait dit: *Vindica te tibi* (Epist., 1); *Fuge multitudinem, fuge paucitatem, fuge etiam unum!* (Epist., x, 1).

(2) *Relinque divitias*, disait encore Sénèque (Epist., LXXXIV, 11), *aut periculum possidentium aut onus! Relinque corporis atque animi voluptates! Molliunt et enervant. Relinque ambitum! tumida res est, vana, ventosa.*

— c'est-à-dire l'aptitude à se commander à soi-même, et l'exonération des passions — par le labeur et « l'ascèse »¹.

Ceux-là donc n'ont pas entrepris une tâche bien difficile, qui ont recherché les antécédents du monachisme et ont essayé de faire rentrer ce phénomène historique dans une *série*. On a voulu apparenter les moines chrétiens aux solitaires du Bouddhisme², aux Esséniens décrits par Josèphe³, aux Thérapeutes que nous fait connaître le traité de Philon sur la *Vie contemplative*⁴, aux philosophes néo-platoniciens, Plotin, Porphyre, Jamblique⁵, aux prétendus « reclus » du temple de Sérapis (à Memphis)⁶, etc. Mais autant il est aisé de signaler certaines analogies générales, autant il paraît illusoire de prétendre établir une filiation directe entre telle forme de l'ascèse païenne et les premières manifestations du monachisme chrétien⁷.

MONACHISME ET CHRISTIANISME Pas plus que les autres modalités de la vie et de la pensée chrétiennes, le monachisme n'a dû échapper aux influences du dehors. Toutefois la conception d'une vie plus parfaite, plus mortifiée, un peu à l'écart de la *res saecularis*, n'avait jamais cessé d'être en honneur au sein du christianisme primitif⁸. Elle se rattache d'ailleurs à certaines paroles évangéliques⁹, et elle a trouvé dans le monachisme, non pas sa réalisation initiale, mais son suprême épanouissement.

Au surplus, dire de saint Antoine qu'il fut le « fondateur » du monachisme, c'est simplifier la réalité historique : « Il est certain, remarque le bollandiste Paul Peeters¹⁰, que nous n'avons des lointains débuts du monachisme qu'une tradition déjà stylisée et que les types les plus représentatifs de la vie érémitique eurent de leur vivant des émules qui avaient entendu, on ne sait d'où, le même appel de la solitude... » Quand Antoine, tout jeune homme, songe à renoncer au monde, il trouve dans un bourg voisin de Qeman un homme qui, depuis de longues années, y mène « la vie solitaire » (τὸν μονήρη βίον)¹¹. Et Athanase remarque à ce propos que

(1) Cf. W. CAPELLE, *Altgriechische Askese*, dans *Neue Jahrbücher*, t. XXV, 1910, p. 705 ; REITZENSTEIN, *Hellenistische Wundererzählungen*, p. 142.

(2) HILGENFELD, dans *Zeitschrift für die wissenschaftliche Theologie*, t. XX, 1878, p. 148 et suiv.

(3) *De Bello Judaico*, II, 119-121. Th. KEIM, *Aus dem Urchristentum*, Zurich, 1878.

(4) Édit. COHN, t. VI, p. 46-71.

(5) Cf. Th. KEIM, *Aus dem Urchristentum*.

(6) E. PREUSCHEN a bien réfuté WEINGARTEN dans son livre *Mönchtum und Sarapiskult*, Giessen, 1903.

(7) Bonnes discussions de Ph. GONILLOT, *Recherches de Science religieuse*, t. I-III, 1920 à 1922.

(8) Les textes essentiels sont groupés dans HUGO KOCH, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, p. 23-76. Bonne démonstration dans MARTINEZ, p. 21 et suiv. Faits nombreux rappelés par dom LECLERCQ, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Littérature*, art. *Monachisme*, t. XI, II, col. 1782 et suiv. ; L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 487-488. « La nouveauté merveilleuse, écrit H. BREMOND (*Les Pères du Désert*, t. I, p. xxiv), ce n'est pas tant la vieille idée de s'isoler du monde, que le monde lui-même gagné à l'attrait de cette idée, que le monde à l'école du Désert ».

(9) Cf. par exemple Mc, x, 21.

(10) *Analecta Bollandiana*, 1933, p. 154.

(11) P. G., XXVI, 844.

celui qui, à cette époque, voulait pratiquer l'ascèse s'installait près de son village (κώμη) et vivait seul. Pakhôme, à ses débuts, est lui-même le disciple d'un vieillard nommé Palamon, qui vivait depuis longtemps près de Chenoboskion, en Thébaïde. Son disciple et futur successeur Théodore lui arrive d'un « monastère » établi près de Panopolis, et à la fondation duquel Pakhôme n'avait nullement coopéré¹.

Ces grands organisateurs ont donc travaillé sur une matière encore amorphe, mais préexistante ; il n'y a guère en histoire de commencements absolus.

§ 2. — La littérature monastique.

SA RICHESSE La littérature ancienne, relative aux origines du monachisme, est d'une extraordinaire abondance.

Des *Vies* de moines illustres ; des récits anecdotiques où sont rapportés les *dîls* et les gestes des solitaires et des « abbés » les plus notoires ; des manuels ascétiques dont les auteurs s'appliquent à définir les devoirs spéciaux du moine et à promouvoir la spiritualité, but de son état ; des règles disciplinaires des grands organisateurs de la vie monastique, un Pakhôme, un Basile, un Augustin, plus tard un saint Benoît ; des apologies où cette forme de vie est défendue contre ses détracteurs, chrétiens ou païens — voilà sous quelles rubriques on pourrait, à la rigueur, la classer. Nul n'oserait se flatter d'avoir recensé dans toutes ses parties cette vaste production polyglotte qui s'offre à nous, non pas seulement dans des textes grecs et latins, mais aussi en diverses langues orientales. C'est ainsi que W. Bousset, à qui l'on doit le premier inventaire méthodique des *Apophlegmata Patrum*, s'est vu reprocher de n'avoir pas tenu compte des versions arabes, géorgiennes, coptes, arméniennes².

Cependant les pièces essentielles, en ce qui concerne le monachisme égyptien, sont connues. Beaucoup ont été traduites du copte, du syriaque, etc. Un « matériel » considérable s'offre à nous, dont il s'agit de déterminer la valeur historique.

IMPRESSION D'ENSEMBLE : L'impression d'ensemble qu'on recueille, à prendre contact avec cette littérature, est, **ORGIE DE « SURNATUREL »** il faut l'avouer, celle d'une fantaisie très poussée, d'une fiction presque sans frein.

Ne parlons pas, pour le moment, des mortifications qui y sont décrites, des étranges façons dont le moine d'Orient raffine sur l'inconfort, sur la faim, sur la privation de sommeil, ni des méthodes souvent cruelles

(1) *Epist. Ammonis*, ix. Il est probable d'ailleurs que « monastère » veut dire ici « cellule »

(2) Cf. P. PEETERS, dans *Analecta Bollandiana*, t. XLII, 1924, p. 430 et suiv.

dont il use pour mater ses passions. Bornons-nous aux étranges prodiges par où les ascètes affirment leur domination sur les animaux, sur les éléments eux-mêmes.

Voici quelques spécimens de ces surprenants récits.

Un saint homme, nommé Hélénius, arrive dans un monastère dont il trouve les moines fort embarrassés. Le prêtre qui devait célébrer pour eux la fête du jour n'arrive pas ; il demeure au delà du fleuve, et nul n'ose se risquer à l'aller chercher, à cause d'un crocodile fort dangereux qui hante ces parages. Hélénius marche droit au monstre, se juche sur son dos, après avoir invoqué le nom du Seigneur, passe l'eau et ramène l'officiant en croupe ¹.

Volé à plusieurs reprises par des bandits qui infestent le désert, Ammon confie la surveillance de sa cellule à... deux serpents, qui font bonne garde à la porte. Quand les *latrones* reviennent pour tenter un nouveau coup, le spectacle de ces sentinelles imprévues les épouvante au point... qu'ils se convertissent ². Le même solitaire, par une seule invocation, met à mal un reptile redoutable qui « crève par le milieu » ³.

Paternus franchit souvent le Nil à pied : c'est à peine si l'eau lui monte jusqu'aux genoux ⁴. De même Paphnuce, qui en a, lui, jusqu'aux flancs ⁵.

Dans une barque, venue on ne sait d'où, trois abbés, Syrus, Isaïas et Paulus, font en une heure un trajet qui normalement demande trois jours ⁶.

Faut-il citer encore le boa, « capable d'avaler un bœuf entier », qui attire à lui par la force de son aspiration troupeaux et bergers, et à qui Hilarion ordonne de monter sur un bûcher et de s'y laisser consumer ⁷ ? le raz de marée que le même Hilarion arrête au moyen de trois signes de croix tracés sur le sable ⁸ ? l'hippocentaure qui, d'un geste, indique à Paul de Thèbes le chemin qui conduit vers la retraite d'Antoine, alors nonagénaire ⁹ ? Mais il suffit de se pencher sur ces récits édifiants pour puiser à pleines mains mille anecdotes du même genre.

CONCLUSIONS INEXACTES AUXQUELLES
CES FANTAISIES ONT DONNÉ LIEU

De là une tentation assez naturelle de considérer la littérature éclosée autour du monachisme

comme un répertoire de *mirabilia*, témoignage vivant de l'état d'es-

(1) *Hist. Monachorum*, xi.

(2) *Ibid.*, viii.

(3) *Disruptus crepuit medius (Ibid.)*.

(4) *Ibid.*, ix.

(5) xvi.

(6) x.

(7) Saint Jérôme, *Vita Hilarionis*, xxiv.

(8) *Ibid.*, xi.

(9) *Vita Pauli*, vii, 7.

prit d'une époque, mais où l'histoire ne pourrait faire qu'un butin presque nul.

Pour y avoir cédé, dans un article fameux de la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*¹, l'allemand Weingarten a rendu ce service d'obliger les critiques qui jugeaient ses conclusions peu raisonnables à dégager les données positives, incluses dans cette masse de documents. Une enquête approfondie a été faite depuis lors — surtout en Allemagne et en Angleterre — sur la littérature monastique.

On s'est vite aperçu que le cadre historique, géographique, de ces récits d'apparence fabuleuse est beaucoup plus solide qu'on ne le supposerait. Il n'est donc que d'évaluer la valeur propre de chacun d'eux et de déterminer la mesure dans laquelle il est utilisable.

Weingarten a eu le plus grand tort de considérer des ouvrages tels que la *Vie de saint Anloine*, l'*Historia Monachorum*, l'*Histoire Lausiaque*, comme des recueils de contes, assimilables aux *Paradoxa* des compilateurs grecs, et qui mériteraient à peu près autant de créance que les *Voyages de Gulliver*. Il est aussi imprudent de leur soustraire toute valeur positive que d'accepter en bloc ces récits interminables et foisonnants, où la légende s'est taillé une large place.

POÉSIE ET VÉRITÉ S'il fallait expliquer ce bizarre mélange de *Dichtung* et de *Wahrheit* — de poésie et de vérité, comme disait Goethe — sans doute devrait-on chercher une solution plausible dans l'appétit de romanesque qui a toujours vécu au cœur de l'homme.

Il y avait eu, à partir du ⁱⁱe siècle de notre ère, des romans païens aux péripéties compliquées et pleins de conventions d'école. Il y eut aussi, sous diverses formes, des romans chrétiens. On les rencontre surtout dans les *Actes* apocryphes où l'intrigue est audacieusement placée sous l'autorité d'un nom d'apôtre, les *Actes* de Pierre, d'André, de Jean, de Thomas, etc... A bien lire les vieux documents monastiques on s'aperçoit de ce qu'ils recèlent aussi de données imaginaires, pathétiques, propres à fomentier les rêves et à nourrir le goût de la fiction. Ces ascètes d'une énergie prodigieuse, devenus presque étrangers aux nécessités physiques — le boire, le manger, le dormir — et qui, en tuant en eux toutes les convoitises matérielles, semblaient s'être rendus maîtres de la matière et l'asservir à leur loi, exercèrent sur l'imagination des masses, et même sur celle de l'élite, une action extraordinaire.

Longtemps les actes des martyrs, l'héroïsme des « témoins » de la foi, avaient défrayé la littérature hagiographique. Mais, au ^{iv}e siècle, l'ère sanglante était close. C'était maintenant le combat, non moins âpre, de l'homme contre lui-même dont il fallait proposer l'exemple à la piété

(1) T. I, 1876, p. 1-35, 545-574.

Histoire de l'Église, T. II.

des fidèles. Désormais la vie des moines, leurs travaux, leurs gestes, plus ou moins idéalisés, seront l'aliment des âmes religieuses, le roman honnête dont elles auront le droit de se ravir, puisqu'en même temps elles s'y épureront.

Sans méconnaître la valeur indiscutable d'un grand nombre d'éléments inclus dans ces documents, l'historien doit donc se souvenir qu'ils ont été conçus et rédigés sous le signe de l'enthousiasme — ferment d'intérêt, mais source ordinaire, aussi, de certaines exagérations.

§ 3. — Valeur des sources.

Ces réserves posées, il convient d'examiner la valeur particulière des principaux documents-sources sur lesquels repose notre connaissance du monachisme primitif. La hiérarchie de ces sources n'est pas identique chez les divers historiens modernes : par exemple, les *Apophlegmata Palrum*, depuis l'étude que leur a consacrée Bousset, se sont haussés à un rang plus élevé que celui où les plaçait Butler¹. Mais ce ne sont là que des nuances ; et sur l'essentiel l'accord paraît en voie de se former.

LA VIE DE SAINT ANTOINE L'authenticité de la *Vie d'Antoine* ne fait plus aucun doute. Les Bénédictins en avaient donné de fort bonnes raisons² ; et les attaques de Weingarten ont été péremptoirement réfutées par Gass³, Hilgenfeld⁴ et Keim⁵. Il paraît probable qu'Athanase l'écrivit entre 356 et 362, parmi les moines de Thébaïde chez qui il avait cherché refuge pendant la persécution arienne. Il avait connu personnellement son héros, qui l'avait même aidé dans ses luttes ; et il avait pu recueillir maintes traditions locales.

Il serait fort imprudent de juger de cette œuvre par les transpositions artistiques ou littéraires qu'en ont données les artistes et les écrivains modernes. A partir du xv^e siècle, des peintres ou des graveurs comme Grünewald, Jérôme Bosch, puis Pierre Breughel le vieux et Pierre Breughel le jeune, Jean Callot, ont groupé autour de saint Antoine, dans des paysages fantasmagoriques, une étrange faune démoniaque, un grouillement de larves infernales, toute une ménagerie de cauchemar, où les formes humaines et les formes bestiales s'associent en d'impossibles combinaisons. Influencé par cette tradition artistique, Gustave Flaubert a repris par trois fois, en 1849, en 1856, en 1872, sa fameuse *Tentation* où, devant l'anachorète épouvanté, défilent toutes les sectes, toutes les hérésies, toutes les vieilles idoles.

(1) *Texts and Studies*, VI, II, p. 12.

(2) *P. G.*, XXVI, 824 et suiv.

(3) *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. II, p. 254 et suiv.

(4) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1878, p. 145 et suiv.

(5) *Aus dem Urchristentum*, p. 204 et suiv.

L'opuscule de saint Athanase ne donne nullement cette impression de fantaisie luxuriante et débridée. Certes les diableries y tiennent une large place. C'est au point que les éditeurs bénédictins ont cru devoir justifier saint Athanase d'en avoir été si prodigue : on sent bien que certains épisodes leur ont causé, çà et là, un peu de malaise ¹. Mais, à analyser avec soin cette biographie, on y retrouve les principales têtes de chapitre recommandées par les théoriciens antiques du panégyrique. Formé à l'université d'Athènes, Athanase connaissait évidemment la technique préconisée par les rhéteurs. Il s'y conforme en une large mesure, sans toutefois s'asservir à ces cadres tout faits. Par exemple, au lieu de répartir les hauts faits d'Antoine entre les quatre grandes vertus de l'éthique grecque, sagesse, justice, force d'âme, tempérance, il insiste sur la crainte de Dieu qui, à elle seule, garantit la qualité d'une âme.

Ce qu'il veut montrer, c'est comment, grâce à une ascèse de plus en plus stricte, prolongée pendant tant d'années, Antoine a mérité de devenir un mystagogue, bénéficiaire des illuminations divines ², et de s'élever progressivement à cette *ὁμοίωσις τῷ Θεῷ*, à cette ressemblance avec Dieu, qui était aussi l'idéal de la philosophie néo-platonicienne de ce temps-là. Seulement cette philosophie considérait la culture comme la condition indispensable de la sagesse. Athanase, lui, souligne ce fait qu'Antoine n'a pas voulu s'initier aux lettres profanes ³. La méditation de l'Écriture sainte lui suffit ; sa piété est toute sa philosophie. Il en tire de telles clartés qu'il réfute sans peine des philosophes grecs qui sont venus le relancer au désert, pour lui poser des questions captieuses. Ses miracles, ses visions, sont la garantie de sa perfection morale ; et il n'en conçoit aucun orgueil, sachant que c'est le Christ qui les accomplit par son ministère, ou qui les lui envoie ⁴.

Au total, la *Vita Antonii* offre des éléments biographiques utilisables pour l'histoire. Elle est surtout une œuvre d'édification destinée aux moines. Dans un long discours fictif qu'Athanase prête à son anachorète ⁵, l'art de triompher des épreuves que multiplie le démon est enseigné tout au long. L'évêque avait su trouver aussi des accents pénétrants pour décrire le bonheur des moines groupés autour d'Antoine, « de ces chœurs divins d'êtres chantant, lisant, jeûnant, priant, tout pleins de l'espérance des choses futures » et qui formaient un monde à part (*καθ'ἑαυτὴν οὖσαν*) de piété et de justice ⁶.

(1) P. G., XXVI, 832.

(2) *μεμυσταγωγούμενος καὶ θεοπορευόμενος* (P. G., XXVI, 864).

(3) P. G., XXVI, p. 944, § 73 « ὅτι μὴ μεμάθητε γράμματα ». De même au § 72, *γρόμματα μὴ μάθων*.

(4) P. G., XXVI, 961.

(5) Chap. xvi à xliii.

(6) P. G., XXVI, 908.

L'effet produit fut immense. Une traduction latine presque littérale — avec quelques additions — fut faite tout de suite ¹. Quelques années plus tard, avant 379 en tous cas, Évagrios d'Antioche en fit une autre, fort libre, où il retenait à peu près le sens, mais sans s'astreindre à calquer les mots (*ut nihil desit ex sensu, cum aliquid desit ex verbis*) ². Nous connaissons aussi des versions syriaques, arméniennes, arabes. Le fameux chapitre d'Augustin dans ses *Confessions* (VIII, vi, 15), rédigé vers 397-398, permet de mesurer la puissance contagieuse, l'incantation surprenante qui, pour certaines âmes, émanaient alors de ces pages, qui servirent si efficacement la cause du monachisme. Cette biographie devint un modèle dont on usa pour beaucoup d'autres ³.

LES VIES DE SOLITAIRES
RÉDIGÉES PAR SAINT JÉRÔME

La *Vie de Paul de Thèbes*, de saint Jérôme ⁴, n'offre que des garanties incertaines. Jérôme l'écrivit dans le désert de Chalcis, entre 374 et 379. Quelque temps auparavant, Évagrios, alors simple prêtre à Antioche, avec qui Jérôme avait des relations assez suivies, avait transposé en latin la déjà fameuse biographie d'Antoine. Cette traduction donna à Jérôme l'idée de s'essayer à son tour dans l'hagiographie. Aussitôt l'opuscule terminé, il l'envoya au vieux Paul de Concordia : « *Misimus interim te tibi, id est Paulo seni Paulum seniore* » ⁵.

Cette *Vie de Paul* rencontra, elle aussi, une grande faveur. Nous en connaissons plusieurs recensions grecques, une recension copte, une recension syriaque, une recension éthiopienne ⁶. A part de rares dissidences, on s'accorde aujourd'hui à reconnaître que c'est le texte hiéronymien qui a la priorité sur tous les autres.

Que Jérôme ait eu personnellement l'intention bien arrêtée de présenter son récit comme parfaitement authentique et « historique », c'est ce dont on ne saurait douter, pour peu qu'on y ait jeté les yeux. Il se donne les airs d'un écrivain qui ne marche qu'appuyé sur des documents certains, sur des témoignages explicites, et qui ne veut pas qu'on l'accuse d'avoir rien inventé.

(1) Dom WILMART l'a retrouvée dans le *Codex Basilicanus* A 2 s. du x^e-xi^e siècle : cf. *Revue bénédictine*, t. XXXI, 1914-1919, p. 163-173.

(2) Les Bénédictins l'ont imprimée au bas du texte de la *Vie* (P. G., XXVII). Pour la liberté de la transposition, voir les chap. xvii, xxxiii, lxxi, xciv.

(3) Voy. H. MERTEL, *Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden*, Munich, 1909. Panégyrique, récit biographique disposé selon l'ordre chronologique, épisodes miraculeux, tels sont les éléments qui seront dorénavant associés.

(4) P. L., XXIII, 17-28.

(5) *Epist.*, x, 3.

(6) Pour le détail, voir P. DE LABRIOLLE, *Vie de Paul de Thèbes et Vie d'Hilarion*, Paris, s. d. (1906), p. 9. La recension éthiopienne a été publiée à Coimbre en 1904 par FRANCESCO MARIA ESTE-VES PEREIRA. BOUTEMY a signalé dans la *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. X, 1931, p. 931-962, une vie versifiée inédite, tirée du ms. *Vespasianus* DXIX de la collection Cotton, du British Museum.

Il est pourtant certain que, de son temps même, des doutes s'élevèrent sur la réalité du héros chrétien dont il venait de proposer le modèle à ses lecteurs. Jérôme fait allusion à ces détracteurs dans l'introduction de la *Vita Hilarionis* : « On a nié l'existence de Paul, parce qu'il a vécu caché ; sans doute rabaissera-t-on le mérite d'un homme (Hilarion) que tant de gens ont vu » ¹.

Plus d'un critique moderne s'est inspiré du même scepticisme. On fait remarquer qu'avant Jérôme aucun écrivain ancien ne nomme Paul ni ne sait rien de lui. La biographie d'Antoine composée par saint Athanase ne mentionne point la rencontre tardive entre Paul et Antoine. Athanase affirme même qu'avant Antoine « aucun moine ne s'était enfoncé dans le désert » ². Ni l'auteur de l'*Histoire des Moines*, ni Palladius, dans son *Histoire Lausique*, ne soufflent mot d'un Paul ermite. Cassien ³ et Sulpice-Sévère ⁴ le nomment parmi les fondateurs du monachisme, mais ils avaient lu l'un et l'autre la *Vita Pauli*.

D'autre part, à lire le texte même, des épisodes tels que l'apparition de l'hippocentaure et celle du satyre ; les lions sortant du fond du désert pour creuser une tombe au corps de Paul ; les réminiscences profanes insérées dans la trame du style ; le parallèle final entre les délices mondaines et les admirables renoncements du saint anachorète : tous ces traits manifestent le caractère très « littéraire » du récit et la part fort large que Jérôme y a faite à l'« arétalogie » et à la rhétorique.

Il n'est pas démontré d'une façon certaine que Jérôme n'ait pas utilisé quelques maigres données relatives à un Paul, ermite en Thébaïde, en en tirant fort librement parti. Mais jusqu'ici aucune démonstration décisive ⁵ ne garantit la valeur de cette pièce, qui doit être considérée comme assez peu sûre.

La courte *Vita Malchi* ⁶, composée à Bethléem vers 390-391, raconte les curieuses aventures d'un Syrien qui, ayant quitté le monde pour le désert de Chalcis, avait cédé à la tentation d'y retourner et s'était attiré de dramatiques aventures, dont Jérôme tenait le récit de sa bouche même. Ce petit roman, en lui-même fort attachant, n'offre qu'un intérêt des plus modestes en ce qui concerne l'histoire du monachisme.

La *Vie d'Hilarion* ⁷ suivit de peu la *Vie de Malchus*. Elle paraît avoir

(1) *Vita Hilarionis*, II.

(2) *Vita Antonii*, III.

(3) *Coll.*, XVIII, 5.

(4) *Dial.*, I, XVII.

(5) Le P. DELEHAYE, l'éminent Bollandiste, avait pensé la trouver dans un passage du mémoire qu'adressèrent deux prêtres lucifériens, Marcellin et Faustin, vers 383-384, aux empereurs Valentinien, Théodose et Arcadius (*P. L.*, XIII, 81 et suiv.). Il y est question de la résistance d'une partie de la communauté catholique d'Oxyrhynque à l'évêque Théodore, sous l'inspiration du bienheureux Paul, contemporain d'Antoine. Mais le P. CAVALLERA a démontré que ces prêtres avaient fait une confusion et qu'il ne peut s'agir de Paul de Thèbes (*Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1926, p. 302-305).

(6) *P. L.*, XXII, 53-60.

(7) *P. L.*, XXIII, 29-54.

été composée vers 391, après que Jérôme eut pris contact avec la Palestine. C'est là que Jérôme « découvrit » Hilarion. Jusqu'alors il n'avait sans doute jamais entendu prononcer son nom, car il ne le cite ni dans la lettre à Eustochium¹, ni dans la *Chronique*, où il nomme Macarius, Pambo, Isidore, Paul et Antoine comme les grands initiateurs du monachisme.

A part les premiers chapitres (I-XII) où Jérôme présente un tableau assez sommaire de la vocation d'Hilarion, de sa fuite dans les solitudes de Gaza, des tentations qu'il y repousse, tout le reste de l'opuscule n'est fait que des prodiges bienfaisants accomplis par lui, soit en Palestine, soit à travers les courses errantes auxquelles le contraignait la pieuse importunité de ses admirateurs.

Soustraire toute base historique à ce récit, considérer Hilarion comme un personnage de roman, forgé de toutes pièces par saint Jérôme, c'est à quoi se sont employés jadis W. Israël² et Weingarten³ ; mais personne ne s'y risque plus aujourd'hui. D'autres témoignages que celui de Jérôme attestent la réalité de son existence. Jérôme fait lui-même allusion à une lettre de saint Épiphanes sur Hilarion. D'autre part, l'historien Sozomène fournit sur son compte quelques traits indépendants de la tradition hiéronymienne⁴ et cite le nom de certains de ses disciples⁵. Il paraît donc peu discutable qu'il y ait eu au sud de la Palestine un ermite nommé Hilarion et que cet Hilarion se soit acquis dans cette région une réelle popularité, laquelle n'avait point dépassé, semble-t-il, le cercle relativement étroit du pays.

Jérôme s'éprit de cette figure ; il s'étonna de l'avoir ignorée jusque-là et qu'on l'ignorât généralement. Il voulut à tout prix mettre en relief un exemplaire si achevé des vertus monastiques ; et, à cette fin, il écrivit cette biographie où, sur un fond historique, se détache, parée d'une foule de traits plus ou moins légendaires et de tous les artifices de la rhétorique, la physionomie de l'anachorète.

Avant la seconde moitié du ve siècle, la *Vie d'Hilarion* fut traduite en grec par Sophronius, un ami de Jérôme.

L'HISTORIA MONACHORUM L'*Historia Monachorum in Aegypto sive de vitis Patrum*⁶ se présente sous la forme d'un récit de voyage. La plupart des trente-trois chapitres d'inégale longueur qui la composent commencent par *vidimus*, « nous avons vu... ».

L'auteur raconte qu'à la prière de ses frères, qui vivent avec lui dans

(1) *Epist.*, xxii, 33-36.

(2) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. XXII, 1880, p. 129-165.

(3) Dans HAUCK-HERZOG, *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, 2^e édit., t. X p. 789.

(4) *Hist. eccl.*, V, x et xv.

(5) *Ibid.*, VI, xxxii.

(6) *P. L.*, XXI, 338-462.

le monastère du mont des Oliviers, il se décide à tracer le tableau des merveilles qu'il a admirées avec six autres compagnons chez les moines d'Égypte en 394-395. Merveilles de piété, de vertu, de mortification ; merveilles aussi de puissance surnaturelle. Dispersés dans les environs des cités, dans les campagnes, et surtout — ce sont les plus méritants — dans le désert, ils luttent à qui sera le plus clément, le plus bienveillant, le plus humble, le plus patient.

Dans sa conclusion, l'auteur avoue qu'il ne connaît que par ouï-dire les moines de la Thébàide supérieure, ceux qui vivent autour de Syène, car les bandits qui peuplent ces régions en rendent l'accès très difficile au voyageur, puis, à partir de Lycopolis, on a à redouter aussi les « barbares ». Il a déjà couru tant de périls dans les régions qu'il a traversées qu'il n'a pu songer à pousser plus loin¹.

Il donne donc une suite de notices — dont certaines sont fort courtes — sur les personnages les plus marquants qu'il a rencontrés parmi les moines égyptiens. Le chapitre v est consacré à la ville d'Oxyrhynque, où il y a douze églises et « plus de *monasteria*² que de *domus* » ; le chapitre XXI raconte la vie des moines de Nitrie ; le chapitre XXII décrit le Désert des Cellules.

En dépit d'un témoignage divergent de Gennadius³, il n'est guère douteux que le rédacteur du texte latin ne soit Rufin d'Aquilée. Rufin avait annoncé dans son *Histoire ecclésiastique* un travail sur les moines égyptiens⁴ ; or l'*Historia Monachorum* (XXIX) renvoie au passage où ce projet est indiqué. D'autre part, saint Jérôme fait une allusion explicite dans une lettre à Ctésiphon à ce fait que Rufin « *scripsit de monachis* »⁵.

Jérôme, qui n'aime plus Rufin, ajoute à ce *memento* des remarques désobligeantes. Il affirme que beaucoup parmi les moines mentionnés par Rufin n'ont jamais existé⁶ et que plusieurs de ceux qu'il célèbre ont été des origénistes, condamnés comme tels par l'épiscopat. Les noms que cite Jérôme se retrouvent dans l'*Historia Monachorum*. C'est donc bien notre opuscule qu'il vise.

Mais le débat n'est pas clos pour autant.

Est-ce bien Rufin qui parle et qui raconte ses visites aux solitaires ? Dès le XVII^e siècle, Tillemont avait établi⁷ que Rufin n'avait pu prendre part à ce voyage de 394-395 ; qu'à cette époque, il vivait aux environs de Jérusalem ; qu'il n'avait visité l'Égypte que deux fois, vers 375 et avant 385 ; qu'en 394, il était déjà prêtre, alors que les sept voyageurs

(1) Cf. *infra*, p. 366.

(2) C'est-à-dire d'ermitages, de cellules.

(3) *De viris illustribus*, XLII.

(4) *Hist. eccl.*, XI, IV.

(5) *Epist.*, CXXXIII.

(6) Connaissait-il suffisamment le monachisme égyptien pour poser avec sécurité cette affirmation ? Cf. E. PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus*, p. 205.

(7) *Mémoires* t. XII, p. 657.

sont tous des laïcs, sauf un seul qui est diacre ; qu'il connaissait personnellement un des deux Macaire ¹, alors que le narrateur déclare qu'il ne les a vus ni l'un ni l'autre ².

Tillemont admettait donc que Rufin avait simplement mis en œuvre des notes de voyage qui lui avaient sans doute été confiées par ce Petronius de Bologne que Gennadius désigne comme l'auteur de l'ouvrage ³.

Plusieurs critiques modernes — Zöckler, par exemple — ont accepté cette hypothèse. Ils ne se sont pas avisés qu'il existait un texte grec de l'*Historia Monachorum*. Ce texte avait été déjà signalé dans quatre manuscrits par Cotelier en 1686. Cotelier en avait publié de larges extraits sous le titre de *Paradisus* et ces extraits ont été réimprimés par Migne ⁴.

Une comparaison minutieuse du texte latin et du texte grec — dont deux autres manuscrits ont été retrouvés au British Museum et à Leyde — a conduit dom Cuthbert Butler à cette conclusion, très fortement étayée, que le texte grec est le texte original (rédigé entre 395 et 400), et que Rufin s'est contenté de le traduire, après 400. Sa version a subi diverses altérations de la main des copistes. Mais pour l'essentiel, elle est de lui. Si saint Jérôme l'a prise pour une œuvre originale, c'est évidemment qu'il ne connaissait pas le texte grec, transposé en latin par son ex-ami ⁵.

A ce prix, quel est l'auteur réel de l'*Histoire des Moines* ? Sozomène, au v^e siècle, l'attribuait à Timothée, évêque d'Alexandrie ⁶. Erreur certaine : ce Timothée était mort dès 385 ; or l'*Historia Monachorum* fait allusion à des faits de dix ans plus tardifs. Serait-ce Timothée, archidiacre d'Alexandrie en 412 ? Butler relève certaines concordances qui inclinent à le penser. Mais ce n'est qu'une conjecture, et il la donne pour telle.

Certains traits pourraient induire à penser que l'*Historia Monachorum* ressortit au genre romanesque — le roman du désert d'Égypte ⁷. Les manifestations démoniaques y présentent parfois un côté comique, bouffon même ⁸. Onagres, crocodiles, serpents, hippopotames ont pour les solitaires des complaisances imprévues ⁹. D'autre part, le narrateur se défend mal d'exagérations numériques qui font sourire. Il dénombre *vingt mille* vierges et *dix mille* moines à Oxyrhynque ¹⁰. Il écrit : « *Quantli populi habentur in urbibus, tantae paene habentur in desertis multitudines monachorum* » ¹¹.

(1) Cf. *Hist. eccl.*, II, VIII.

(2) *Historia monachorum*, XXVIII-XXIX.

(3) *De viris illustribus*, XLII.

(4) *P. L.*, LXV, 439 et suiv.

(5) La démonstration de BUTLER (*Texts and Studies*, VI, 1, p. 13 et suiv. ; 257 et suiv.) emporte l'assentiment. On s'étonne que REITZENSTEIN ait essayé de résister à des preuves si fortes. Cf. SCHANZ, *Römische Literaturgeschichte*, t. IV, 1, p. 421.

(6) *Hist. eccl.*, VI, XXIX.

(7) Telle était la thèse de WEINGARTEN, *Der Ursprung Des Mönchtums*, p. 24 et suiv.

(8) Voy. chap. XXIX.

(9) Chap. IV, VIII, XI et XV.

(10) Chap. V.

(11) Chap. VII.

Il est telle anecdote assez vive où, autour de la déception d'un moine tenté et déçu par le démon qui s'est incarné dans une chair féminine, il convoque la multitude ironique et insultante des esprits du mal, spectateurs aériens de cette lamentable aventure¹. « L'abbé » Hor connaît un solitaire qui, pendant trois ans, n'a pris aucune nourriture terrestre et a reçu tous les trois jours des mains d'un ange une *escam caeleslem* qui lui tient lieu de solide et de liquide². Un autre observe pendant trente ans un silence absolu³. — Au surplus, le narrateur ne se prive pas de certains procédés littéraires directement imités de la *Vie d'Anloine*. C'est ainsi qu'il prête à Jean le Voyant un long discours qui ne dure pas moins de trois jours et où se succèdent préceptes et anecdotes⁴.

D'autre part, l'atmosphère du récit, les aventures des voyageurs, les déterminations géographiques⁵, tout le cadre où se déroule cette *aréalogie* édifiante, résiste à l'investigation critique. On peut donc en retenir légitimement maints détails significatifs et les annexer à un tableau d'ensemble du monachisme égyptien⁶. Il suffit d'opérer ce choix avec prudence, en se rappelant que l'auteur de l'*Historia Monachorum* vise, non pas à écrire une « histoire » à proprement parler, mais à mettre en relief quelques grandes figures du monachisme égyptien et à faire sentir la beauté de l'idéal ascétique.

LES VIES DE SAINT PAKHOME La vie du fondateur du cénobitisme provoqua de bonne heure une curiosité et une admiration que nombre de biographes essayèrent de satisfaire. Il paraît probable que maints récits sur le fameux abbé coururent dans les milieux monastiques de langue copte, avant d'être consignés par écrit. Il n'est pas sûr que nous puissions atteindre la « tradition » la plus ancienne ; mais le dossier pakhômien renferme telle pièce qui ne doit guère être postérieure de plus de quinze ou vingt ans à la mort de Pakhôme.

Ce dossier est fort riche. Il comprend des textes orientaux (en copte sahidique et bohaïrique, en arabe, en syriaque) et des textes grecs dont voici le détail :

1° Six biographies, qu'on désigne par un numéro d'ordre (*Vita I* ; *Vita II*, etc.). Ces pièces sont d'inégale valeur ; la *Vita I* et la *Vita II* offrent des données précises. Ces *Vies* ont été publiées par Fr. Halkin,

(1) Chap. I.

(2) Chap. II.

(3) Théon, chap. VI.

(4) Chap. I.

(5) La description des montagnes surplombant le Nil, où habite Pityrion (chap. XIII), est assez précise pour qu'AMÉLINEAU y ait reconnu sans hésiter Gébél-el-Ter (*De hist. Laus.*, XLVII-XLVIII). On relève toutefois quelque embrouillamini dans l'ordre de succession des villes que parcourent les pèlerins.

(6) C'est l'avis très net de dom CUTHBERT BUTLER, *Texts and Studies*, VI, I, 203, et de PREUSCHEN, qui appelle l'*Historia Monachorum* « une source historique de premier ordre » (*Palladius und Rufinus*, p. 206).

en 1932¹, à l'exception de la *Vita VI*, déjà parue par les soins de F. Nau et de J. Bousquet dans la *Patrologie Orientale*². Halkin a jugé suffisant, pour la *Vita V*, qui n'est qu'une compilation des *Vitae IV* et *III*, de recueillir dans l'apparat critique de ces deux *Vies* les leçons intéressantes.

2° Une lettre de l'évêque Ammon à Théophile, patriarche d'Alexandrie, sur la vie de Pakhôme et de son successeur Théodore. Écrite entre 399 et 401, cette lettre est d'un témoin oculaire, du moins en ce qui concerne Théodore et le monastère de Peboou³.

3° Une série de récits indépendants, qui ne forment pas une suite, et que le bollandiste Papebroch a intitulés *Paralipomena*. Halkin les a incorporés à sa récente édition. Ils ne paraissent pas de beaucoup postérieurs au iv^e siècle.

4° Deux chapitres de Palladius, dans son *Histoire Lausique*, l'un (xxxii), assez substantiel, sur Pakhôme et les Tabennésiotes, l'autre (xxxiii) sur le monastère de femmes.

Les rapports de ces divers documents ont été examinés par Ladeuze, dans son *Étude sur le cénobitisme pachômien*, p. 74 et suiv. ; par W. Bousset, dans ses *Apophlegmata*, p. 209 et suiv. ; par Halkin, dans les *Analecta Bollandiana*, 1929, p. 376 et suiv., et dans l'introduction de ses *Sancti Pachomii Vitae Graecae*. En dépit de certaines divergences, ces critiques s'accordent à reconnaître la supériorité des meilleures *Vies* grecques sur les sources coptes, arabes et syriaques. Mais Bousset insiste (p. 253) sur ce fait que celles-ci contiennent pourtant des éléments historiques nullement négligeables, que, pour des raisons diverses, la tradition grecque aurait estompés.

5° Nous possédons également la *Règle* de saint Pakhôme.

LA RÈGLE DE PAKHOME Rédigée en copte, cette Règle pachômiennne fut de bonne heure traduite en grec. Saint Jérôme entreprit de la transposer en latin, sur la prière du prêtre Silvanus qui lui affirmait que, dans les monastères de la Thébàide, on rencontrait beaucoup de moines d'origine latine, qui ne savaient ni le copte, ni le grec. Il y joignit onze lettres de Pakhôme et un ou deux opuscules d'autres abbés, ses successeurs. Dans sa Préface, il expliquait le régime de vie de ces communautés pachômiennes. Une allusion à la mort récente de Paula, la patricienne romaine, sa collaboratrice et son amie, permet de rapporter ce travail à l'année 404.

Ce précieux dossier nous est parvenu en deux recensions, que dom Amand Boon a étudiées pour la première fois avec tout le soin requis⁴.

(1) Voir la bibliographie, p. 299.

(2) *Ibid.*

(3) *Acta Sanctorum*, Maii, t. III, p. 63* et suiv.

(4) *Pachomiana latina*, Louvain, 1932.

1^o Une *recension longue*, la seule authentique, qui s'est conservée dans dix-huit manuscrits. Six de ces manuscrits dérivent d'un même archétype et doivent être pris comme base du texte. Seul, un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Munich (*Clm* 22118, ix^e siècle) a conservé quelques leçons d'une tradition différente, dont nous ne possédons plus aucun témoin direct. — 2^o Une *recension brève*, qui modifie l'ordonnance générale des paragraphes et en supprime un certain nombre. Il y faut voir un essai d'adaptation de la Règle à un milieu nouveau. Les traits spécifiquement égyptiens y sont effacés : par exemple, la culture de la vigne y remplace celle du palmier. Il paraît probable que cette appropriation était destinée à la péninsule italique, d'où viennent nos douze manuscrits.

En 1919, le professeur Th. Lefort a découvert, dans un manuscrit du v^e-vi^e siècle, des fragments coptes de la Règle, conformes à la recension longue, dont ils garantissent la valeur ¹. Ces fragments ont été recueillis dans les *Pachomiana latina* : ils représentent un peu moins que le quart de la version hiéronymienne. Les fragments grecs correspondent à un tiers de cette même version.

En dépit de la fameuse légende de « l'Ange » qui aurait dicté à Pakhôme ses ordonnances ², la *Règle* ne se constitua que progressivement. Telle qu'elle nous est parvenue, elle diffère sans nul doute sur plus d'un point des règlements primitivement établis par l'abbé. Certains indices — ne seraient-ce que les conclusions successives qu'on relève aux §§ xxii, xlviii, ciii, cxliv — font penser qu'elle pourrait bien n'être qu'une sorte de compilation des prescriptions édictées par plusieurs supérieurs.

L'HISTOIRE LAUSIAQUE Palladius était né vers 363-364, probablement en Galatie. Désireux de connaître la « vertueuse ascèse » des moines d'Égypte et « l'admirable régime de vie » de ces « nobles athlètes », il s'achemina vers Alexandrie, en 388. Il resta trois ans dans les couvents disséminés autour de la ville, un an dans le désert de Nitrie, neuf ans dans le désert des Cellules.

De retour en Bithynie, il y fut élu évêque à trente-six ans. Mais il gardait la nostalgie de la terre des « amis de Dieu » et voulut la revoir encore. Après trois ans passés au mont des Oliviers, il gagna la Thébàide et habita pendant quatre années parmi les moines d'Antinoë.

C'est vers cinquante-six ans seulement, en 419 ou 420, qu'il consigna ses souvenirs dans une suite de récits dédiés à Lausus, chambellan de Théodose II : d'où le nom d'*Histoire Lausiaque* par lequel on les désigne communément.

(1) Cf. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1919, p. 341-348.

(2) Saint Jérôme se fait l'écho de cette légende dans la Préface de sa traduction (édit. Boon, p. 4, l. 10).

Sa narration fut amalgamée, au cours des temps, avec le texte grec de l'*Historia Monachorum in Aegypto*¹, ou grossie d'additions adventices. C'est à dom Cuthbert Butler qu'on doit d'avoir dégagé le texte original, ou le plus voisin de l'original, dont les meilleurs garants sont un manuscrit d'Oxford (Wake, n° 67, x^e siècle), un manuscrit de Paris (*Parisinus gr.*, n° 1628, xiv^e siècle), un manuscrit de Turin (n° 141, xvi^e siècle)².

L'examen approfondi auquel s'est livré dom Butler l'a acheminé à des conclusions qui rejoignent celles qu'avait déjà formulées Le Nain de Tillemont³. Palladius est un témoin consciencieux ; sa chronologie est exacte, et les recoupements fournis par d'autres ouvrages (comme l'*Historia Monachorum*) la confirment d'ordinaire ; ses indications géographiques et topographiques prouvent qu'il a vu de ses yeux les lieux qu'il décrit. Nous ne sommes pas tenus de prendre pour argent comptant tous les faits prodigieux qu'il raconte, surtout par ouï-dire. Palladius a longtemps respiré l'atmosphère de ce monde copte, où le « surnaturel » jouait, pour ainsi dire, un rôle quotidien ; et c'est en toute bonne foi qu'il cherche à en communiquer à ses lecteurs l'émerveillement et la reconfortante douceur. Au surplus, il ne dissimule ni les faiblesses des moines ni même leurs « chutes » et ne cède pas à la tentation d'édifier à tout prix.

A-t-il utilisé aussi des recueils antérieurs ? Cela est possible, vraisemblable même. W. Bousset se flattait d'avoir repéré les sources du chapitre xxxii, relatif à saint Pakhôme⁴. R. Reitzenstein⁵, qui déniait à Palladius toute part dans la rédaction de l'*Histoire Lausiaque*, s'est efforcé de découper cette œuvre en diverses parties et d'assigner à chacune son origine littéraire. Sa tentative est fort loin d'avoir rallié tous les suffrages⁶. W. Bousset, complétant Reitzenstein, admet que Palladius aurait profité : a) d'une collection de récits relatifs aux moines du désert

(1) Voir ici p. 310 et suiv. Le texte interpolé figure dans *P. G.*, XXXIV, 995-1278.

(2) On ne possédait, au xvi^e siècle, que trois traductions latines, représentant trois rédactions différentes de l'*Histoire Lausiaque*. Aucun texte grec n'avait été imprimé. Rosweyde (1615) se décida pour la plus longue des trois rédactions et relégua les deux autres dans un appendice. — Cette rédaction longue est celle qu'il imprima comme VIII^e livre de ses *Vitae Patrum* : elle représentait, en réalité, une traduction latine, d'après le grec, faite par HERVET, en 1555. Un texte grec, artificiellement ajusté à cette traduction, fut publié par Du Duc (DUCAEUS), en 1624 : c'est celui qu'on lit dans la *P. G.*, XXXIV, 995-1260. — Dom BUTLER a montré que cette rédaction longue n'est qu'une compilation. Le meilleur texte est celui que publia DE MEURS (MEURSUS), à Leyde en 1616 : il correspond à la version latine imprimée par LE FÈVRE d'ESTAPLES en 1504, sous le titre de *Paradisus Heraclidis*, que ROSWEYDE avait reproduite dans son appendice. Les mss. ci-dessus indiqués ont permis de l'améliorer.

(3) *Mémoires*, t. XI, p. 524.

(4) *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. XXI, 1922, p. 81 et suiv. Ce seraient : 1° le texte publié par F. NAV, dans la *Patrologie orientale*, IV, 1908, p. 405-503, d'après le *Cod. Paris*, 381, x^e siècle ; 2° la *Vie de Pakhôme*, publiée par AMÉLINEAU, dans les *Ann. du Musée Guimet*, t. XVII, 1889, p. 337-711.

(5) Dans *Forschungen zur Religion und Literatur*, 1916 (cité *supra*, p. 301, note).

(6) Voir DIBELIUS, dans *Wochenschrift für klassische Philologie*, 1916, p. 1037 et suiv. ; STIGLMAYER, dans *Theologische Revue*, t. xv, 1916, p. 303-308 ; JORDAN, dans *Theologische Literaturblatt*, t. XXXVIII, 1917, p. 77-81 ; STÄHELIN, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. XXV, 1925, p. 160 et suiv.

égyptien ; b) de documents provenant de la tradition de saint Pakhôme ; c) d'un catalogue de saints personnages syriens, brièvement caractérisés ; d) peut-être aussi d'un recueil de *Vies* de saintes femmes ¹.

LES ÉCRITS DE CASSIEN Jean Cassien, le futur abbé de deux monastères, à Marseille, celui-là même qui devait réagir si vigoureusement contre les thèses de saint Augustin sur la Grâce et la Prédestination, a écrit deux ouvrages, les *Collationes XXIV* et le *De institutis coenobiorum*, qui aident grandement à connaître la « spiritualité » monacale.

Tout jeune encore, il était parti avec son ami Germanus pour visiter les Lieux saints. Ils demeurèrent pendant quelques années dans un monastère de Bethléem. Puis le désir « d'une perfection plus haute » les décida à explorer l'Égypte.

Nous voulions pénétrer jusqu'au lointain désert de la Thébaïde, afin d'y visiter le plus grand nombre des saints dont la renommée par tout l'univers avait répandu la gloire, pressés, si nous ne pouvions les imiter, d'apprendre au moins à les connaître ².

Leur séjour en Égypte ne dura pas moins de sept ans. Il dut commencer vers 385. Cassien revint ensuite à Bethléem, pour s'excuser auprès de ses supérieurs de l'avoir si longtemps prolongé. Puis il retourna en Égypte et ne quitta pas le pays avant le début du siècle suivant.

Il ne semble pas qu'il ait poussé fort avant vers la Haute-Égypte. Les moines dont il rapporte les entretiens vivent dans le désert de Scété, à une centaine de kilomètres au sud d'Alexandrie, entre les montagnes de Nitrie et le Nil ; ou encore aux environs de Thennesis, de Panephrisis et de Diolcos, dans le delta du Nil, non loin de la mer. Il n'est pas sûr qu'il ait exécuté son projet de visiter la Thébaïde. On ne saurait donc le considérer comme un témoin personnellement informé, du moins en ce qui concerne le cénobitisme pakhômien. Il doit parler souvent par ouï-dire, et, écrivant vers 420, d'après ces souvenirs, il a pu commettre des confusions involontaires. On le soupçonne aussi, non sans vraisemblance, d'avoir prêté certaines de ses idées théologiques aux « abbés » qu'il fait parler.

Mais à qui veut connaître l'esprit du monachisme égyptien, l'idéal qu'il poursuivait à travers tant d'épreuves et de mortifications, ses *Collationes* apportent les plus précieux renseignements. Et les *Instituta* nous instruisent sur l'*exterioris hominis observantia*, c'est-à-dire sur la vie, le vêtement, les usages et observances des moines d'Égypte.

(1) *Nachrichten* de Göttingue, 1917, 2. Cet article est analysé dans *Revue de Philologie (Revue des Revues)*, t. XLII, 1918, p. 15.

(2) *Coll.*, XI, 1, 1.

LES APOPHTEGMATA PATRUM On désigne par ce titre un recueil de maximes spirituelles — dont beaucoup sont encadrées dans des anecdotes et quelques-unes liées à des faits merveilleux — où se résume excellemment l'esprit du monachisme égyptien. Ces sentences visent toutes plus ou moins à recommander le détachement du monde, la crainte de Dieu, la pratique assidue du jeûne, le goût de la chasteté, de l'humilité, du silence et la lutte contre les pensées mauvaises.

La tradition qui y revit, c'est celle du désert de Scété, au sud du lac Maréotis, dans le Delta ouest du Nil, tradition inaugurée par le fameux Amoun et qu'illustrèrent les Macaire, les Pambo, les Bessarion, etc. On y perçoit un accent de simplicité robuste, que certains préférèrent aux récits plus ou moins apprêtés dus à Athanase, à Jérôme, à Palladius ou à Cassien. Nous y recueillons l'écho des fortes paroles des vieux moines coptes, fellahs illettrés, mais d'une spiritualité souvent très haute.

Voici un ou deux spécimens de ces rudes propos. L'archevêque Théophile, accompagné d'un ἀρχων, vient trouver « l'abbas » Arsenius. Il essaie de faire parler le vieillard et lui pose une question. Celui-ci reste quelque temps silencieux ; puis il demande : « Si je vous dis quelque chose, le garderez-vous pour vous ? » Sur promesse faite, il ajoute : « Quand vous entendrez dire qu'Arsenius est quelque part, eh bien, n'y allez pas »¹ !

Ce même archevêque Théophile (jouant de malheur) vient un jour à Scété. Les « frères » groupés en cet endroit prient « l'abbas » Pambo de dire quelque chose à l'évêque, qui puisse lui faire du bien. Et Pambo de répondre : « S'il ne tire pas profit de mon silence, pas davantage ne profiterait-il de mon discours »² !

Il paraît probable que, dès la seconde moitié du iv^e siècle, des anecdotes couraient en Égypte sur les solitaires les plus en vue. On répétait leurs dits, on racontait leurs « gestes ». Certains moines du pays eurent sans doute l'idée de faire collection de ces faits et paroles mémorables, pour le profit spirituel de ceux qui les méditeraient et comme une utile propagande en faveur de l'ascétisme. Il dut se former des compilations, dès le premier tiers du v^e siècle, en copte, en grec, en syriaque. Puis, vers la fin du v^e siècle, ou au cours du vi^e, s'agglomérèrent, selon des plans divers, les grands répertoires dont certains sont venus jusqu'à nous. — Il ne faudrait pas croire, au surplus, qu'une fois constituées, ces collections aient formé chacune un tout quasi indivisible. Plus d'une fois des morceaux en furent détachés et circulèrent isolément, comme en font foi nos manuscrits grecs et latins d'apophtegmes³.

(1) *P. L.*, LXV, 89.

(2) *P. L.*, LXV, 197. Voir aussi la jolie anecdote d'Ephrem, tenté par une courtisane (LXV, 168).

(3) C'est ainsi que dom WILMART a relevé dans divers mss. latins trente-six sentences, fort courtes, généralement introduites par les mots *ait senex*, *inquisitus senex respondit*, *aiabant senes*,

Nous possédons, en premier lieu, une collection où les apophtegmes sont classés par ordre alphabétique, sous le nom des Pères les plus fameux. Ces Pères sont presque tous des abbés (ἄββας), solitaires ou chefs de cénobites. Cette collection, qui est en grec, a été imprimée pour la première fois par Cotelier dans ses *Ecclesiae graecae Monumenta* et reproduite par Migne dans la *Patrologie grecque*¹.

A côté de la collection par ordre alphabétique, nous avons des collections où les apophtegmes se juxtaposent selon qu'ils favorisent telle vertu ou combattent tel vice (par ex. : *de quiete, de continentia, de fornicatione*, etc.). On peut affirmer qu'il a existé un recueil grec ainsi aménagé, car Photius y fait allusion dans sa *Bibliothèque* (CXCVIII ; *P. G.*, LIII, 664). Mais, parmi les textes imprimés, nous en connaissons seulement des versions d'après le grec, en diverses langues : a) une version latine, publiée par le jésuite Rosweyde comme livres V et VI de ses *Vitae Patrum* (Anvers, 1615), sous la dénomination de *Verba seniorum*² ; b) une version arménienne, publiée par les Méchitaristes de S. Lazzaro, à Venise, en 1855 ; c) une version copte, publiée par Zoëga, *Catalogus cod. Copt. qui in Museo Borgiano asservantur*, Rome, 1810 ; d) diverses versions syriaques. — Budge a publié en 1907 avec une traduction anglaise le texte d'un manuscrit du XIII^e-XIV^e siècle, trouvé à Mossoul, sous ce titre : *The Paradise of the holy Fathers*, etc.

Ce manuscrit syriaque représente une compilation faite, sans doute au VII^e siècle, par le moine Anân-Ishô, du monastère de Beth-Abhê. M. Wallis Budge a réédité en 1934 sa traduction anglaise, avec une introduction nouvelle et des retouches. Son tome I comprend la *Vie de saint Antoine*, le *Paradis* de Palladius ; les *Règles* de Pakhôme ; l'*Histoire des Moines*, « par Jérôme » ; le tome II renferme une riche collection d'apophtegmes : d'abord 635 sentences, qui auraient été compilées par Palladius ; puis 706 questions et réponses, relatives à la discipline ascétique.

Reste une troisième collection, également par sujets, qui, jusqu'à présent, n'est connue que sous la forme latine. Elle comprend 44 chapitres, disposés par ordre de matières. Rosweyde l'a annexée comme septième livre à ses *Vitae Patrum*³. Cette traduction aurait été faite par le diacre Paschasius, vers 500, sur l'ordre de son abbé Martin (voir la *Préface*). On retrouve un certain nombre des apophtegmes dont il est formé dans d'autres compilations sans ordre méthodique. C'est ainsi que le livre III

qui n'ont pas encore rencontré d'éditeur. Il estime qu'elles doivent représenter un « résidu », tout le reste ayant été disposé en catégories didactiques (*Revue bénédictine*, t. XXXIV, 1922, p. 185-198).

(1) *Ecclesiae graecae monumenta*, t. I^a, p. 338-712 ; *P. G.*, LXV, 71-440.

(2) *P. G.*, LXXIII, 855-1022.

(3) *P. G.*, LXXIII, 1025-1066.

des *Vitae Patrum* en contient 200, traduits de la même façon que ceux du livre VII.

Toute cette littérature édifiante a eu au moyen âge une vogue immense. Nos dépôts modernes contiennent de très nombreux manuscrits d'apophtegmes¹.

LES VITAE PATRUM Le recueil des *Vitae Patrum*, publié par le savant jésuite Rosweyde à Anvers, en 1615 et 1628, est formé de pièces d'origine diverse².

Le premier livre — le plus long des dix livres que comprend l'ouvrage — donne une série de biographies d'ascètes, par exemple les *Vies* de saint Paul ermite, de saint Hilarion et de saint Malchus, composées par saint Jérôme, une des *Vies* de saint Pakhôme, le roman de Barlaam et Joasaph (qui est du VII^e siècle), les *Vies* de sainte Marie courtisane, de sainte Thaïs, de sainte Pélagie, etc.

Le second livre n'est autre chose que l'*Historia Monachorum*, de Rufin³.

Le troisième livre, ainsi que les cinquième, sixième et septième, sont intitulés *Verba seniorum*. Ces quatre livres sont donc des collections d'« apophtegmes » des « Pères du Désert ». Le troisième est attribué (sans doute à tort) à Rufin ; le cinquième serait une traduction, d'après un texte grec d'origine inconnue, due à un diacre Pélage ; le sixième, d'origine pareillement inconnue, aurait été traduit par le sous-diacre Jean ; le septième représenterait une traduction faite par le diacre Paschasius.

Le IV^e livre, *De Vitis Patrum*, est constitué par des extraits du premier *Dialogue* de Sulpice-Sévère et des deux grands ouvrages de Cassien, les *Collationes* et les *Institutionum Libri XII*.

Le VIII^e livre offre un texte latin de l'*Histoire Lausique*, de Palladius. C'est une traduction faite d'après le grec par Hervet (Paris, 1555).

Les livres IX et X sont formés de courtes biographies extraites de Théodoret et du *Pratum spirituale*, de Jean Moschos.

Un appendice contient le *Paradis* d'Héraclide (une des versions latines de l'*Histoire Lausique*) et un *Onomasticon*⁴.

A l'aide des documents dont le contenu et la valeur viennent d'être brièvement évalués, il est possible de dresser une chronologie détaillée, où les faits s'ajustent et se justifient aussi bien que pour n'importe quelle section de l'histoire « profane ».

(1) Voir le beau travail de Bousset, *Apophthegmata*, Tubingue, 1923. Il est bon de savoir que l'ouvrage de W. GEMOLL, *Das Apophthegma*, Vienne-Leipzig, 1924, ne traite pas des apophtegmes des Pères du désert.

(2) Cf. *P. L.*, LXXIII, 101-708.

(3) Migne ne l'a pas reproduite, l'ayant déjà imprimée, *P. L.*, XXI, 387-402.

(4) La langue des *Vitae Patrum* a été étudiée par SALONIUS, en 1920 ; par J.-B. HOFMANN, dans les *Indogermanische Forschungen*, t. XLIII, 1925, p. 80-122. P. MEYER a analysé dans l'*Hist. litt. de la France*, t. XXXIII, 1908, p. 254-328, les versions en vers et en prose des *Vies des Pères*, au moyen âge.

§ 4. — Chronologie du monachisme primitif.

N. B. — La première colonne indique la date, précise ou approximative, des événements ; la seconde colonne, l'événement mentionné ; la troisième, le lieu où l'événement s'est produit ; la quatrième, les sources qui nous le font connaître.

Il est renvoyé aux auteurs modernes, là où ils groupent commodément les sources antiques.

DATES	FAITS	LIEUX	SOURCES
234	Naissance de Paul de Thèbes.	Égypte	P. DE LABRIOLLE, <i>La Vie de Paul de Thèbes et la Vie d'Hilarion</i> , p. 21.
251	Naissance de saint Antoine, à Qeman, près d'Hérakléopolis.	d°	SOCRATE, <i>Hist. eccl.</i> , I, XIII.
250-270	Des ascètes chrétiens se retirent dans des huttes, non loin de certaines villes et villages d'Égypte.	d°	Saint JÉRÔME, <i>Vita Pauli</i> , v ; DENIS D'AL., ap. EUSÈBE, <i>Hist. eccl.</i> , VI, XLII.
250-257	Paul s'enfuit au désert.	d°	Saint JÉRÔME, <i>ibid.</i> , IV. Pour la valeur de ce récit, voir la discussion esquissée plus haut.
270-275	Saint Antoine s'installe dans la solitude.	d°	Saint ATHANASE, <i>Vie d'Antoine</i> , II.
285	Saint Antoine s'établit à Pispir.	d°	<i>Ibid.</i>
291-292	Naissance d'Hilarion, à Thabata.	Palestine	P. DE LABRIOLLE, <i>op. cit.</i> , p. 32.
Vers 292	Naissance de Pakhôme, près d'Esneh, dans la Haute-Thébaïde.	Égypte	LADÉUZE, <i>Cénob. pachômien</i> , p. 240.
305-306	Saint Antoine organise la vie monastique. Il se retire dans un ancien <i>castellum</i> . Un grand nombre d'ermites se groupent autour de lui, mais en restant isolés.	d°	Saint ATHANASE, <i>Vie d'Antoine</i> , I-II ; XIV.
Vers 307	Hilarion visite Antoine et inaugure la vie érémitique en Palestine, à sept milles de Majoma.	Palestine	Saint JÉRÔME, <i>Vita Hilar.</i> , III.
314	Pakhôme devient moine à Schenesit.	Égypte	<i>Vita Pachomii</i> , v.

DATES	FAITS	LIEUX	SOURCES
323	Pakhôme fonde un monastère à Tabennîsi, en Haute-Égypte, sur la rive droite du Nil, dans le voisinage de l'actuel Fâu Kebli.	Égypte	W. BOUSSET, <i>Apoph-tegmata Patrum</i> , p. 272.
Vers 325	L'Égyptien Mar Awgin fonde un monastère au sud de Nisibis, sur la montagne Izla.	Mésopotamie	GRÜTZMACHER, dans <i>Realenc. für protest. Theol. und Kirche</i> , 3 ^e édit., t. XIII, 1903, p. 222.
328	Théodore entre dans le monastère de Tabennîsi.	Égypte	BOUSSET, <i>Apoph.</i> , p. 272.
329	Hilarion opère son premier miracle. Un grand nombre de moines se groupent autour de lui.	Palestine	Saint JÉRÔME, <i>Vita Hilar.</i> , XIII-XIV, XXIV, XXIX.
330	Macaire d'Égypte se retire au désert de Scété.	Égypte	BARDENHEWER, <i>Geschichte</i> , t. IV, p. 87.
Vers 330	Saint Athanase visite pour la première fois la Thébaïde et Tabennîsi.	do	CAVALLERA, <i>Saint Athanase</i> , p. IX.
334-335	Naissance de Schenoudi.	do	LADÉUZE, <i>op. cit.</i> , p. 252.
Vers 335	Macaire d'Alexandrie s'établit aux Cellules.	do	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. IV, p. 88.
Nov. 335	Athanase exilé à Trèves.		SEECK, <i>Regesten</i> , p. 183.
Vers 335	Saint Épiphané fonde un monastère près d'Eleuthéropolis, en Palestine.	Palestine	Cf. ÉPIPHANÉ (<i>P. G.</i> , XLIII, 12).
336-345	Aphraates, moine et abbé du couvent Mar Matthieu, à l'est de Mossoul, rédige ses ouvrages.	Mésopotamie	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. IV, p. 328.
341	Saint Athanase à Rome.	Italie	SOCRATE, <i>Hist. eccl.</i> , II, XI; SOZOMÈNE, <i>Hist. eccl.</i> , III, VI.
340	Marie, sœur de Pakhôme, fonde le premier couvent de femmes, à Athribis, en Haute-Égypte.	Égypte	LADÉUZE, <i>op. cit.</i> , p. 176.

DATES	FAITS	LIEUX	SOURCES
9 mai 346	Mort de Pakhôme.	Égypte	LADEUZE, <i>op. cit.</i> , p. 233; BOUSSET, <i>Apopht.</i> , p. 272.
346	Petronius, puis, deux mois après, Horsiesi, succèdent à Pakhôme.	do	LADEUZE, <i>op. cit.</i> , p. 1.
Après 345, avant 365	Eusèbe combine, à Vercelli, la vie monastique avec ses devoirs d'évêque.	Italie	Saint AMBROISE, <i>Ep.</i> LXIII, 66.
347	Rencontre de Paul de Thèbes et de saint Antoine, âgés le premier de 113 ans, le second de 96.	Égypte	P. DE LABRIOLLE, <i>Vie de Paul de Thèbes</i> , p. 21.
352	Amoun en Nitrie, dans la vallée du Natron.	do	SOCRATE, <i>Hist. eccl.</i> , IV, XXIII. Cf. LADEUZE, <i>op. cit.</i> , p. 352.
355 et suiv.	Eustathe de Sébaste propage le monachisme en Petite-Arménie, en Paphlagonie et dans le Pont.	Asie Mineure	SOZOMÈNE, <i>Hist. eccl.</i> , III, XIV.
17 janvier 356	Mort d'Antoine à 105 ans au mont Quolzoûm.	Égypte	P. DE LABRIOLLE, <i>Vie de Paul de Thèbes</i> , p. 21.
356-357	Saint Basile visite les ascètes d'Égypte, de Palestine, de Coelé-Syrie, de Mésopotamie.	"	Saint BASILE, <i>Epist.</i> , CCXXXIII, 2.
Février 356-février 362	Athanase, chassé d'Alexandrie, vit chez les moines de la Thèbaïde.	Égypte	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. III, p. 50.
357.	Athanase rédige la <i>Vie d'Antoine</i> . Une traduction latine en est faite très rapidement. Évagrios d'Antioche la traduit de nouveau (avant 379).	do	<i>Ibid.</i> , t. III, p. 66 (les Bénédictins en plaçaient la rédaction vers 365).
Vers 360	Saint Martin à Ligugé.	Gaule	SULPICE-SÈVÈRE, <i>Vita Martini</i> , VII.
Vers 360	Saint Basile fonde un monastère à Néocésarée, dans le Pont.	Asie Mineure	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. III, p. 131.
14 décembre 366	Funérailles d'Abraham Kidunaja.	Syrie	Cf. P. MARTIN, <i>Z. für kathol. Theol.</i> , t. XIV, 1880, p. 426 et suiv.

DATES	FAITS	LIEUX	SOURCES
357-368	Rédaction d'une vie grecque de Pakhôme.	Égypte	MERKEL, <i>Bibliothek der Kirchenväter</i> , t. XXXI, p. 16.
27 avril 368	Mort de Théodore, troisième successeur de Pakhôme.	do	LADEUZE, <i>op. cit.</i> , p. 225.
371	Mort d'Hilarion.	Palestine	Saint JÉRÔME, <i>Vita Hilar.</i> , XLIV.
371-377	Séjour de Rufin en Égypte.	Égypte	TILLEMONT, <i>Mémoires</i> , t. XII, p. 657.
Après 370	Saint Basile publie ses <i>Règles</i> , à Césarée.	Cappadoce	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. III, p. 142.
372	Saint Martin fonde Marmoutier.	Gaule	SULPICE-SÈVÈRE, <i>Vita Martini</i> , x.
Vers 373	Massacre de 38 ermites dans la région du Sinaï et de 40 anachorètes à Raithu par des pirates Blemmyes.	Arabie	AMMONIUS, dans la traduction grecque du prêtre Jean, éditée par COMBÉFIS, <i>Illustrium martyrum lecti triumpho</i> , Paris, 1660, p. 88-132.
373	Pierre d'Alexandrie à Rome.	Italie	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. III, p. 103.
374	Mélanie l'Ancienne à Jérusalem.	Palestine	Saint JÉRÔME, <i>Chron.</i> (édit. HELM, p. 247).
375	Édit de Valens contre les moines.		Saint JÉRÔME, <i>Chron.</i> (édit. HELM, p. 248).
375-377	Saint Jérôme au désert de Chalcis.	Syrie	CAVALLERA, <i>Saint Jérôme</i> , t. II, p. 154.
Entre 374-379	Saint Jérôme rédige sa <i>Vie de Paul de Thèbes</i> .	do	P. DE LABRIOLLE, <i>Vie de Paul de Thèbes</i> .
378	Mélanie l'Ancienne fonde à Jérusalem un monastère de 50 vierges.	Palestine	CAVALLERA, t. I, p. 129.
380	Le concile de Saragosse interdit aux clercs de se faire moines par esprit d'orgueil.	Espagne	HEFELÉ-LECLERCQ, <i>Histoire des conciles</i> , t. I, 2 ^e partie, p. 987.
382	Évagrios du Pont se retire dans les montagnes de Nitrie et dans le désert des Cellules.	Égypte	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. III, p. 93.

DATES	FAITS	LIEUX	SOURCES
383	Schenoudi est placé à la tête du « Couvent Blanc » d'Atripe, en Thébaïde.	Égypte	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. IV, p. 98.
Vers 385	Cassien commence son séjour en Égypte.	do	<i>Ibid.</i> , t. IV, p. 559.
385-399	Cassien séjourne parmi les moines d'Égypte.	do	SCHANZ, <i>Gesch. d. röm. Litt.</i> , t. IV, 2, p. 12.
Été 385-386	Saint Jérôme et Paula à Nitrie.	do	CAVALLERA, <i>op. cit.</i> , t. I, p. 126.
386-389	Paula fait construire à Bethléem un monastère d'hommes, un monastère de femmes et une hôtellerie pour les pèlerins.	Palestine	CAVALLERA, <i>op. cit.</i> , t. I, p. 127.
386-392	Saint Jérôme compose la <i>Vie d'Hilarion</i> et la <i>Vie de Malchus</i> .	do	<i>Ibid.</i> , t. II, p. 156-157.
388 et suiv.	Palladius passe trois ans dans les monastères des environs d'Alexandrie, un an dans les montagnes de Nitrie (390), neuf ans dans le désert des Cellules (391-400).	Égypte	<i>Hist. Lausiaca</i> , VII, XVIII, XXXV.
389	Saint Jérôme prend possession du monastère d'hommes construit par Paula à Bethléem.	Palestine	CAVALLERA, <i>op. cit.</i> , t. I, p. 127.
Vers 389	Naissance de saint Siméon, le futur stylite, à Sisan.	Confins de la Syrie et de la Cilicie	DELEHAYF, <i>Les SS. Stylites</i> , p. XXIV.
Vers 390	Mort de Macaire d'Égypte.	Égypte	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. III, p. 87.
394-395	Paulin se retire à Nole.	Italie	SCHANZ, <i>op. cit.</i> , t. IV, 1, p. 422.
394-401-402	Rédaction grecque de la <i>Vita Monachorum in Ægypto</i> .		Dom C. BUTLER, dans <i>Texts and Studies</i> , t. VI, I, p. 257 et suiv.
Vers 395	Sulpice-Sévère rédige la <i>Vie</i> de saint Martin.	Gaule	SCHANZ, <i>op. cit.</i> , t. IV, 1, p. 475.
11 nov. 397	Mort de saint Martin.	do	<i>Ibid.</i>

DATES	FAITS	LIEUX	SOURCES
399	Mort d'Évagrius du Pont.	Égypte	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. III, p. 93.
400	Palladius passe d'Égypte à Bethléem.	Palestine	<i>Hist. Lausiaca</i> , xxxv.
399-400	Lettre d'Amoun au patriarche Théophile sur Pakhôme et Théodore.	Égypte	LADEUZE, <i>op. cit.</i> , p. 109.
401-402	Postumianus en Égypte.	d°	SULPICE-SÈVÈRE, <i>Dialogue I</i> , i.
403	Saint Jérôme signale des moines en Perse, dans l'Inde, en Éthiopie.	d°	Saint Jérôme, <i>Epist.</i> , CVII, 2 (édit. HILBERG, t. II, p. 292, l. 13).
402-410	Rufin compose (ou plutôt traduit du grec) l' <i>Historia Monachorum in Aegypto</i> .	Italie	SCHANZ, <i>op. cit.</i> , t. IV, 1, p. 422.
26 janv. 404	Mort de Paula.	Palestine	CAVALLERA, <i>op. cit.</i> , t. I, p. 294.
404	Jérôme traduit la Règle de saint Pakhôme.	d°	<i>Ibid.</i> , t. II, p. 163.
Vers 404	Sulpice-Sévère publie ses <i>Dialogues</i> .	Gaule	SCHANZ, <i>op. cit.</i> , t. IV, 2, p. 475.
410	Mort de Mélanie l'Anicienne et de Rufin.	Palestine ; Sicile	SCHANZ, <i>op. cit.</i> , t. IV, 1, p. 415.
Vers 410	Saint Honorat à Lérins.	Gaule	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. IV, p. 567.
412	Arrivée de saint Siméon Stylite à Tellnešîn, en Syrie, près d'Antioche.	Syrie	DELEHAYE, <i>Les SS. Stylites</i> , p. xvi.
Vers 415	Cassien fonde deux couvents à Marseille.	Gaule	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. IV, p. 559.
419	Mélanie la Jeune et Pinianus, son mari, visitent les monastères d'Égypte.	Égypte	CAVALLERA, <i>op. cit.</i> , t. I, p. 332.
419-420	Palladius publie l' <i>Historia Lausiaca</i> .	Bithynie	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. IV, p. 153.
420	Cassien achève son <i>De institutis Cœnobiorum</i> .	Gaule	SCHANZ, <i>op. cit.</i> , t. IV, p. 514.

DATES	FAITS	LIEUX	SOURCES
424	Lettre d'Augustin à un couvent de moniales (<i>Epist.</i> , cccxi) = <i>Règle</i> de saint Augustin.	Afrique	<i>P. L.</i> , XXXIII, 960 ; <i>Corpus</i> de Vienne, t. LVII, p. 356. La date est douteuse : cf. P. DE LABRIOLLE, <i>Choix d'écrits spirituels de saint Augustin</i> , Paris, 1932, p. 85.
425-450	Le monachisme se développe en Grande-Bretagne et en Irlande.		H. ZIMMER, art. <i>Keltische Kirche</i> , dans <i>Realenc. für protest. Theol.</i> , t. XX.
426-429	Cassien achève ses <i>Collationes</i> , commencées peu après 420.	Gaule	SCHANZ, <i>op. cit.</i> , t. IV, 2, p. 514.
435	Mort de Cassien.	d°	<i>Ibid.</i>
Vers 444	Théodoret écrit son <i>Histoire Religieuse</i> .	Syrie	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. IV, p. 241.
451	Le concile de Chalcédoine décrit certaines ordonnances relatives au monachisme.	Bithynie	<i>Canon</i> 4 ; 8 ; 23-24. (HEFELÉ - LECLERCQ, <i>op. cit.</i> , t. II, 2 ^e partie, p. 779 et suiv.).
24 juillet 459	Mort de saint Siméon Stylite.	Syrie	DELEHAYE, <i>Les SS. Stylites</i> , p. xv.
466	Mort de Schenoudi, à 118 ans.	Égypte	BARDENHEWER, <i>op. cit.</i> , t. IV, p. 98.
529-530	Benoît de Nursie fonde le monastère du Mont-Cassin.	Italie	SCHANZ, <i>op. cit.</i> , t. IV, 2, p. 591.

II. — L'ÉVOLUTION DU MONACHISME PRIMITIF EN ORIENT

§ 1. — Vue d'ensemble.

C'est en Égypte que le monachisme est né, dans la seconde moitié du III^e siècle. En sa forme initiale, avec les saint Antoine et les Paul de Thèbes (si ce dernier personnage est « historique »), il n'était autre chose que l'anachorétisme. Le moine vivait dans le désert, généralement assez près du Nil ; et même quand il se rapprochait d'autres moines, il habitait une cellule séparée et ne s'assujettissait à aucune règle commune.

C'est seulement en 320 que Pakhôme fonda à Tabennîsi, dans la Haute-Égypte, sur la rive droite du Nil, à 575 kilomètres au sud de la ville moderne du Caire, le premier monastère, inaugurant ainsi la vie « cénobitique ». Les moines y étaient astreints à une discipline régulière et codifiée. Ils se livraient au travail manuel et à l'étude de la Bible.

Cette seconde forme de vie ascétique fut retouchée, mise au point, pénétrée d'un esprit nouveau par saint Basile de Césarée, dans la seconde moitié du iv^e siècle.

Antoine, Pakhôme, Basile, tels sont les trois grands noms qui résument l'histoire primitive du monachisme en Orient.

§ 2. — Variété des aspects du monachisme.

Au surplus, il y aurait quelque illusion à se représenter la vie monastique en Égypte, au iv^e siècle, comme un ensemble homogène. Les formes de l'ascèse y étaient très variées, et, loin de s'exclure, offraient à la diversité des tempéraments des modes appropriés et de larges possibilités de renouvellement.

Saint Jérôme, désireux de donner à Eustochium une vue d'ensemble du monachisme égyptien, distinguait trois types de moines¹ : les cénobites, les anachorètes ; plus une troisième catégorie, les « remnuoth » dont il parle sans bienveillance, et qu'il montre vivant pour la plupart dans les villes et dans les bourgs, par groupes de deux ou de trois, sans s'assujettir à aucune subordination — querelleurs, vaniteux, médisants, et, aux jours de fête, s'empiffrant « jusqu'à vomir ». — Il simplifie quelque peu, pour faire court, la complexité des faits. A ne considérer que les deux premières espèces, il faudrait distinguer le reclus qui s'enfermait dans un réduit pendant des dizaines d'années parfois, recevant de la charité publique les vivres indispensables par une ouverture² ; l'anachorète, qui s'installait dans les anciennes tombes creusées au flanc des montagnes — là où le voisinage du fleuve, le jaillissement d'une source, lui assurait son ravitaillement en eau — sans s'interdire tout contact avec ses semblables³ ; les ermites, qui tout en sauvegardant leur autonomie, choisissaient ou construisaient leur habitacle dans le voisinage d'autres cellules, et s'associaient une fois ou deux par semaine à leurs pareils pour les célébrations cultuelles⁴ ; le cénobite à qui une organisation spéciale permettait de contenter, même dans la vie commune, son goût de solitude⁵ ; le cénobite enfin, dont la vie était réellement mêlée à celle de ses confrères.

(1) *Epist.*, xxii, 34.

(2) Par ex. Jean de Lycopolis (*Hist. Laus.*, xxxv) ; Alexandra (*ibid.*, v).

(3) Voy. SCHMITZ, dans *Römische Quartalschrift*, t. XXXVII, 1929, p. 204, 221.

(4) Références dans MAC-KEAN, *op. cit.*, p. 79.

(5) SCHMITZ, *art. cité*, p. 223.

Cette énumération n'est pas exhaustive. Mais on peut dire, en gros et pour la commodité des classifications, que les groupements cénobitiques ont succédé à l'isolement érémitique ; et c'est bien ainsi que les premiers historiens du monachisme ont vu les choses.

§ 3. — Saint Antoine et l'anachorétisme.

SA BIOGRAPHIE Antoine naît à Qeman, au sud de Masr (Memphis), en 251. Il appartient à une famille aisée, qui professe le christianisme. Jeune homme, il perd ses parents. Vers dix-huit à vingt ans, il entend l'appel divin : il abandonne ses terres à ses voisins, vend ses meubles et distribue aux pauvres le reliquat de sa fortune, après avoir assuré à une sœur qui lui reste les indispensables ressources ¹. Il se place sous la direction d'un vieillard qui, depuis longtemps déjà, menait la vie ascétique dans un bourg voisin : il travaille de ses mains, il prie, il lit la Bible.

Le démon cherche à le tenter de diverses façons, et Antoine oppose à ses assauts des pénitences toujours plus rigoureuses ². Bientôt il s'installe dans un ancien tombeau creusé au flanc de la montagne ³. Là encore, il subit de la part du démon des sévices si cruels que parfois il en reste tout meurtri et prostré ⁴.

Au bout de quelques années, il s'enfonce dans le désert et habite en reclus, pendant vingt ans, un fort (*castellum*) désaffecté, tout rempli de serpents qui ont fui à son approche. Il a déjà des fidèles qui, parfois, entendent de loin les vociférations des démons, chassés de leur empire ⁵.

Quand il se décide à sortir de sa longue retraite, la vie érémitique se développe autour de lui. Quantité de « monastères » (c'est-à-dire de cellules habitées chacune par un solitaire) se fondent, dont il est comme le « père » ⁶. Il réussit des guérisons physiques et morales. Et il donne à ses moines un enseignement, qui est surtout une mise en garde contre les démons, leur tactique et leurs duperies ⁷.

Au surplus, il ne se désintéresse pas de la vie de l'Église : pendant la persécution de Maximin, en 311, il assiste les confesseurs dans les mines et dans les prisons d'Alexandrie ⁸.

De retour parmi ses moines, l'importunité des foules le décide à chercher une nouvelle retraite dans la Thébàide supérieure. Vers 312, il se joint à une caravane de « Sarrasins », et pendant trois jours et trois nuits

(1) *Vita Antonii*, II.

(2) *Ibid.*, V-VI.

(3) *Ibid.*, VIII.

(4) *Ibid.*, VIII-IX.

(5) *Ibid.*, XII-XIV.

(6) *Ibid.*, XV.

(7) *Ibid.*, XVI-XLIII.

(8) *Ibid.*, XLVI.

il s'achemine du côté de la mer Rouge. Il s'arrête près d'une montagne élevée (le mont Quolzoûm) au pied de laquelle coule une source qu'ombragent quelques palmiers¹.

C'est là qu'il passera le reste de ses jours. Une fois, cependant, il revient visiter sa colonie d'ermites, qui l'accueille avec transports². Quelques mois avant sa mort, il reparaitra à Alexandrie pour y combattre les Ariens³. Une quinzaine d'années auparavant, il avait permis à deux de ses disciples, Macaire et Amathas, de venir le rejoindre⁴.

Il meurt à cent cinq ans, le 17 janvier 356. Il est le père et le modèle des anachorètes du désert.

LA VIE DU MOINE DANS LE DÉSERT La vie du moine dans le désert n'est pas une vie de tout repos : c'est une lutte, une *milice*, une perpétuelle mise en garde contre les agressions multiformes du démon.

Les esprits de malice sont partout répandus dans l'air, et ils ont chacun — comme les êtres humains eux-mêmes — leur caractère, leurs visées, leurs stratagèmes⁵. Au surplus, tout homme, de même qu'il a son bon ange, doit se garer du mauvais ange attaché à sa personne et qui guette les occasions de le faire choir⁶.

Le moine, quand il aspire de tout son effort à la sainteté, attire spécialement les réactions jalouses de l'esprit des ténèbres. Pour lui, la nonchalance n'est jamais de mise, car la guerre installée dans son âme n'a point de trêve.

LE DÉMON DE MIDI Parmi ses tentations coutumières, il n'en était guère, paraît-il, de plus subtilement redoutable que celle qui lui était suggérée par le « démon de midi ».

Cette expression « démon de midi » figure, comme on sait, au sixième verset du psaume xci (xc dans la *Vulgate*). Le texte original, c'est-à-dire l'hébreu, transposé littéralement, ne parle, à dire vrai, que de « la destruction qui dévastera en plein midi ». Mais les juifs hellénisés d'Alexandrie, — les « Septante » — qui traduisirent la Bible en grec à partir du III^e siècle avant notre ère, rendirent assez arbitrairement les termes hébreux, en raison de l'analogie de certaines racines, par δαμονίου μεσημερινοῦ : d'où le *daemonio meridiano* de la *Vulgate* latine.

Ce mystérieux démon a grandement embarrassé les exégètes catholiques⁷. Dans les milieux monastiques, on reconnut en lui l'inspireur

(1) *Vita Antonii*, XLIX.

(2) *Ibid.*, LV.

(3) *Ibid.*, LXVIII et suiv.

(4) Saint Jérôme, *Vita Pauli*, I.

(5) Cassien, *Collat.*, VII, XXXII.

(6) *Ibid.*

(7) Voir sur tout ceci P. DE LABRIOLLE, *Le Démon de Midi*, dans *Bulletin du Cange*, t. IX, 1934.

maléfique de l'affreux ennui qui, souvent, vers le milieu du jour, venait accabler le moine et le dégoûtait de ses frères, de sa cellule et de lui-même.

Jean Cassien, qui avait habité dix ans parmi les moines du delta égyptien et du désert de Nitrie, a donné de ce malaise une description remarquablement précise dans ses *Instituta Coenobiorum*¹.

Voici ce texte, où se décèle sa finesse psychologique.

Cassien explique d'abord que le phénomène qu'il va caractériser s'appelle *ἀνδία* en grec, expression qui peut être rendue en latin par *taedium* ou *anxietas cordis* ; que c'est surtout vers la sixième heure (vers midi) que cette anxiété tourmente le moine, comme une fièvre dont les accès reviendraient à heure fixe, et que certains des anciens (*nonnulli senum*, il entend par là les premiers représentants du monachisme)² affirment qu'il y faut reconnaître l'action de ce « démon de midi », dont il est parlé au Psaume xc.

Quand ce démon se rend maître de l'âme infortunée (d'un moine), il lui inspire l'horreur de son cadre ; le dégoût de sa cellule ; le mépris, la mésestime des frères qui habitent avec lui ou auprès de lui, et qu'il tient pour négligents et peu « spirituels ». Il le rend mou et paresseux pour tous les travaux qu'il doit faire dans son habitacle. Il ne lui permet ni de rester dans sa cellule, ni de s'appliquer à la lecture (de la Bible). Le moine gémit fréquemment du peu de progrès qu'il a réalisé depuis si longtemps qu'il y demeure, des maigres fruits spirituels qu'il peut espérer, tant qu'il sera lié à de si médiocres compagnons... Il pourrait diriger, servir d'autres âmes — et il n'édifie personne, il ne fait bénéficier personne de sa direction ni de son savoir !

Il vante les monastères qui sont loin du sien. Il en parle comme d'endroits où progrès et salut sont autrement faciles ; il décrit l'agrément, le profit spirituel qu'on goûte à vivre avec ceux qui les habitent. En revanche, tout ce qu'il a dans les mains est plein d'amertume. C'est à peine si un travail accablant lui procure tout juste de quoi vivre ! Point de salut possible pour lui s'il reste où il est et s'il n'abandonne sa cellule. Autrement, c'en est fait de lui. Il faut qu'il sorte de là au plus vite !

Et Cassien continue d'analyser cet état d'âme, déjà romantique par l'instabilité morale, le malaise intérieur, l'ardente aspiration vers *autre chose*.

Aux environs de la cinquième ou de la sixième heure [c'est-à-dire vers onze heures ou midi] il se sent si las physiquement, et si déprimé, qu'il a l'impression d'avoir fait un long voyage, d'avoir exécuté un travail très pénible, ou jeûné pendant deux ou trois jours. Il jette les yeux de tous côtés ; il soupire en constatant qu'aucun de ses frères ne vient le voir. À chaque instant, il sort de sa cellule, puis il y rentre ; il lève à tout moment la tête du côté du soleil, comme si le soleil était trop lent à s'acheminer vers son déclin.

Le résultat de cette *inrationabilis confusio mentis* — de cette déraisonnable perturbation mentale — c'est, conclut Cassien, un affaissement marqué de la vie spirituelle, un besoin morbide de dormir, de s'en aller voir des frères ou des malades qui demeurent au loin, ou encore telle

(1) X, II, 3.

(2) *Senes* ou *Seniores*, chez lui, signifie tantôt les « abbés » du monastère, tantôt les grands ancêtres, les moines des premiers temps. Voir l'édit. PETSCHENIC, dans le *Corpus* de Vienne, t. XVII, p. 514.

femme, *religiosam devotamque deo feminam*, qui n'a plus aucun parent pour la soutenir. N'est-ce pas un devoir de piété de la visiter souvent, afin de lui fournir les subsides nécessaires ? Ces démarches charitables ne valent-elles pas mieux que de se claquemurer dans sa cellule, sans profit pour les autres, ni pour soi-même ?

Telles sont les désastreuses pensées que suggère au moins le *spiritus acediae*, le démon de midi, et qui, s'il ne réagit, font de lui un *militiae suae fugitivus* et un *desertor Christi miles*.

Ce tableau clinique, Cassien n'est pas le seul à l'avoir dressé. Mais c'est chez lui qu'il est le plus complet. On en retrouve l'esquisse plus ou moins développée chez Évagrie du Pont lequel, chronologiquement, paraît être le premier à l'avoir tracée¹. Pareillement, chez Nil d'Ankyre, un contemporain de Cassien². — Enfin, Jean Climaque, au VII^e siècle, dans sa fameuse *Échelle du Paradis*, si populaire parmi les clercs du Moyen Âge, a longuement dépeint, à son tour, « cette langueur intérieure (comme il dit), qui vient visiter vers midi ceux qui s'exercent dans la vie religieuse »³.

LES VIOLENCES DÉMONIAQUES

Mais cette action intérieure, psychique, n'est pas la seule qu'exerce le démon. Il se permet des interventions visibles, des apparitions souvent terrifiantes. Les plus anciens historiens du monachisme laissent entendre que les premiers solitaires eurent beaucoup plus à souffrir de ses entreprises directes que ceux qui vinrent après eux. « La violence (des esprits mauvais) était alors si sauvage, nous apprend encore Cassien, qu'à peine un petit nombre, d'une vertu bien affermie et d'un âge avancé, pouvait supporter le séjour dans la solitude. Dans les monastères mêmes, où l'on demeurait à huit ou dix, leur férocité se déchaînait si cruellement, si fréquentes étaient leurs attaques sous des formes visibles, que les moines n'osaient tous dormir la nuit et se relayaient mutuellement »⁴.

FORMES DES APPARITIONS

Quelle forme le démon prenait-il pour assaillir ou troubler les anachorètes ? L'archéologue Edouard le Blant a remarqué qu'aucun monument figuré ne nous met le Maudit sous les yeux : « Fidèle interprète du sentiment d'allégresse spirituelle qui, suivant le précepte de l'Apôtre, devait animer le monde nouveau, l'art chrétien primitif repoussait toute représentation de caractère effrayant ou lugubre... Le type à demi bestial du diable,

(1) Cassien rédige ses *Instituta* vers 420 et Évagrie est mort en 399. — Cf. *De octo vitiis cogitationibus*, dans *P. G.*, XL, 1271.

(2) *De octo spir. mal.* (*P. G.*, LXIX, 1159).

(3) XIII, 5-9.

(4) *Collat.*, VII, xxiii. Cassien cherche dans ce même chapitre les raisons de cette moindre ardeur de nuire : ou bien la vertu de la croix, qui a pénétré jusqu'au fond des déserts, a réprimé leur malice ; ou bien la tiédeur des âmes détourne les démons de se mettre en frais pour les vaincre

que nous montre le moyen âge, n'appartient pas à l'antiquité »¹. En revanche, les textes nous le présentent sous les aspects les plus divers. Il revêt parfois l'apparence d'un animal : aspic², onagre³, coq « d'une grandeur monstrueuse »⁴, « hippocentaure »⁵, bête humaine aux jambes et aux pieds d'âne⁶, dragon de soixante-dix coudées⁷, monstre à trois têtes⁸. Saint Antoine voit s'ouvrir les quatre murs de sa cellule, et les démons s'y ruer sous la figure de lions, d'ours, de léopards, de taureaux, d'aspics, de scorpions, avec des rugissements, des sifflements, tout un fracas terrifiant⁹. — D'autres fois, c'est sous une apparence humaine que l'ange du mal s'offre aux regards des anachorètes : un « Éthiopien hideux » qui lance des traits de feu¹⁰; de « petits Éthiopiens extrêmement laids », qui se font un jeu d'apporter des distractions aux moines pendant l'office de nuit¹¹; des clercs disputeurs qui se présentent à Évangrius et lui proposent des difficultés sur la foi (l'un se dit arien; le second, eunomien; le troisième, apollinariste)¹². Il lui arrive aussi de combiner de savantes séductions, en dressant pour le péril des âmes le piège des beaux visages et des belles formes. Dans le désert de Scété, le moine Pakhon voit venir à lui une jeune fille éthiopienne que, jadis, dans sa jeunesse, il avait aperçue glanant, par un jour d'été. Elle s'assied sur ses genoux et le provoque au péché. Il lui assène un soufflet. Elle disparaît subitement; mais pendant deux ans Pakhon a peine à supporter l'affreuse odeur de sa propre main¹³. — Des femmes coquettement parées, ou fières de leur nudité, viennent parfois obséder les rêves ou les veilles du moine de leurs attitudes lascives et de leurs appels irritants¹⁴.

(1) *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*, anno CCLXXXIV, 1887, Rome, 1888. — M. ÉMILE MÂLE écrit : « C'est au XI^e siècle, à ce qu'il semble, que les moines artistes élaborèrent le Satan monstrueux de l'âge suivant. On commence à l'entrevoir dans l'*Apocalypse* de Saint-Sever de la Bibliothèque Nationale, avec son corps décharné, ses cheveux hérissés, ses ailes armées de dards. Dans le grand art monumental, c'est à Moissac, à Beaulieu, à Souillac, qu'il apparaît au commencement du XII^e siècle, dans toute sa nouveauté » (Rapport à la séance publique annuelle à l'Académie des Inscriptions, 18 novembre 1921 : *Docum. cathol.*, juillet-décembre 1921, p. 487).

(2) *Hist. Lausique*, de Palladius, II, 4.

(3) *Ibid.*, XVI, 6.

(4) *Vita Pachomii*, XVII.

(5) Saint Jérôme, *Vita Pauli*, VII.

(6) *Vita Antonii*, LIII.

(7) *Hist. Laus.*, XXII, 12 (p. 179) : au sortir du corps d'un possédé.

(8) *Évangile de Nicodème* (THILO, *Évang. Apocr.*, p. 729).

(9) *Vita Antonii*, IX.

(10) CASSIEN, *Collat.*, I, XXI, 1. Cf. *ibid.*, IX, VI, 8; déjà, au début du III^e siècle, sainte Perpétue avait eu, à la veille du jour où elle devait être livrée aux bêtes, une vision qui lui avait montré un *Aegyptius foedus specie* qui luttait avec elle et en qui elle reconnut finalement le diable (*Passio ss. Felicit. et Perpetuae*, XI).

(11) *Hist. Monach.*, XXIX; *ibid.*, VII.

(12) *Hist. Laus.*, XXVIII, 11. Notons ici que saint Martin le verra « sous le masque de Jupiter, ordinairement avec celui de Mercure, souvent aussi sous les traits de Vénus et de Minerve ». Un jour, il se manifesta à lui « entouré d'une lumière étincelante..., revêtu d'un manteau royal, couronné d'un diadème de pierres précieuses et d'or, chaussé de brodequins dorés, le visage serein, la mine joyeuse », et il ose se donner pour le Christ! Cf. SULPICE-SÈVÈRE, *Vita Martini*, XXII et XXIV; *Dialogues*, II, XIII.

(13) *Hist. Laus.*, XXIII, 5.

(14) *Vitae Patrum*, I; *Vita Antonii*, V; *Vita Hilarionis*, VII; *Vita Pachomii*, XVII; XLIX; *Hist. Monachorum*, I, XV.

Les modes d'action du démon sont aussi variés que les apparences qu'il revêt. Parfois il épouvante par ses phantasmes, ses incursions subites, ses brutalités même. Il décharge un tel coup de massue sur le dos du moine Moïse que celui-ci en reste évanoui sur place¹. Il inflige à Antoine des blessures si douloureuses que le saint ne peut plus se tenir debout². Ce goût d'intimidation est bien dans sa manière. Mais c'est plus encore sur le moral de l'ascète qu'il exerce son influence délétère, en lui insinuant des pensées affligeantes qui l'acheminent à une véritable détresse intime³; en allumant en lui d'impures flammes, une nostalgie de la volupté. — Parfois aussi, au lieu de nuire, il bouffonne. Quand Pakhôme, après s'être enfoncé dans le désert pour prier, revient à son monastère, il voit des démons marcher pompeusement devant lui, tels des licteurs devant un magistrat, et se disant les uns aux autres : « Faites place à l'Homme de Dieu ! » Ou bien, les démons se mettent à plusieurs pour tirer de part et d'autre avec de grosses cordes une simple feuille d'arbre. Ils espèrent, par cette turlupinade, faire perdre au saint son sérieux, comme si un rire excessif ouvrait l'âme aux médiocres pensées⁴.

LES ARMES DU MOINE Dans cette lutte aux épisodes renouvelés, comment le moine pouvait-il tenir bon ? Qu'il se laissât vaincre quelquefois, les anciens récits ne le dissimulent nullement. Saint Antoine notait « les expériences cruelles et les chutes sans nombre de tant de solitaires »⁵. On avait vu un vieillard nommé Héron, après cinquante ans de désert et de mortifications, céder aux illusions de l'orgueil⁶. Un moine de Mésopotamie, connu pour ses vertus et ses travaux, s'était laissé abuser par des visions diaboliques et avait passé au judaïsme⁷. L'humeur vagabonde, l'inconsistance dans les desseins, travaillaient plus d'une âme d'ascète⁸. Si nul ne songeait à leur chercher des excuses, c'est que l'on estimait qu'ils avaient négligé, par leur faute, les incomparables moyens de résistance mis à leur disposition. Les premiers maîtres de l'ascétisme affirment qu'on aurait le plus grand tort de surestimer la puissance du démon. Il se décèle à des signes certains : l'odeur fétide est un de ces signes⁹; un autre, encore plus caractéristique, c'est le malaise moral, l'impression trouble et morbide qu'il laisse inévitablement dans les cœurs soumis à ses entreprises¹⁰. Aussi

(1) *Hist. Laus.*, XIX, 2.

(2) *Vita Antonii*, VIII. Cf. *Historia Monach.*, I.

(3) *Ibid.*

(4) *Vita Pacomii*, XVII. « C'est, remarque Henri Bremond, l'humour du Désert, que le moyen âge n'aura garde de renier » (*Les Pères du Désert*, Préface, I, p. xxvii).

(5) *CASSIEN, Coll.*, II, II, 3.

(6) *Ibid.*, II, v.

(7) *Ibid.*, VIII.

(8) *VII*, XXIII.

(9) Cf. *supra*, p. 333.

(10) *Vita Antonii*, XXXVI.

bien, sa vue est plus courte qu'on ne croit. Il est médiocre psychologue ; il n'a pas accès dans le sanctuaire secret des consciences. C'est par le dehors seulement, par les attitudes, par les paroles, par l'expression du visage, qu'il est amené à conjecturer ce qui s'y passe et qu'il en tire ses avantages¹. Lors même qu'il y aurait à demi réussi, il reste au tenté, pour mettre en fuite le tentateur, des ressources de prompt effet : le signe de la croix, les invocations saintes, les versets de l'Écriture rapidement murmurés. Le Sauveur a voulu, dans sa bonté souveraine, que la défense égalât l'attaque².

L'ASCÉTISME MONACAL

Au surplus, la meilleure sauvegarde contre ces obsessions brutales ou surnoisées, il dépend du moine de se la garantir, en conquérant peu à peu cette pureté du cœur « qui s'acquiert, non point dans le repos et la tranquillité, mais par l'effort continu et la contrition de l'esprit »³.

S'exercer à tout souffrir, vivre petitement, prier sans cesse, tels sont les moyens de s'émanciper de l'esclavage des sens. Le corps est considéré le plus souvent comme un ennemi qu'il faut mater. « Je veux le tuer, puisqu'il me tue », disait le vieillard Dorothée, après avoir vécu soixante ans dans une caverne⁴.

Les anciens récits sont pleins d'allusions aux jeûnes terribles auxquels se condamnaient beaucoup d'ascètes pour exténuer leurs passions. Saint Jérôme décèle en une phrase le motif de ces prodigieuses abstinences, « Ce n'est pas que Dieu, Créateur et maître de l'univers, se réjouisse du rugissement de nos entrailles, du vide de notre estomac et de l'ardente soif de nos poumons : mais c'est qu'il n'y a pas d'autre moyen de sauvegarder la chasteté »⁵. Cassien, qui cherche toujours la juste mesure, prête à son « abbé » Moïse de sages avertissements contre les jeûnes immodérés, qui sont souvent un mirage du démon⁶. Il y préfère un repas frugal, qui n'abatte ni n'appesantisse. Rester un peu sur sa faim, ne rien prendre à satiété, même le pain et l'eau, cela suffit pour assurer de chastes sommeils et une imagination apaisée⁷. Ceux-là ont tort qui supposent que « la pureté des parfaits » s'atteint à force d'abstinences. Elles ne sont qu'un moyen d'aborder plus allégrement le combat contre les autres vices⁸.

La luxure, tel est le plus redoutable ennemi du moine. Cassien en a remarquablement décrit les traîtrises : comment, chez les esprits de

(1) CASSIEN, *Coll.*, VII, xv.

(2) CASSIEN, *Coll.*, VII, xx, 2.

(3) CASSIEN, *Coll.*, IV, xii, 4.

(4) *Heraklides Paradisus*, I.

(5) *Epist.*, xxii, 11 «... sed quod aliter pudicitia tuta esse non possit».

(6) *Coll.*, I, xx.

(7) *Coll.*, II, xxiii ; XXII, II.

(8) *Coll.*, V, xxvi.

quelque culture, elle s'alimente des souvenirs de lectures profanes¹; ses subits retours, après de longues périodes de sécurité²; la force inattendue qu'elle puise dans certaines méditations imprudentes des fautes autrefois commises³. — Pour refouler les suggestions charnelles, nul procédé ne paraissait assez rigoureux. Ammonius, un disciple de Pambon, s'appliquait un fer rouge sur ses membres, déjà tout ulcérés d'anciennes brûlures⁴. Ces cruelles méthodes n'étaient pourtant que des cas singuliers. Mais une prudence toujours en éveil présidait à tout rapport avec l'autre sexe. Il y en avait pour la pousser à l'extrême :

Un jour l'abbé Paul se rendait vers la cellule d'un ancien, en compagnie de l'abbé Archebius, qui habitait comme lui le désert de Panephysis. Une femme se trouve par hasard sur le chemin. Désemparé par cette rencontre, Paul renonce subitement au devoir de charité qui lui a fait entreprendre sa visite; il tourne le dos et s'enfuit en courant vers son monastère, plus vite qu'on ne ferait à la vue d'un lion ou d'un dragon monstrueux⁵.

Excès de zèle ! Cassien en convient. Et il ne manque pas d'observer que l'abbé Paul fut bientôt puni de cette « phobie », de cet éloignement immodéré à l'égard des femmes. Frappé de paralysie, on dut, en effet, le transporter dans un monastère de saintes religieuses qui, avec le dévouement de leur sexe (*femineo obsequio*), lui prodiguèrent pendant quatre années les soins qu'il ne pouvait plus demander que par signes !

Les strictes règles de la prudence semblaient trop médiocres à beaucoup de moines d'Orient. Ingénieux à raffiner sur l'inconfort, sur la faim, sur la privation de sommeil, ils aggravaient volontiers leurs austérités, dès là qu'ils apprenaient qu'ici ou là tel de leurs frères savait faire mieux encore. Cette sorte de surenchère est un trait qui s'accusait surtout chez les moines de Nitrie. C'est ainsi qu'au témoignage de Palladius, Macaire d'Alexandrie ne pouvait entendre parler de quelque mortification plus rare, de quelque retranchement plus audacieux, sans se l'approprier aussitôt en le dépassant⁶.

L'APATHEIA Ces défis jetés à l'humaine nature, quand ils s'inspiraient de motifs vraiment élevés, et non d'une sorte de vanité sportive, acheminaient le moine à une paix profonde, où il perdait, non pas seulement la tentation du mal, mais le souvenir même du mal⁷. *L'apatheia* — récompense incomparable — venait dès ce monde rémunérer son énergie.

Cette idée de l'*apatheia* était fort ancienne dans la philosophie grecque.

(1) *Coll.*, XIV, xiii.

(2) *Coll.*, VII, vii.

(3) *Coll.*, XIX, xvi ; XX, ix.

(4) *Hist. Laus.*, xi, 4.

(5) *Coll.*, VII, xxvi.

(6) *Hist. Laus.*, xviii.

(7) Cf. CASSIEN, *Coll.*, XII, xi, xii, xvi ; XX, v

Épicuriens et stoïciens considéraient « l'apathie » comme un des privilèges de leur Sage idéal, avec cette nuance que les stoïciens admettaient chez le sage une certaine sensibilité, entièrement contrôlée, tandis que les épicuriens le voulaient *impassible*¹.

Les Latins s'étaient trouvés embarrassés pour transposer le mot. Sénèque ne veut pas d'*impatientia*, qui suggère une notion tout juste contraire à celle qu'il s'agit d'exprimer. Il préférerait une périphrase, telle que *invulnerabilis animus* ou *animus extra omnem patientiam positus*². Saint Jérôme proposa plus tard *impassibilis* ou *imperturbatio*³.

Le terme *apatheia* est étranger à la langue du Nouveau Testament et des Pères apostoliques ; cependant Ignace applique deux fois l'adjectif correspondant *ἀπαθής* au Christ glorieux. L'idée qu'il exprime est familière à Philon, lequel affirme dans son *Commentaire allégorique des Saintes Lois* que Moïse « pense qu'il faut supprimer et retrancher de l'âme le cœur tout entier » et qu'« il est satisfait, non par la modération, mais par l'absence complète des passions » (*ἀλλὰ συνόλως ἀπάθειαν ἀγαπῶν*)⁴. Clément d'Alexandrie, qui s'était nourri de Philon, avait fait de l'*apatheia* une des vertus essentielles de son « gnostique chrétien »⁵.

Cette théorie des étapes du progrès moral, dont la dernière serait un calme intérieur absolu, devint vite familière aux moines et aux guides qui les endoctrinaient. Le mot revient souvent dans l'*Histoire Lausique* de Palladius. Il y signifie l'amortissement total des convoitises, de quelque nature qu'elles soient, mais surtout des convoitises sensuelles⁶. Promu à cette intégrale sérénité, l'ascète se complait en un état d'esprit qui s'apparente par certains traits à celui des « cyniques ». Il se considère comme « mort au monde » et ne se soucie plus de ce que le monde pense de lui. Sérapion, ayant passé d'Égypte à Rome, y rencontre une vierge qui est solitaire et taciturne, soucieuse uniquement de « marcher vers Dieu ». Il lui propose de traverser la ville avec lui, nus l'un et l'autre, et portant sur leurs épaules le paquet de leurs vêtements. Elle se récrie et proteste.

Alors il lui dit : « Vois donc, ne t'enorgueillis plus de toi-même comme plus dévote que tous, et morte au monde. Je suis plus mort que toi, car c'est sans émotion (*ἀπαθῶς*) et sans honte que je fais cela »⁷.

Évagrios le Pontique, qui fut moine dans le désert des Cellules à partir

(1) Telle est la distinction qu'indique SÉNÈQUE, *Epist.*, I, ix, 3. Autres textes dans *De vita beata*, iv ; *De const. sap.*, viii ; *De tranq. an.*, xiv.

(2) *Ibid.* — Cicéron, lui, disait « omni animi perturbatione vacare » (*Tuscul.*, IV, iv, 8).

(3) *Epist.*, cxxxiii, 3 ; *In Ierem.*, iv, *præm.*

(4) *Comm. Allég.*, III, xlv, 129.

(5) *Strom.*, II, 19 ; VI, 9 ; VII, 3 ; VII, 11. Devenir « impassible », c'est pour Clément une façon d'imiter Dieu, impassible Lui-même. Voir l'article de Mme LOR-BORODINE, *La doctrine de la déification dans l'Église grecque*, dans *Revue de l'Hist. des Religions*, t. CVI, sept.-déc. 1932, p. 523 et suiv.

(6) Textes caractéristiques dans *Hist. Laus.*, *Prol.* 8 ; viii, 4 ; XLVIII, 3 ; LIX, 1.

(7) *Ibid.*, xxxvii, 15.

Histoire de l'Église, T. III.

de 382 et y mourut en 399, se fit lui aussi l'apôtre de l'*apatheia*¹. Il avait composé tout un ouvrage sur cette idéale vertu, à en croire saint Jérôme, qui nous apprend que ses livres étaient répandus en Orient et, grâce à une traduction latine de Rufin, trouvaient beaucoup de lecteurs en Occident². Malgré certaines résistances, la doctrine de l'*apatheia* rencontrera au vi^e siècle encore un défenseur convaincu en saint Jean Climaque, dans l'*Échelle du Paradis*³ : sur les trente échelons de cette *Échelle*, le vingt-neuvième correspond à l'*apatheia*, état voisin de l'immortalité et de la suprême contemplation (*theoria*).

LE BONHEUR DU SOLITAIRE

L'âme en laquelle le murmure des passions s'est définitivement apaisé, et qui s'est affranchie des servitudes charnelles, bénéficie d'admirables privilèges. Pour prix de leurs renoncements, les moines jouissent d'une sécurité intérieure que doivent envier les gens du siècle ; d'une absence de besoins qui les exonère des soucis dévorants où ceux-ci se consomment⁴. Ils ont dépassé la zone dangereuse des puissances pathétiques. Sur l'humilité de leur cœur se fonde la science véritable des Écritures ; ils obtiennent les clartés de la doctrine, l'intelligence des secrets spirituels⁵ ; ils contemplent sans effort les merveilles renfermées dans les Saints Livres⁶. Désormais vides de crainte, leurs âmes sont enflammées de charité, de dilection divine. Une joie immense l'habite⁷. Ils ne s'aperçoivent même plus qu'ils prient⁸. Et quelques-uns, transportés dans les régions mystérieuses de l'extase, « exultent en la compagnie de leur Seigneur »⁹. Mais ce privilège est rare, comme la perfection à laquelle il est attaché¹⁰.

§ 4. — Pakhôme et le cénobitisme¹¹.

C'est à Pakhôme que les rédacteurs de ses biographies, et ses successeurs, Horsîsi et Théodore, attribuent nettement les initiatives dans le sens du « cénobitisme ». Saint Jérôme le met également en vedette, sans

(1) Voy. *Capita pract. ad Anatolium*, xxxv-xlII.

(2) *Epist.*, cxxxIII, 3-5. Saint Jérôme reste personnellement fort sceptique sur toute prétention à l'*apatheia*. A ce prix, écrit-il, « l'âme est un rocher, ou bien elle est Dieu ! » L'expression était fort en faveur dans les milieux origénistes et cela n'était point fait pour le rassurer. Mais elle ne fut jamais considérée comme doctrinalement suspecte.

(3) *P. G.*, LXXXVIII, 631 et suiv.

(4) *Coll.*, XXIV, xxx.

(5) *Coll.*, XIV, x.

(6) CASSIEN, *Inst.*, v, 33-34.

(7) *Coll.*, XI, vii, 12.

(8) *Coll.*, IX, xxxi.

(9) MACAIRE d'Égypte, *Hom.* viii.

(10) *Coll.*, XIX, ix. — Sur la spiritualité monastique, choix très complet de textes significatifs dans l'*Enchiridion Asceticum*, de ROUËT DE JOURNEL et J. DUTILLEUL, Fribourg-en-Brisgau, 1930.

(11) Saint Jérôme emploie dans la lettre xxii *ad Eustochium*, 34, le mot *coenobium*. L'éditeur HILBERG (*Corpus de Vienne*, t. LIV, p. 196) remarque que c'est un adjectif = κοινόβιον γένος. Jérôme en donne l'équivalent copte *sauhes* et ajoute « nos in commune viventes possumus appellare ». *Coenobium* reparait au § 35 « qui plures in commune habitant, id est, quos vocari coenobium

oublier toutefois de nommer ceux qui continuèrent son œuvre. La traduction hiéronymienne de la *Règle* porte en tête : *Praecepta patris nostri Pachomii... qui fundavit conversationem coenobiorum a principio per mandatum Dei*¹.

Pakhôme avait été le disciple d'un certain Palamon, à Schenesit. Ce Palamon donnait une direction spirituelle à un groupe d'anachorètes — comme l'avait fait saint Antoine lui-même. Mais il ne leur imposait pas la vie commune ; et il n'y a aucune raison de lui faire honneur de l'idée première et de la réalisation initiale du cénobitisme, alors que tous les biographes de Pakhôme les attribuent expressément à celui-ci.

ÉTAPES DE SA RÉFORME Pakhôme ne brusqua pas la réforme qu'il avait conçue et méditée. Il l'opéra par étapes et n'en élargit les perspectives qu'à bon escient.

Sa première communauté, celle de Tabennisi, eut de modestes commencements. Quelques anachorètes acceptèrent, tout en habitant dans des cellules séparées, de manger ensemble et de mettre en commun les profits de leur labeur. Puis, trois moines s'offrirent à observer exactement les règlements proposés par Pakhôme. La petite société s'organisa selon la loi de la division du travail. Bientôt le monastère devint trop exigü pour les nombreux postulants. Pakhôme en fonda un autre à une assez faible distance, dans un endroit désert nommé Peboou². D'importants accroissements d'effectifs exigèrent l'installation de nouvelles communautés à Schenesit³, à Témouschons⁴ et à Thebion⁵. Étendant alors plus au loin son action, Pakhôme établit trois monastères dans les environs de la ville d'Akhmîn⁶ et un autre, vers le sud, à Phenoum, dans les environs d'Esneh⁷. Entre temps, deux monastères de femmes s'étaient élevés, l'un à Tabennisi, sous la direction de la sœur de Pakhôme, l'autre à Tesmine⁸. La congrégation pakhômienne comprit donc, au total, neuf couvents d'hommes et deux de femmes.

SES SUCCEPSEURS Les successeurs de Pakhôme, surtout Théodore, qui gouverna pendant dix-huit ans les groupements

diximus ». — Le mot *coenobitae*, que donnent certains mss. dans le passage ci-dessus (*Epist.*, xxii, 34), figure sûrement dans une loi de 398, insérée au *Code Théodosien*, IX, xl, 16 pr. — Cassien dit *coenobitae*, et paraphrase ainsi l'expression « *qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris iudicio gubernantur* » (*Coll.*, XVIII, iv). *Caenobialis* ne se lit pas avant Cassien. *Coenobitismus* n'appartient pas à l'ancienne latinité.

(1) Édit. Boon, p. 4, 8 et 13.

(2) Au nord de Tabennisi, en face de Diospolis *minor* ;auj. Fâou.

(3) Sur la rive droite également, un peu au nord de Peboou. Auj. Quasr-es-Saïad.

(4) Sur la rive gauche, à peu près à hauteur de Schénésit.

(5) Entre Témouschons et Peboou, semble-t-il.

(6) Beaucoup plus au nord, sur la rive droite ; Akhmîn est la forme arabe, Chmin la forme copte. C'est l'ancienne Khemmis ou Panopolis.

(7) Une des villes importantes de la Haute-Égypte. Les Grecs l'appelaient Latopolis. Elle était située sur la rive gauche du fleuve, à une soixantaine de kilomètres au sud de Thèbes.

(8) Près d'Akhmîn.

pakhômiens, travaillèrent à les développer. Théodore construisit deux monastères près de Schmoun¹, un autre près d'Hermonthis², un autre encore non loin de Ptolémaïs³. A partir de 368, date de sa mort, nous sommes mal renseignés sur les progrès nouveaux. Saint Jérôme parle d'un monastère pakhômien à Canope, près d'Alexandrie⁴ : c'était le monastère du Repentir (*Melanoiaie*). La Basse-Égypte fut donc atteinte dès la fin du iv^e siècle.

ANACHORÉTISME ET CÉNOBITISME Il ne faut pas concevoir le « céno-bitisme » comme une sorte de désaveu et de correction de « l'anachorétisme » : Pakhôme professait la plus vive admiration pour Antoine, et il le plaçait « parmi les trois merveilles de son temps ». Les cénobites se recrutaient souvent parmi les anachorètes ; mais il arrivait aussi qu'un cénobite devint ou redevint anachorète.

Pourtant Pakhôme avait pris nettement conscience des avantages que la vie en commun pouvait offrir à l'ascète. Vivre dans la solitude, sans autre loi que celle qu'on s'impose à soi-même ; subir isolé le *spleen* terrible de certaines journées interminables et les phantasmes troublants de la nuit ; n'édifier personne de ses victoires et dévorer sans consolation l'amertume et l'humiliation de ses défaites, il y avait là de quoi faire fléchir l'âme la mieux trempée⁵. Les mortifications mêmes, n'étant pas assujetties à une règle, ni contrôlées par une autorité qualifiée, risquaient de dépasser la limite raisonnable, ou provoquaient des rivalités où l'amour-propre trouvait son compte⁶. Il apparut à Pakhôme que la vie de communauté, en subordonnant l'individu à un groupe, préviendrait certains abus, faciliterait l'amélioration des âmes par la vertu de l'exemple, et tournerait au bénéfice de tous, les efforts auxquels elles se seraient haussées.

LE TRAVAIL DES MOINES Un autre avantage de la vie en commun sous la domination d'une règle, ce fut de couper court à tout débat sur la nécessité du travail pour le moine. Certains des premiers guides spirituels des anachorètes auraient admis volontiers que le devoir essentiel du moine était de vivre « comme les anges », en priant sans cesse, en jeûnant, tout souci des choses terrestres

(1) Sur la rive gauche du Nil, au sud d'Antinoë, à 285 km. du Caire. C'est l'Hermopolis des Grecs, centre du culte du dieu Thoout.

(2) Emplacement encore indéterminé. C'est probablement Erment, l'*On* de l'ancienne Égypte, en grec Hermonthis, à 20 km. de Louqsor.

(3) Au nord de Temouschons. *Psoi* en copte. Strabon l'appelle « la plus grande ville de la Thébaine ».

(4) Préface de la *Règle de saint Pakhôme*, édit. Boon, p. 4, l. 3.

(5) « Le solitaire livré à lui-même, remarque dom QUENTIN, sombrerait facilement, soit dans le relâchement, soit dans l'extravagance. Avec le cénobitisme, un élément nouveau entre dans la vie religieuse : l'obéissance » (*Revue de Philosophie*, 1912, 2, p. 239).

(6) Exemple caractéristique dans PALLADIUS, *Hist. Laus.*, xviii.

étant systématiquement écarté¹. C'est à l'usage que se révélèrent les inconvénients pratiques de cette imitation imprudente des « anges ». Le travail fut recommandé, sinon comme un précepte divin, du moins comme un exercice utile contre les pensées mauvaises et comme un moyen de se procurer des ressources pour l'aumône. Puis, dans les groupements cénobitiques, il devint loi absolue, inéluctable : *Nullo modo otiosos esse monachos, ac praecipue iuvenes, sinunt*, remarque Cassien². Saint Benoît dira plus tard : *Otiositas inimica est animae*³.

LE MONASTÈRE PAKHOMIEN Nous avons remarqué qu'il n'est plus guère possible de reconstituer dans son détail la première forme de la législation pakhômienne. En revanche, il nous est loisible de nous représenter assez nettement la vie des monastères qui y étaient assujettis.

Le monastère de ce type était formé d'une enceinte assez vaste, entouré d'un haut mur de clôture. Une série de maisons y étaient semées, dont chacune comprenait une vingtaine de religieux⁴.

Chaque religieux avait sa cellule. Plus tard, trois moines partageaient ordinairement la même cellule.

Une église, un réfectoire, une cuisine, un cellier, une cour ou un jardin, une hôtellerie⁵ pour les étrangers, complétaient l'aménagement du monastère.

Le moine portait une tunique de lin sans manches, une ceinture, une peau de chèvre tannée ; et sur le cou un très court mantelet auquel était attaché un capuchon. L'insigne distinctif du monastère et de la maison était fixé à ce capuchon.

Une hiérarchie très stricte s'imposait à l'obéissance des religieux. Chaque maison avait son *praepositus*. Trois ou quatre maisons formaient une « tribu ». Chaque couvent dépendait d'un supérieur, lequel recevait les directives du supérieur général de Tabennîsi, puis de Peboou.

Le service général était assuré par des *semainiers*, recrutés à tour de rôle dans les diverses maisons.

Pakhôme ne tenait pas à ce que ses moines fussent prêtres (il ne l'était pas lui-même). Les prêtres admis dans les monastères y étaient entourés de respect, mais ne pouvaient prétendre à aucun traitement de faveur⁶.

ESPRIT DE LA RÈGLE PAKHOMIENNE La Règle de Pakhôme était une règle élémentaire (au prix des macérations alors en usage). Le moine devait faire œuvre de ses mains : il

(1) Cf. Joh. Colonos, II (P. G., LXV, 204 D.).

(2) *Inst.*, p. 192, l. 11.

(3) *Regula*, XLVIII.

(4) Saint Jérôme indique à tort le chiffre de 40.

(5) *Xenodochium* : *S. Pachomii Regula*, I-11.

(6) Voir le chap. IX de la *Vie grecque* incluse dans le *Vaticanus* 819.

tressait les joncs du Nil pour en former des nattes et des corbeilles ; il travaillait les feuilles de palmier, le tout en gardant le silence, sauf à chanter les *Psaumes*. La nourriture, très frugale, restait assez abondante pour que les privations *volontaires* eussent encore leur jeu. Les prières obligatoires n'étaient pas très nombreuses¹.

Une échelle de pénalités dont la plus douce était la réprimande, et la plus rigoureuse l'exclusion, sanctionnait les fautes des moines.

Ceux-ci ne prononçaient pas de vœux. Ils s'engageaient simplement à pratiquer les vertus de leur état : obéissance, chasteté, pauvreté. Ils pouvaient, sur autorisation, recevoir des visites.

« Ces moines qui vivaient en communauté ou isolés, a-t-on remarqué², mais travaillaient tous suivant leurs forces, et qui avaient des économes pour distribuer le travail, en vendre le produit et donner le nécessaire à tous, représentent le seul essai pratique de socialisme collectiviste qui ait jamais été tenté et sans doute qui le sera jamais... En dehors de la pratique des vertus monacales, le socialisme collectiviste, si beau dans les solitudes égyptiennes, n'est qu'un instrument de combat aux mains de quelques habiles ».

HORSIISI ET SCHENOUDI Il ne faudrait pas croire, au surplus, que la Règle soit restée immuable, après Pakhôme ; ni même qu'elle ait suffi à assurer la bonne harmonie dans les agglomérations monastiques. Horsisîsi, le second successeur de Pakhôme (après Petronios qui mourut presque tout de suite), dut, pour conjurer un schisme menaçant, confier le gouvernement de l'ordre à Théodore³. D'autre part, certains couvents, tout en adoptant la règle tracée par Pakhôme, ne reconnaissaient pas l'autorité du supérieur général de Péboou. C'est ainsi qu'aux environs d'Akhmîn, le couvent du moine Bgoul revendiquait son autonomie⁴. Le successeur de Bgoul, le fameux Schenoudi, caractère passionné et irascible, prompt à la violence pour se faire obéir (il alla jusqu'à tuer de sa main un moine coupable d'un larcin, compliqué d'un léger mensonge), n'hésita pas à réagir contre les prescriptions, trop débonnaires à son gré, de Pakhôme. Il obligeait ses moines à signer un engagement formel d'obéissance aux règles plus sévères déjà édictées par Bgoul et qu'il ne retoucha lui-même que pour les aggraver. Obtint-il davantage de ses ressortissants ? Il semble qu'il ait eu souvent maille

(1) «... afin que même les petits pussent appliquer la Règle sans être contristés » (*Hist. Laus.*, xxxii, 7).

(2) Bousquet et Nau, dans *Patrologia Orientalis*, t. IV, v, p. 418. Ces lignes étaient écrites en 1908.

(3) Voir LADEUZE, *op. cit.*, p. 192.

(4) Ce monastère existe toujours sous le nom de Deir-el-Abyad (= Couvent Blanc) ou de Deir Auba Chenouda (du nom de son célèbre abbé), à l'ouest de la ville moderne de Sohâg. Cf. U. MONNERET DE VILLARD, *Les couvents près de Sohâg*, 1925 ; P. L. SCHMITZ, dans *Das Antike*, t. III, 1927, pl. 27^a.

à partir avec eux, d'autant plus que les nombreuses et longues absences qu'il faisait pour aller combattre hérétiques et païens brisaient la continuité de son influence.

Cet implacable et fougueux batailleur mourut à cent dix-huit ans, vers 466. Peu aimé de ses moines, son prestige était grand cependant en Égypte. Il passait pour un véritable saint ; mais l'Église ne lui a pas octroyé ce titre.

§ 5. — Saint Basile, réformateur du cénobitisme.

LE MONACHISME EN ASIE MINEURE C'est en Asie Mineure que se marqua le plus fortement l'influence du monachisme égyptien. Mais cette influence fut rectifiée et mise au point avec tant de méthode et un sens si génial des adaptations nécessaires, que l'institution même en reçut de nouvelles promesses d'avenir.

L'initiateur de la vie monastique en Arménie, en Paphlagonie et dans le Pont fut, d'après Sozomène¹, cet Eustathe de Sébaste que certains dissentiments dogmatiques devaient séparer de saint Basile, mais à qui Basile, plus jeune que lui d'une trentaine d'années, voua longtemps le plus déferent attachement, pour la ferveur de son ascétisme².

SAINT BASILE C'est Basile qui eut le mérite d'organiser sur des bases en partie nouvelles la vie en commun des moines³. Son rôle fut de première importance pour le parachèvement des formes et de l'esprit du cénobitisme.

Né à Césarée, en Cappadoce, Basile avait reçu une forte éducation chrétienne. Sur les dix enfants qu'eurent ses parents, trois devinrent évêques et une fille se fit religieuse. Vers vingt-cinq ans, une sorte de crise morale décida Basile à renoncer à la carrière de rhéteur où déjà il s'était engagé. Résolu à se faire moine, il entreprit en 357, malgré sa santé précaire, un voyage à travers l'Orient pour étudier la vie monastique partout où elle florissait, en Égypte, en Coelé-Syrie, en Palestine, en Mésopotamie. Revenu dans son pays, il s'installa non loin de Néo-Césarée, en face d'Annesi, sur l'Iris, et y pratiqua, avec quelques ascètes groupés autour de lui, une vie de mortifications. C'est pendant ces années, les plus heureuses de son existence, qu'il contrôla et mit au point les idées qu'il s'était formées au cours de son enquête sur la vie monacale.

(1) *Hist. eccl.*, III, xiv.

(2) Cf. *supra*, p. 264.

(3) L'anecdote racontée par Socrate (*Hist. eccl.*, I, xiii) au sujet de l'ermite novatien Eutychianus, lequel vivait dans la solitude en Bithynie, prouve que l'érémisme ne fut pas étranger à ces contrées.

CARACTÈRE DE SA RÉFORME

Ces idées étaient fort nettes. Basile n'estimait qu'assez médiocrement l'érémisme, où rien, à son gré, ne limitait les initiatives individuelles ¹. D'autre part, les organisations pakhômiennes lui paraissaient appeler de sérieuses retouches. Chaque monastère comprenait un trop grand nombre de moines. Une liberté excessive y était laissée aux mortifications d'un chacun, ce qui favorisait les prouesses vaniteuses et compliquait terriblement le régime alimentaire collectif. Les *praepositi*, placés entre le supérieur et les moines, accaparaient une trop large part d'autorité. Enfin les sanctions suspendues sur les moines délinquants — fouet, mise au pain et à l'eau, etc... — lui paraissaient trop brutales.

La réforme basilienne se fit dans le sens d'un renforcement des prérogatives du supérieur (*προεστών*). L'obéissance devint, non pas certes l'unique vertu du moine, mais la vertu primordiale, celle qui garantissait les autres. Le moine devait renoncer totalement à sa volonté propre, et exécuter avec une ponctualité absolue tout ordre que ne réprouvât point la morale divine.

Investi de cette toute-puissance, le supérieur lui-même demeurait assujéti à la loi de charité et pouvait être repris par les moines âgés, s'il dépassait ses pouvoirs.

Obéissance — et aussi pauvreté, chasteté — telles étaient les bases de la vie monacale, que Basile avait soin de mettre en étroite connexion avec les préceptes scripturaires, et qu'il présentait comme offrant, de tous les modes de vie, le plus favorable à une union avec Dieu, par la prière et par l'amour.

La règle limitait la fantaisie personnelle en matière de jeûnes et imposait une juste moyenne, accessible à tous. — Le travail était prescrit comme indispensable à l'équilibre moral. Sous sa forme intellectuelle, il consistait surtout dans la méditation de la Bible. Mais il était recommandé aussi sous sa forme manuelle : agriculture, architecture, art du charpentier, techniques diverses utiles à la vie quotidienne du *coenobium*.

Tout monastère selon le cœur de Basile devait être, non pas une simple juxtaposition d'ascètes, mais une communauté véritable, où chacun travaillerait au salut de tous, dans la douceur ennoblissante d'une abnégation librement consentie.

La Règle de Basile s'imposa à l'Orient. Elle est aujourd'hui encore celle des couvents gréco-slaves. En Occident, saint Benoît y fera largement son profit ².

(1) *Reg. fusiis tract.*, VII.

(2) Les *Ἀσκητικὴ* de saint Basile sont inclus dans *P. G.*, XXXI, 619-1428. Les morceaux les plus importants sont les cinquante-cinq règles *fusiis tractatae* où il est traité des devoirs des moines, en général ; et les trois cent treize règles *brevius tractatae*, qui fournissent une sorte de casuistique. — Rufin dit avoir traduit en latin les *Instituta monachorum*. La traduction latine qui est venue jusqu'à nous (*P. L.*, CIII, 484-554) est un amalgame des deux Règles ci-dessus indiquées. C'est par Rufin que saint Benoît a connu la législation basilienne.

SAINT NIL C'est aussi à l'Asie Mineure qu'il convient de rattacher l'action de ce saint Nil, qu'un récit plein d'aventures romanesques, raconté par un vieil ermite qui ne donne pas son nom, présente comme ayant vécu au mont Sinaï¹. Il y a de sérieuses raisons pour penser que ce récit n'est qu'une simple fiction², et que c'est du côté d'Ancyre que Nil exerça, comme supérieur de couvent, un apostolat spirituel hautement apprécié dès la fin du iv^e siècle. Ses théories sur la prière³, sur l'*apatheia*, terme auquel doit acheminer l'ascèse ; sur la classification des vices et l'art de les combattre, rencontrèrent beaucoup de faveur ; et certains de ses opuscules furent même traduits en latin⁴.

§ 6. — Le monachisme dans les autres contrées de l'Orient.

PALESTINE A en croire saint Jérôme, c'est Hilarion (dont il a raconté la vie)⁵ qui inaugura en Palestine la discipline érémitique, vers 307, après avoir pris contact en Égypte avec Antoine lui-même. « Il s'enfonça dans la solitude qui, à sept milles de Majoma, l'entrepôt de Gaza, s'infléchit vers la gauche, quand on se rend en Égypte »⁶. Au bout de vingt-deux ans seulement, ses premiers miracles lui suscitèrent des imitateurs⁷. « On accourut à l'envi de la Syrie et de l'Égypte ; beaucoup embrassèrent la foi du Christ et la vie monastique. *Il n'existait pas auparavant de monastère en Palesline ; jamais on n'avait vu de moines en Syrie avant le bienheureux Hilarion* : il est le fondateur et le modèle de ce genre de vie et de cette discipline dans la province. *Le Seigneur Jésus avait en Égypte le vieil Antoine ; il avait en Palestine le jeune Hilarion* »⁸. Et Jérôme ajoute, après le récit de divers prodiges accomplis par son héros : « L'exemple d'Hilarion suscita dans toute la Palestine des monastères sans nombre, et tous les moines venaient à l'envi le trouver »⁹. Jérôme ne précise nulle part l'organisation de ces monastères¹⁰. Il indique seulement qu'Hilarion en dirigeait un, qui était peuplé d'une « multitude de frères » ; et que, regrettant amèrement sa vie de solitaire, il se décida à le quitter pour chercher au loin un peu de recueillement¹¹. Sans doute s'agissait-il seulement d'un groupe compact d'anachorètes juxtaposés.

(1) *Narrat. de caede monachorum sub monte Sinai*, I-vii.

(2) Cf. K. HEUSLI, *Untersuchungen zu Nilus dem Asketen*, 1917 ; et *Das Nilusproblem*, 1921.

(3) Le traité de la Prière a été transposé en français par J. JOLIET, dans *La Vie spirituelle*, 1925.

(4) Voir VAN DER VEN, dans *Mélanges G. Kurth*, Liège, 1908, t. II, p. 74.

(5) Voir plus haut, p. 309.

(6) *Vita Hilarionis*, III (trad. LABRIOLLE, p. 39).

(7) *Ibid.*, XIV (trad. LABRIOLLE, p. 45).

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*, XXIV (trad. LABRIOLLE, p. 54).

(10) Il est fort possible, au surplus, que le mot ici signifie simplement « cellule », acception très fréquente. Cf. CASSIEN, *Coll.*, XVIII, x.

(11) *Vita Hilarionis*, XXIX (trad. LABRIOLLE, p. 57).

En fait, le monachisme palestinien paraît avoir pris deux formes différentes. D'une part, des colonies d'ermites, tout le long de la côte des Philistins, dans le désert de Juda, et en divers points illustrés par les épisodes bibliques. D'autre part, les couvents fondés et dirigés par des Occidentaux¹ : le monastère féminin de Mélanie à Jérusalem ; le monastère d'hommes de Rufin au mont des Oliviers ; les couvents de Paula et de saint Jérôme à Bethléem. On connaît, en outre, l'existence de nombreux ascètes, de nombreuses vierges consacrées à Dieu, dans les principales cités. Ils vivaient séparément ; mais à Jérusalem, par exemple, ils récitaient leurs prières en commun².

SYRIE En Syrie, aux environs de villes telles qu'Antioche, Bérée, Chalcis, de nombreux ascètes vivaient dans le désert et s'y livraient à des macérations prodigieuses qui leur valaient un grand prestige parmi les populations paysannes. Nous aurons à reparler des « stylites », dont les excentricités se développèrent au v^e siècle seulement. C'est dans le désert de Chalcis que saint Jérôme s'essaya, bien jeune encore, à la solitude. On se rappelle la description pathétique qu'il a donnée de ses épreuves :

Je faisais peur à voir, car sous son sac mon corps était repoussant. Avec ma peau noirâtre, j'avais l'air d'un Éthiopien. Chaque jour, c'étaient des larmes, chaque jour des gémissements... Je n'avais pour toute société que celle des bêtes sauvages et des scorpions, et souvent je me croyais transporté au milieu des danses virginales. J'étais pâle de jeûnes, et mon imagination bouillonnait de désirs dans un corps glacé, où faisait rage l'incendie des passions³.

Un des héros de ses biographies de moines, Malchus, s'était lui-même retiré, bien des années auparavant, sous Constance, dans ce désert de Chalcis « *quae inter Immas et Beroam, magis ad austrum, sita est* », après les terribles aventures dont Jérôme entendit le récit de sa bouche, à Maronia, un bourg situé à trente milles d'Antioche. D'autres moines syriens du iv^e siècle sont nommés par l'historien Sozomène, tant pour la Syrie du Nord⁴ que pour la Coelé-Syrie⁵. « Ils rivalisaient avec ceux d'Égypte, assure Sozomène, dans la pratique de la *philosophie* ». Leur popularité ressort de la description des funérailles d'Abraham Kidunaja, le 14 décembre 366 : un immense concours de peuple s'associa aux obsè-

(1) Références groupées dans CAVALLERA, *Saint Jérôme*, t. I, p. 127-128. Cependant Épiphané, le futur évêque de Salamine, revenu en Judée, sa patrie, en 335, après un séjour en Égypte, fonda à Eleuthéropolis une colonie cénobitique, où il tint longtemps l'emploi d'archimandrite (P. G., XLIII, 12 ; saint Jérôme, *Contra Ioh.*, 4).

(2) Cf. RUFIN, *Hist. eccl.*, X, viii ; *Peregr. Aetheriae*, xxiv, 1 et suiv. Aetheria les appelle « *monachos et parthenes (ut hic dicunt)* ». Peut-être l'Adolius que Palladius avait vu à Jérusalem, et qui ne mangeait que tous les cinq jours pendant le carême, appartenait-il à cette catégorie (*Hist. Laus.*, XLIII).

(3) *Epist.*, xxii, 7.

(4) *Hist. eccl.*, VI, xxiii. Cf. C. BAUR, *Das hl. Chrysostomus und seine Zeit*, Munich, 1929, t. I, p. 85 et suiv.

(5) *Ibid.*, xxiv.

ques et les morceaux arrachés des vêtements du défunt guérissent quantité de malades ¹. A Rhossos, sur la côte syrienne, s'élevait un monastère fondé par l'abbé Théodore, peut-être celui-là même que vit saint Jérôme en 374 ². Dans son *Histoire religieuse* ³, Théodoret — qui écrit entre 437 et 445 — a raconté la vie de trente ascètes qui faisaient leur pénitence dans diverses localités voisines de Cyr, sa ville épiscopale. En plusieurs points, par exemple près de Seleucobelus, le cénobitisme était pratiqué ⁴.

BYZANCE, PERSE, MÉSOPOTAMIE, ARMÉNIE La diffusion du monachisme en Orient ne se fit pas avec une égale promptitude dans toutes les régions. C'est ainsi que le monachisme ne se développera guère à Byzance avant le début du v^e siècle ⁵. En Perse, l'institut monastique fut peut-être assez florissant dès le iv^e siècle : c'est du moins l'impression que suggère la *VI^e Démonstration* d'Aphraates, le « Sage perse », qui fut peut-être moine ou abbé du couvent Mar Matthieu, à l'est de Mossoul, et très probablement évêque ⁶. Mais il est assez malaisé de faire des distinctions sûres entre les moines et le clergé, en raison de l'imprécision du vocabulaire des sources ; et la tradition nestorienne d'après laquelle le moine Eugène (Mar-Awgin), un ancien pêcheur de perles de l'île Klyma, près de Suez, serait venu d'Égypte en Mésopotamie avec soixante-dix moines, après avoir été le disciple de Pakhôme à Tabennisi, manque de bases sérieuses ⁷.

Plus à l'Est, du côté d'Édesse, on vantait fort Julien Sabbas, lequel « n'avait plus que les os sous la peau », tant il tourmentait sa propre chair. Vers la fin de sa vie, il avait bénéficié du charisme de guérison ⁸. Théodoret le montre dans sa grotte, pratiquant une « haute philosophie » et instruisant des disciples de plus en plus nombreux ⁹. Plus au sud, du côté de Carrhae (Harrân) — la ville d'où Abraham était parti pour Chanaan, après la mort de son père Târé — vivait Aonès, qui passait pour un des premiers modèles de l'érémisme en ces contrées.

(1) Voir P. MARTIN, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XIV, 1880, p. 426-437.

(2) THÉODORET, *Hist. relig.*, x.

(3) P. G., LXXXII, 1283 et suiv.

(4) Pour les localisations géographiques, cf. HONIGMANN, art. *Syria*, dans la *Realenc.* de PAULY-WISSOWA, t. II, IV, col. 1705 et suiv.

(5) PARGOIRE l'a démontré dans un article de la *Revue des Questions historiques*, t. LXV, 1899, p. 69-143 contre E. MARIN, *Les Moines de Constantinople*, Paris, 1897, lequel s'est trop fié aux mensonges de l'auteur anonyme des *Origines Constantinopolitanae* et à ceux de CODINUS (t. XXXVII du *Corpus Byzant.* de Bonn ; édition plus récente de PREGER, *Scriptores Originum Constantinopolitanarum*, Leipzig, 1907).

(6) Voir BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, p. 329. Traduction de J. PARISOT, dans *Patrol. Syriaca*, I, 1-2, Paris, 1894-1907.

(7) Démonstration dans LABOURT, *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide*, p. 30 et suiv. La vie de Mar-Awgin a été publiée par BEDJAN dans les *Acta Sanct. et Mart. syriace*, Paris, 1888, t. III, p. 376-380.

(8) *Hist. Laus.*, XLII.

(9) *Hist. relig.*, II. Julien vint à Antioche, sous Valens, pour soutenir contre les ariens Flavien et Diodore.

Les débuts du monachisme en Arménie restent enveloppés d'ombre. D'après Phaustos de Byzance, qui est considéré comme la meilleure source pour l'histoire arménienne de 330 à 387¹, c'est le patriarche Nersès le Grand qui, sous le roi Archak, fils de Tiran, aurait introduit les institutions monastiques en ce pays, au iv^e siècle. Vers 365, un synode réuni à Aschtichat oblige les moines à résider dans leurs monastères, ce qui implique qu'une organisation avait déjà pris corps, sans que nous soyons à même d'en préciser les modalités.

III. — LES DÉBUTS DU MONACHISME EN OCCIDENT

En passant d'Orient en Occident, le monachisme a subi un certain nombre d'adaptations, imposées soit par le climat, soit par la différence des « mentalités »². Les pénitences terrifiantes, les macérations raffinées n'y seront guère en honneur. Mais la vie spirituelle emprunte aux grands exemples venus d'Égypte, de Palestine et de Syrie un regain de vitalité qui suscitera, non seulement des formes de vie nouvelles, non seulement un large courant de pèlerinages vers l'Orient, mais encore des institutions durables, promises aux plus efficaces influences.

§ 1. — Rome et l'Italie.

PREMIERS CONTACTS Voici en quels termes saint Jérôme raconte — on n'ose dire les *débuts* du monachisme à Rome, car le texte ne dit pas expressément cela, — mais du moins son intronisation dans les classes élevées de la société romaine³.

En ce temps-là, aucune femme de haute naissance ne connaissait, à Rome, la vocation monastique, ni n'osait, en raison de la nouveauté de la chose, adopter un nom que les masses considéraient alors comme ignominieux et vil.

Marcella apprit à connaître, de prêtres d'Alexandrie, de l'évêque Athanase et plus tard de Pierre — qui, fuyant la persécution occasionnée par l'hérésie arienne, s'étaient réfugiés à Rome comme au port le plus sûr de leur communion — le mode de vie du bienheureux Antoine, lequel était encore de ce monde, les monastères de Pakhôme en Thébaïde, et la discipline imposée aux vierges et aux veuves. Et elle ne rougit pas d'embrasser une profession qui, elle le savait maintenant, plaisait au Christ. Pas mal d'années plus tard, Sophronia, d'autres encore, firent comme elle...

(1) Son œuvre, écrite en arménien, a été éditée à Venise en 1889 et traduite dans la *Collection des historiens arméniens* publiée sous la direction de V. LANGLOIS.

(2) Les *Règles* empruntées à l'Orient ont subi des retouches destinées à les rendre utilisables dans un milieu nouveau. C'est ainsi que la « recension brève » de la *Règle* de saint Pakhôme, traduite en latin, recension qui nous est venue dans douze manuscrits, élimine les éléments spécifiquement égyptiens, substitue aux indications relatives à la culture du palmier des données sur l'exploitation de la vigne, etc.

(3) *Epist.*, cxxvii.

Le séjour de saint Athanase à Rome se place en 341 ; celui de Pierre, son successeur sur le siège épiscopal d'Alexandrie, de 374 à 378. D'autre part, Antoine mourut en 356. C'est donc Athanase seulement qui put vanter à Marcella les hauts faits du fameux solitaire, « *encore vivant* »¹.

LES « CONSULTATIONES ZACCHAEI » Nous ne savons pas grand'chose sur les premiers développements du monachisme à Rome et en Italie. Cependant un opuscule assez peu lu, qu'une réédition récente, due à dom Germain Morin, a mis en honneur, les *Consultationes Zacchaei et Apollonii*², apporte quelque lumière sur cette période initiale. L'ouvrage, qui est peut-être de Firmicus Maternus, a dû être rédigé en Italie, vers 360 — c'est-à-dire une vingtaine d'années avant le séjour romain de saint Jérôme. Un païen, Apollonius (qui se convertit au cours de l'entretien), est censé y interroger le chrétien Zacchaeus sur divers points de la dogmatique et de la morale chrétienne. A un moment donné — déjà il a été touché par la grâce — il demande à Zacchaeus : « Explique-moi donc maintenant ce qu'est la congrégation ou secte des moines, et pourquoi, même de la part des nôtres, elle est un objet d'aversion »³. Zacchaeus attribue ce discrédit à l'attitude plus que blâmable de certains qui se prévalent du nom de moines.

Plusieurs, sous le couvert de ce genre de vie, commettent des actes détestables et, bien que sujets à des reproches différents, ils manquent cependant tous à leur engagement.

Ceux dont les dispositions sont les plus mauvaises, parmi ces dévoyés, simulent pour un temps la pratique de l'abstinence et de la continence, et d'abord s'insinuent et provoquent une familiarité dangereuse. Faisant illusion par de vaines opinions aux femmes qu'ils ont captivées, ils les attirent à servir leur misérable passion ; soit qu'avidés de cadeaux ils recherchent les gains sordides de l'avarice, soit qu'ils les soumettent par la ruse, ils en triomphent et les détournent de la résolution d'une vie de chasteté.

Au surplus, Zacchaeus reconnaît à plein cœur que l'institution est bonne en elle-même et que beaucoup observent « avec une vraie grandeur d'âme » la loi qu'ils ont choisie.

Mais encore faut-il, selon lui, distinguer diverses catégories, inégalement méritantes.

Il y a ceux qui ne se distinguent guère des autres hommes que par ce fait qu'ils gardent le célibat ou s'abstiennent de se remarier ; mais qui, ce point mis à part, ne s'imposent aucune mortification spéciale.

Au-dessus de ceux-ci se placent les mortifiés qui, même dans les villes, se contentent d'un habitacle retiré, d'une nourriture frugale ; qui pra-

(1) Athanase était accompagné d'un moine égyptien, Isidore, qui se prêta, semble-t-il, à l'ardente curiosité provoquée par le genre de vie des anachorètes. Cf. *Hist. Lausique*, I, 4.

(2) P. L., XX, 1071-1166 ; édit. MORIN, dans *Florilegium Patristicum*, fasc. 39, 1935.

(3) III, III (édit. MORIN, p. 100). La traduction partielle qu'a donnée le P. CAVALLERA dans la *Revue d'ascét. de mystique*, avril-juin 1935, est utilisée ici.

tiquent le jeûne jusqu'au soir, se livrent fréquemment à la psalmodie, s'imposent la règle du travail, couchent sur des nattes de jonc et se relèvent à des heures déterminées, la nuit. Ils se réunissent en commun, mais ne vivent pas ensemble.

Enfin, au plus haut degré de cette hiérarchie de mérites se placent les solitaires, les ascètes du désert, qui vivent dans des rochers creusés en habitations ou dans des cavernes souterraines. La prière est leur unique occupation et ils soutiennent avec une constance victorieuse la lutte contre « une foule disparate de démons ».

Ces distinctions faites, Zacchaeus se sent plus libre pour exhaler son admiration à l'endroit de ces « spirituels » dont le seul vœu est « la mort pour Dieu », et qu'attend une éternelle récompense.

Il est possible que Zacchaeus emprunte à l'Orient certains traits de cette description — en particulier ce qu'il dit des ermites du désert. Mais la curiosité même dont Apollonius fait preuve, l'hostilité antimonacale dont il a été témoin, prouvent que, dès le milieu du iv^e siècle, une véritable floraison monastique s'épanouissait déjà en Italie et que, tout en l'admirant, il fallait bien reconnaître que certains éléments un peu suspects s'y étaient mêlés.

LE CÉNACLE DE L'AVENTIN La correspondance de saint Jérôme, pendant ses années de séjour à Rome (382-385), ne fait aucune allusion à une vie cénobitique organisée. Etre moine ou moniale, c'était pratiquer une vie plus austère, renoncer au mariage, observer des jeûnes stricts et fréquents, lire assidûment la Bible. Antérieurement à l'arrivée de Jérôme, un certain nombre de dames romaines avaient accoutumé de se réunir chez Marcella, qui avait établi une sorte de conventicule dans son palais du mont Aventin. Elles voulaient se créer, au milieu de la ville encore à demi païenne, et où les chrétiens eux-mêmes ne donnaient pas toujours le bon exemple, une petite thébaïde où elles pussent librement s'entretenir des choses saintes, lire les Écritures, chanter les Psaumes. Jérôme fut accueilli avec enthousiasme dans ce cercle féminin et devint pendant les trois années qu'il passa à Rome le centre et l'oracle des réunions de l'Aventin. Ses entretiens avec ces femmes remarquables ne se bornaient pas aux sujets de science et d'exégèse. Véritablement il les dirigeait : c'est-à-dire que, traçant pour elles un certain type de vie, jugé le plus parfait, il les aidait à s'en approcher à travers les misères et les faiblesses de l'au jour le jour. Au surplus, ce groupe pieux ne formait pas, à proprement parler, un monastère ni ne s'assujettissait à une règle fixe. C'est seulement à propos de Léa, une sainte veuve morte en 384, qu'il prononce les mots de « *monasterii princeps* », de « *mater virginum* »¹, sans préciser davantage l'exacte

(1) *Epist.*, xxiii, 2.

portée de ces expressions, qui ne visent sans doute que des réunions régulières, présidées et dirigées par Léa¹.

EUSÈBE DE VERCEIL Eusèbe, le futur évêque de Vercell, put connaître aussi saint Athanase à Rome, où il exerçait les fonctions de lecteur, et il subit son influence. Une fois nommé évêque, en 345, il s'imposa la discipline monastique dans la mesure où le lui permettaient les devoirs de sa charge. Il prit avec lui un certain nombre de membres de son clergé et se soumit avec eux à une règle commune. Ce fut grâce à ses habitudes austères qu'il put supporter les dures conditions de l'exil que lui infligea Constance après le concile de Milan (355)².

MILAN Un passage célèbre des *Confessions*³ nous apprend — en même temps que l'impression profonde reçue par Augustin et son ami Alype des récits que leur fit un certain Ponticianus au sujet de saint Antoine, dont ils n'avaient jamais l'un ni l'autre ouï parler — qu'il y avait « à Milan, hors des murs, un monastère plein de bons frères, sous le patronage d'Ambroise (*sub Ambrosio nutritore*) ».

EMONA Dès 375-376, les deux lettres adressées par saint Jérôme *ad Virgines Haemonenses* et *ad Antonium monachum Haemonae*⁴ signalent ou plutôt impliquent qu'à Emona, aux confins de la Pannonie, un groupe de vierges avait sa vie distincte et à part.

§ 2. — La Gaule.

APPARITION DU MONACHISME APRÈS 360 En Gaule, l'efflorescence du monachisme est postérieure à 360. Camille Jullian a noté qu'avant cette date, tout témoignage attestant son existence fait défaut⁵. Mais « à la fin du siècle, on en trouve par centaines, peut-être par milliers (?), dans chaque cité. Il en émerge de toutes les conditions sociales et toutes les variétés se rencontrent. La vie dévote a, du plus riche jusqu'au plus pauvre, drainé des myriades d'hommes »⁶.

Le texte des *Confessions* déjà utilisé plus haut permet de conjecturer

(1) Jérôme fut en relations avec des femmes plus qu'avec des hommes — on le lui reprocha assez pendant son séjour romain. — Mais il indique nettement *Epist.*, LXVI, 4, écrite en 398, qu'il y avait à Rome beaucoup de moines appartenant à la haute société.

(2) Cf. saint Ambroise, *Epist.*, LXIII, 66 et suiv.

(3) VIII, vi, 15.

(4) *Epist.*, XI et XII.

(5) Cf. *Histoire de la Gaule*, t. VII, p. 254.

(6) *Ibid.*, t. VIII, p. 344. — Pour les diverses catégories de moines en Gaule, voir *ibid.*, t. VIII, p. 299 et suiv.

— encore que les termes dont use Augustin s'ennuagent un peu trop de mysticisme — qu'à Trèves s'étaient constitués, dans un cadre parfois des plus modestes (Augustin parle d'une simple *casa*), des groupes d'ascètes vivant ensemble. Sans doute était-ce saint Athanase qui, lors de son séjour à Trèves, en 336, avait naguère encouragé ces formations.

SAINT MARTIN Mais le grand animateur du monachisme en Gaule fut saint Martin. Nous n'entrerons pas ici dans les polémiques qui se sont déroulées, il y a quelques années, autour des opuscules de Sulpice-Sévère, lequel a tant fait pour la popularité exceptionnelle de Martin. E.-Ch. Babut a eu raison de signaler qu'une large part de fantaisie se mêle aux récits de Sulpice-Sévère ; mais il a eu tort de réduire à presque rien le rôle historique de Martin ¹.

C'est vers 360 que Martin, ordonné prêtre, s'installa près de Poitiers, à Ligugé, pour y vivre en ermite. Il y resta une dizaine d'années ². Consacré évêque de Tours, en 371 ou 372, il ne voulut changer ni son vêtement, ni son régime et trouva abri dans une cabane de bois à Marmoutier, à deux kilomètres de Tours. Beaucoup de « frères » se logèrent de même, ou se creusèrent une retraite dans le roc de la montagne. Chaque moine vivait dans son habitacle personnel ; mais les repas s'y prenaient en commun. Nul ne devait posséder en propre quoi que ce fût. « Il y avait là environ quatre-vingts disciples, qui se formaient à l'exemple de leur bienheureux maître » ³. Au surplus, toute la région ne tarda pas à se peupler de moines.

LÉRINS Un autre foyer de vie monastique s'allumera plus tard, au seuil du v^e siècle, dans une des îles de Lérins, *Lerina* (aujourd'hui Sainte-Marguerite), presque en face de la ville de Cannes. Le monastère qu'y fonda Honorat sera au v^e siècle un des centres de la pensée catholique en Gaule. C'est là que se formera l'énigmatique Vincent « de Lérins » ⁴, l'auteur du *Commonitorium* où on lit la formule célèbre, si souvent invoquée, si rarement applicable, *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*, qui serait le critère de la vérité dogmatique.

L'ÉRÉMITISME EN GAULE La vie érémitique proprement dite n'a jamais pris en Gaule, non plus qu'en Occident, un développement qui soit le moins du monde comparable à celui qu'elle avait reçu en Orient. Cependant il y eut, en Gaule même, quelques

(1) Voir P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la Littérature latine chrétienne*, 2^e édit., p. 509-516 ; et la préface du *Saint Martin*, de PAUL MONCEAUX, Paris, 1926.

(2) SULPICE-SÉVÈRE, *Vita Martini*, vii.

(3) *Ibid.*, x.

(4) Cf. F. BRUNETIÈRE et P. DE LABRIOLLE, *Saint Vincent de Lérins*, Paris, 1906.

imitateurs isolés des ascètes orientaux. En voici une preuve peu connue. L'auteur du *Carmen de Providentia divina*, composé vers 415 et 416, là où il énumère les désastres des récentes invasions, écrit : « ...Les solitaires mêmes qui n'avaient d'autre occupation dans leurs grottes et leurs cavernes que d'y louer Dieu jour et nuit, n'ont pas éprouvé un meilleur sort que le plus criminel d'entre les hommes »¹.

§ 3. — L'Afrique.

SAINT AUGUSTIN On peut dire que le *propositum* monastique a toujours hanté l'imagination d'Augustin. Avant même sa conversion, vers sa trentième année, il avait formé avec quelques amis le projet de vivre, loin du monde, dans une retraite exonérée des soucis matériels.

Voici comment nous arrangions cette paisible existence. *Les biens dont nous disposions seraient mis en commun, tous les patrimoines se fonderaient en un seul.* Ainsi, en vertu de notre loyale amitié, l'un ne serait pas propriétaire de ceci, l'autre, de cela : toutes les fortunes n'en feraient plus qu'une, tout appartiendrait à chacun et tout à tous... Nous avions décidé que, chaque année, deux de nous seraient chargés, tels des magistrats, de veiller à tous les détails indispensables, les autres n'ayant à s'occuper de rien.

Ce rêve ne put se réaliser :

Quand nous en vîmes à nous demander si nos femmes admettraient la combinaison — les uns parmi nous étaient mariés déjà et nous autres nous aspirions à l'être — tout ce beau projet, si bien aménagé, nous échappa des mains, se brisa et fut jeté de côté².

Un peu plus tard, le récit de la conversion de deux fonctionnaires de l'empereur, après une lecture de la *Vie d'Antoine*, l'avait profondément ému³. Aussi, lorsque, après son baptême, il put revenir en Afrique, son premier soin fut-il de grouper autour de lui, à Thagaste, dans le cadre d'un jardin qui lui avait été prêté par un vieillard nommé Valère, quelques « frères » disposés à faire comme lui-même le sacrifice de leur fortune.

Après son élection à l'épiscopat, il forma un monastère dans les dépendances de l'église d'Hippone.

Écoutons ici son biographe, Possidius⁴ :

Une fois devenu évêque, il établit bientôt un monastère dans les limites de l'église (*intra ecclesiam*) et il se mit à vivre avec les serviteurs de Dieu selon la manière et la règle instituée sous les saints apôtres. La condition essentielle était de ne rien posséder en propre dans cette société ; que tout fût en commun et qu'il fût distribué à chacun selon ses besoins. C'est ce qu'il avait déjà fait lui-même le premier, alors qu'il était revenu des pays d'outre-mer dans le sien.

Possidius précise plus loin les conditions de vie de cette sorte de communauté, sans entrer dans les détails de son organisation.

(1) V. 49 et suiv. Cf. P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la Littérature chrétienne*, 2^e édit., p. 522.

(2) *Conf.*, VI, 14, 24.

(3) *Ibid.*, VIII, 6, 14-15 ; 7, 16.

(4) *Vita Augustini*, v.

Histoire de l'Église, T. III.

Ses clercs vivaient toujours avec lui ; ils partageaient sa maison, sa table ; la nourriture et le vêtement étaient à frais communs... Aucune femme ne séjourna jamais dans sa maison ; nulle n'y demeurait, pas même sa propre sœur, une veuve qui passa de longues années dans le service de Dieu et resta jusqu'à sa mort à la tête des servantes de Dieu ¹.

C'est de là que partit le grand exemple dont la contagion multiplia les monastères dans diverses villes de la province.

Or donc, à mesure que progressait la doctrine divine, ceux qui servaient Dieu dans le monastère avec et sous saint Augustin commencèrent d'être ordonnés clercs pour l'église d'Hippone. Puis, comme la vérité de la prédication de l'Église catholique, ainsi que la vocation, la continence, la pauvreté des saints serviteurs de Dieu, prenaient chaque jour plus de notoriété et d'éclat, *on demanda instamment au monastère fondé, développé par cet homme inoubliable, des évêques et des clercs*. Il y en eut *une dizaine*, hommes saints et vénérables, soit par leur austérité, soit par leur science, qu'Augustin donna ainsi sur leur requête à diverses églises, dont quelques-unes comptaient parmi les plus considérables. *Et, formés comme ils l'avaient été au mode de vie des saints, ceux-ci fondèrent pareillement des monastères...* ².

Naturellement Augustin n'avait pu, pour son propre compte, satisfaire pleinement son vœu intime. Il restait lié au siècle par son activité d'évêque, d'orateur, de polémiste ; par ses voyages, ses colloques, sa vaste correspondance. Tant de préoccupations le frustraient de l'existence réglée, laborieuse, toute pleine de prières et de méditations sur l'Écriture sainte, qu'il aurait aimée ³. Mais la vie du cénobite d'Orient lui apparaissait comme la plus enviable de toutes : il s'en formait une image ravissante dont il a plus d'une fois détaillé les traits ⁴. Au moins voulut-il fournir à ceux et à celles qui s'efforçaient d'imiter les organisations pakhômiennes les directives nécessaires. On sait que de sa lettre ccxi ⁵ une partie fut détachée et circula comme une Règle dont tout cénobite pouvait tirer parti. Cette fameuse *Regula* augustinienne, dont l'influence fut sensible dès le haut moyen âge, a servi de base aux constitutions d'une foule d'ordres et de congrégations religieuses, abolies ou encore existantes. Innombrables sont les âmes qui y ont puisé leurs raisons d'agir, leur méthode de vie. — En une autre occasion, Augustin sut rappeler à certains moines d'Afrique, qui volontiers auraient imité les lys des champs, lesquels ne travaillent ni ne filent, la loi moralisatrice du labeur manuel, intermède indispensable de l'oraison, cordial revigorant pour l'âme. Son *De opere monachorum*, fort rude en certaines pages ⁶, a servi la cause de la civilisation occidentale.

(1) *Vita Augustini*, xxv-xxvi.

(2) *Ibid.*, xi.

(3) Cf. ses discrètes doléances dans le *De opere monach.*, xxix. — Pour sa polémique contre les adversaires de son idéal monastique, cf. MORICCA, dans *Miscellanea Agostiniana*, t. II, p. 933.

(4) Par. ex. *De moribus Eccl. cath.*, I, 65 ; *de unit. Eccl.*, xli ; *Sermo cxxxviii*.

(5) Traduite par P. DE LABRIOLLE, *Choix d'Écrits spirituels de saint Augustin*, Paris, 1932, p. 87-109.

(6) Surtout § xxviii, où il décrit les moines hypocrites, vendeurs de reliques plus ou moins authentiques, sans résidence fixe, qui déconsidèrent l'état monacal et font qu'on le blasphème trop souvent.

IV. — LE MONACHISME ET L'OPINION

§ 1. — Les milieux païens.

Si, même dans certains milieux chrétiens, l'ascétisme provoquait, comme nous allons le voir, des réserves, des oppositions, de l'hostilité, il est aisé d'imaginer les résistances qu'il suscita parmi les éléments païens. Les lettrés ne perdaient guère l'occasion de dire leur fait à ces moines ennemis des joies naturelles, déserteurs de la vie civique, et qui ne rentraient dans les villes que pour y fomentier des séditions ou mettre à mal les temples des dieux.

JULIEN Déjà vers le milieu du iv^e siècle, l'empereur Julien s'emportait contre eux, en tant qu'ennemis de cette « philanthropie » qui était pour lui le trait caractéristique de l'esprit hellénique, des lois qu'il avait inspirées, de ses dieux même.

Il en est qui sortent des villes, écrivait-il dans une lettre au grand-prêtre Théodore, pour rechercher les déserts, bien que, de sa nature, l'homme soit un animal sociable et civilisé. Mais les démons pervers auxquels ils sont livrés les poussent à cette misanthropie. Déjà, en grand nombre, ils ont imaginé de se charger de chaînes et de carcans : tant les obsède de toutes parts l'esprit malin auquel ils se sont volontairement donnés en désertant le culte des dieux éternels et sauveurs¹.

LIBANIOS Libanios, l'ami de Julien, et l'un des rhéteurs les plus en vue de ce temps, réclamera, en 384, de l'empereur Théodose une intervention énergique contre les destructions de temples, qu'il impute aux moines, « à ces gens qui remplissent les cavernes et n'ont d'austère que le manteau »². Il flétrit

...ces hommes habillés de noir, qui mangent plus que des éléphants, et qui, à force de boire, lassent la main des esclaves qui leur versent le vin parmi les chants ; ces gens qui cachent leurs désordres sous une pâleur qu'ils se procurent grâce à certains artifices. Oui, ce sont ces gens-là, ô empereur, qui, au mépris de la loi toujours en vigueur, courent sus aux temples. Ils portent du bois pour y mettre le feu, des pierres et du fer pour les saccager : ceux qui n'en ont pas se servent de leurs mains et de leurs pieds. Ils renversent les toits, démolissent les murs, jettent bas les statues, arrachent de terre les autels : c'est un vrai butin de Mysiens. Quant aux prêtres, il leur faut se taire ou périr ! Dès qu'un temple est détruit, c'est une course vers un second, puis vers un troisième, et ainsi de suite. Ils entassent trophées sur trophées, au mépris de la loi, etc.

EUNAPE Le rhéteur Eunape de Sardes, dans sa médiocre *Vie des Sophistes* où il évoque avec respect un groupe de professeurs et de beaux esprits, tout pénétrés de l'esprit de l'empereur Julien et de

(1) *Epist.*, LXXXIX b (édit. Bidez, p. 155).

(2) *Oratio*, II, 32.

Jamblique, perd son ton d'ordinaire bienveillance et devient plus qu'acérbe dès qu'il rencontre sur sa route

ces gens appelés moines qui, avec une forme humaine, vivent comme des porcs et se livrent ouvertement à toutes sortes d'excès que je n'oserais rapporter. Par contre, ils regardent comme un acte de piété de témoigner leur mépris pour les choses divines. A notre époque, du reste, tout homme affublé d'une robe noire et qui ne craint pas d'affecter en public l'oubli des bienséances a permission d'exercer une autorité tyrannique : c'est à ce haut point de vertu que l'humanité en est arrivée ¹ !

Il leur reproche d'avoir fomenté le culte absurde des martyrs, criminels si peu intéressants. Il les suspecte même de trahison envers la patrie et les accuse (bien gratuitement) d'avoir ouvert à Alaric les portes de la Grèce — les Thermopyles ².

RUTILIUS NAMATIUS Il faut citer aussi les passages célèbres où un ancien préfet de Rome, Rutilius Claudius Namatianus, racontant en un poème son itinéraire, de Portus Augusti (Porto) jusqu'en Gaule, exprima à l'égard des moines son aversion et ses rancunes.

Au cinquième jour de sa traversée, ou plutôt de son cabotage le long des côtes, où il atterrit chaque soir, Rutilius aperçoit au loin la Corse et l'île de Capraria.

Nous avançons vers le large, et voici que surgit Capraria. L'île est pleine, elle pullule de ces hommes qui fuient la lumière. Ils s'appellent eux-mêmes les « moines » (c'est un surnom qui vient du grec), parce qu'ils veulent vivre seuls et sans témoin. Ils craignent les faveurs de la fortune, comme ils en redoutent les rigueurs. Se peut-il qu'on se rende volontairement malheureux, par peur de le devenir ! Qu'est-ce que cette sottise frénésie de cerveaux détraqués ? Parce qu'on craint les maux de la vie, ne pas savoir en accepter les biens ! Sont-ils donc des forçats qui cherchent un endroit où expier leurs crimes ? Ou faut-il supposer qu'un fiel noir gonfle leur triste cœur ? C'est ainsi qu'à en croire Homère un excès de bile causait l'humeur morose de Bellérophon, ce jeune héros qui, blessé par les traits d'un chagrin cruel, prit en horreur, dit-on, le genre humain ³.

Le soir de ce cinquième jour, Rutilius descend à Volaterrae, où une bourrasque le retient jusqu'au lendemain. Pendant le trajet de Volaterrae à Pise surgit l'île d'Urgo (Gorgone) et un souvenir pénible vient l'assaillir ⁴.

Du milieu de la mer émerge au-dessus des flots Urgo, entre la côte de Pise et celle de Cynos (= la Corse). Nous avons sous les yeux ce rocher qui évoque un scandale récent. C'est là qu'un de nos concitoyens s'est perdu, s'est enseveli vivant. Car naguère encore il était des nôtres, ce jeune homme qui, issu d'ancêtres de haute qualité, restait digne d'eux par sa fortune aussi bien que par son mariage. Poussé par les furies, il a abandonné les hommes, le monde, et sa

(1) *Vie des Sophistes*, édit. BOISSONADE, p. 472.

(2) *Ibid.*, p. 476.

(3) *RUTILIUS, Itiner.*, v. 439 à 452.

(4) *Ibid.*, v. 515 à 526.

crédulité le fait vivre dans l'exil d'une retraite honteuse. Il s'imagine, le malheureux, que la crasse entretient les mystiques pensées ; il se fait souffrir lui-même, plus cruel pour soi que ne le seraient les dieux irrités. Cette secte-là, je vous le demande, n'est-elle pas pire encore que les philtres de Circé ? Circé ne changeait que les corps : ce sont les âmes qu'on métamorphose aujourd'hui !

De la colère et du mépris, chez lui comme chez tant d'autres de ses contemporains païens, tels sont les sentiments qui prévalent. Il cherche les mots blessants ; et, par leur âpreté même, ces deux morceaux se détachent sur le fond assez terne du poème.

§ 2. — L'État chrétien et les moines.

LOI DE VALENS Plus d'une fois, le pouvoir impérial dut réprimer les initiatives monacales. De ces mesures, la moins justifiée fut celle de Valens qui, irrité de l'énergique coopération des moines de Nitrie à la résistance qu'opposaient les Alexandrins à l'installation de l'arien Lucius comme successeur d'Athanase, porta en 375 une loi qui les contraignait au service militaire. Les récalcitrants étaient voués à périr sous les verges ¹. Orose affirme qu'un grand nombre succombèrent ².

ATTITUDE DE THÉODOSE Théodose, malgré sa grande piété, dut prendre à l'égard des moines certaines mesures restrictives. Il supportait avec peine leurs intrusions tumultueuses dans la vie des cités, par exemple leur descente en masse des montagnes voisines d'Antioche, lors de la sédition de l'année 387. Il est vrai qu'ils n'avaient voulu que solliciter la clémence des commissaires impériaux. Mais, en 388, une procession de moines ayant été bousculée à Callinicum, en Osroène, par les partisans d'une secte gnostique, les moines s'étaient vengés en incendiant un sanctuaire de cette secte ; — et une synagogue juive avait été brûlée dans les troubles consécutifs à cet incident. Il ne fallut rien de moins que les insistances réitérées de saint Ambroise, et ses réclamations véhémentes, pour que Théodose renongât à imposer à l'évêque de Callinicum l'humiliation de reconstruire à ses frais la synagogue. Encore l'empereur s'écria-t-il : « *Monachi multa scelera faciunt*. Les moines se portent à bien des crimes ! » « Sur quoi, Timasius, maître de la cavalerie et de l'infanterie, renchérit et se mit à invectiver les moines » ³.

Théodose se décida à promulguer, le 2 septembre 390, une loi par laquelle il interdisait aux moines de séjourner dans les villes et les confinait dans les *deserta loca et vastae solitudines* ⁴. Le 9 avril 392, il interdit aux moines,

(1) Saint Jérôme, *Chron.* (édit. HELM, p. 248).

(2) *Adv. Pag.*, VII, xxxiii, 3. Cf. THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, xix.

(3) Sur cet épisode, voir P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, Paris, 1908, p. 109-125.

(4) *Cod. Théod.*, XVI, iii, 1 (3 sept. 390). Cet édit fut rapporté le 17 avril 392 (XVI, iii, 2).

ainsi qu'aux clercs, d'intervenir auprès des autorités pour suspendre l'exécution des criminels auxquels la loi refusait le droit d'appel¹.

En juillet 398, ses fils Arcadius et Honorius réprimèrent également les interventions indiscretes des moines et des clercs qui prétendaient soustraire *per vim atque usurpationem* certains condamnés aux peines qu'ils avaient méritées au lieu d'avoir recours à une *provocatio* légale².

§ 3. — Les milieux chrétiens et le monachisme.

LES PANÉGYRISTES L'opinion chrétienne était elle-même très partagée. « Si vous allez en Égypte, écrivait saint Jean Chrysostome dans une de ses *Homélies* sur l'évangile de saint Matthieu, vous trouverez une solitude qui surpasse n'importe quel paradis ; vous rencontrerez d'innombrables chœurs d'anges revêtus d'une forme humaine ; des peuples de martyrs, des assemblées de vierges, etc. ³ ». Ailleurs il montrait l'impression profonde qu'exerçaient sur les foules citadines les moines réputés pour leur sainteté : « Quand Julien entrait dans les villes — ce qui arrivait rarement — l'affluence était plus grande que s'il se fût agi d'un sophiste, d'un rhéteur, d'un grand personnage. Si de tels hommes obtiennent tant d'honneurs, durant un séjour qu'ils ne font que traverser, de quelle gloire ne jouiront-ils pas dans leur vraie patrie ? »

LES DÉTRACTEURS Cette popularité avait pour contrepartie, dans divers milieux, — en Occident aussi bien qu'en Orient — une hostilité toujours prête à se faire brutale. Lors de la persécution inaugurée par Valens, on entendait à Antioche, dans les lieux publics, des gens se vanter avec de grands éclats de rire des sévices qu'ils avaient exercés contre les moines. Certains pères de famille disaient bien haut qu'ils eussent préféré voir leurs fils morts qu'« ensorcelés » par les « incantations » de ces « êtres exécrables », de ces « séducteurs », de ces « charlatans »⁴. Les chrétiens mêmes s'affligeaient des appels du désert, et Jean leur fait honte de préférer pour leurs enfants le séjour d'une ville tellement pourrie de vices contre nature, qu'on pourrait l'appeler une autre Sodome⁵.

Dans les *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, composées en Italie vers 360 (peut-être par Firmicus Maternus), le païen converti Apollonius

(1) *Cod. Théod.*, XI, xxxvi, 31.

(2) *Ibid.*, IX, xl, 16. Cf. GODEFROY, *op. cit.*, t. III, p. 337.

(3) *In Mt. Hom.*, viii. Sur Chrysostome panégyriste des moines, cf. C. BAUR, *Das hl. Chrysostomus und seine Zeit.*, t. I, p. 91 et suiv.

(4) *Hom. xxi sur l'Ép. aux Éph.*, iii. Cf. l'opuscule *Contre les détracteurs de la vie monastique*, II, 6 et suiv. (trad. Ph. E. LEGRAND, Paris, 1933, p. 89 et suiv.).

(5) *Contre les détracteurs*, I, 2 et suiv.

(6) *Ibid.*, III.

s'étonne que, même parmi les chrétiens, les moines soient à ce point objets d'aversion¹.

Une vingtaine d'années plus tard, saint Jérôme porte un témoignage qui, pour Rome, rejoint ceux de Firmicus et de Chrysostome. Il nous dit de quelles médisances acides certaines dames chrétiennes poursuivaient le *sanctum propositum*, la vocation sainte, de Paula et de Mélanie, quand elles eurent renoncé à la vie mondaine² ; il nous dit aussi les murmures du peuple qui, lors de l'inhumation de Blésilla, accusait les moines de l'avoir tuée de jeûnes et clamait qu'il fallait les chasser de la ville, les lapider, les précipiter dans le Tibre³. Il suffisait, à en croire Jérôme, d'observer une tenue réservée, de s'abstenir d'excès de boisson, de répugner aux gaietés sans frein, pour se faire traiter de *monachi*, de *continentes*, de *iristes*⁴. A Milan, saint Ambroise, apprenant la décision de Paulin et de Therasia de se consacrer à la vie ascétique, prévoit le déchaînement de fureur qu'elle va susciter dans la haute société⁵. Si nous franchissons encore quelques dizaines d'années, nous recueillons, pour l'Afrique, un témoignage encore plus significatif. Salvien décrit les manifestations violentes auxquelles se livre la population des villes, spécialement de Carthage, « contre les moines, c'est-à-dire contre les Saints de Dieu » : cette haine est une des raisons qui ont appelé sur les Africains le désastre des invasions :

Ils les maudissaient, ils les pourchassaient, il les détestaient ; ils exerçaient sur eux presque tous les sévices dont l'impiété des Juifs accabla le Sauveur, avant d'en venir à l'effusion d'un sang divin. Mais, dira-t-on, ils n'ont pas tué les saints, ainsi que nous lisons qu'ont fait les Juifs. — En ont-ils tué ? Je ne sais ; je n'affirme rien... Y a-t-il donc si loin de ceux qui tuent à cette haine d'une âme qui ne rêve que de meurtres ?

Et Salvien ajoute que si quelque *servus Dei*, quittant les monastères de l'Égypte, les lieux saints de Jérusalem, ou les vénérables retraites du désert, se risquait dans les cités, avec son manteau, sa face pâle, ses cheveux tondus jusqu'à la peau, c'était des ricanements, des sifflets, des huées insultantes⁶.

ATTITUDE DE L'ÉPISCOPAT Dans quelle mesure l'épiscopat s'associait-il, non pas, bien entendu, à ces indignes violences, mais à certaines suspicions à l'égard de la milice monastique ?

A priori, un peu de défiance n'eût pas été, de sa part, chose invraisemblable. « A y bien regarder, l'anachorète était une critique vivante de la société ecclésiastique. Le seul fait de sa retraite prouvait qu'à son

(1) Cf. *supra*, p. 349.

(2) *Epist.*, XLV, 4.

(3) *Epist.*, XXXIX, 6, 2 : « *Genus detestabile monachorum* ».

(4) *Epist.*, XXXVIII, 5.

(5) *Epist.*, LVIII, 5.

(6) *De gubernatione Dei*, VIII, IV, 19 et suiv.

estimation l'Église était devenue inhabitable pour qui voulait être sérieusement chrétien, et son estimation se fondait sur un idéal de vie religieuse, qui différait notablement de celui de l'Église. L'essentiel du christianisme, c'était pour lui l'ascèse... On ne voit pas comment Antoine, pendant ses vingt ans de réclusion, aurait pu recevoir l'Eucharistie ¹. En fait, il ne semble pas qu'il y ait eu nulle part de graves dissensions ². La sécession monacale n'était pas toujours si complète que les moines ne pussent aider efficacement l'épiscopat dans les conjonctures difficiles où une troupe dévouée fournissait un appoint non négligeable. Théophile, le belliqueux évêque d'Alexandrie, prenait parmi eux ses hommes de main ³. Il suffisait aux évêques de maintenir leur droit de contrôle et de l'exercer quand ils le jugeaient bon. C'est ainsi que Pakhôme, passant pour avoir reçu le don des « visions » et celui de lire dans les âmes, — privilèges dont plus d'un hétérodoxe s'était prévalu ⁴ — deux évêques de la Haute-Thébaïde demandèrent au synode d'Esneh (Latopolis) qu'il fût examiné à ce sujet. C'était l'application d'un principe déjà affermi et qui, depuis lors, a toujours subsisté : quiconque prétend bénéficier de révélations ou d'aptitudes spéciales doit les soumettre à l'autorité régulière, seule compétente pour en apprécier la qualité en tenant compte, comme d'un élément primordial, de l'humilité du *sujet*.

Au surplus, Pakhôme entretenait des relations cordiales et déferentes avec les évêques des diocèses auxquels appartenaient ses couvents. Beaucoup de moines étaient prêtres ou diacres. Et quand Athanase traça dans sa *Vie d'Antoine* une sorte de « miroir » du moine, il ne manqua pas de noter le respect que professait Antoine à l'égard des autorités religieuses ⁵.

Un peu plus tard, la hiérarchie ecclésiastique sentira tout de même le besoin de réglementer les rapports entre les moines et l'épiscopat et d'assurer l'hégémonie de l'évêque. Des éléments douteux s'étaient glissés dans les monastères ; trop de moines « gyrovagues » se soustrayaient à toute discipline ; trop de moines batailleurs troublaient les cités. Le concile de Chalcédoine définira nettement les prérogatives épiscopales. Mais, vu sa date (451), il ne saurait être étudié dans le cadre du présent volume.

(1) L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 491.

(2) Des froissements, tout au plus. Certains moines ne se faisaient pas faute de dauber sur l'épiscopat et de le considérer comme un « état » inférieur à l'état monacal. D'où les mises au point de saint ATHANASE, dans sa lettre à Dracontius, x.

(3) Voir TILLEMONT, *Histoire des Empereurs*, t. V, Paris, 1701, p. 324 et C. BAUR, *Der hl. Chrysostomus und seine Zeit*, t. II, 294.

(4) Cf. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, p. 126, 158, 320, 451.

(5) Chap. LXVII. Sur toute cette question, voir SCHWIEZT, *op. cit.*, t. I, p. 303 et suiv. qui a mis au point les exagérations de HARNACK et de GRÜTZMACHER.

§ 4. — Le mouvement anti-monastique en Occident.

HELVIDIUS Une des premières manifestations littéraires de l'esprit anti-ascétique, à Rome, fut celle qu'osa un simple laïc, Helvidius. Pour ruiner les idées nouvelles sur la supériorité du célibat, il essaya d'ébranler l'argument où cette prédication trouvait son plus fort appui. Il s'attaqua à la croyance à la virginité immaculée de Marie *post partum*. Il faisait état du *antequam convenirent* de saint Matthieu (I, 18) ; du titre de « premier-né » associé au nom de Jésus (*ibid.*, I, 25 ; Luc, II, 7) ; de la mention des « frères » de Jésus (Luc, VIII, 20). Il invoquait aussi l'autorité de Tertullien et celle de Victorin de Pettau. Enfin il comparait la vie d'une vierge et celle d'une épouse, pour souligner les supériorités de l'état conjugal. Une allusion (§ XVI) laisse penser qu'il avait tiré occasion de l'ouvrage d'un certain Craterius, lequel esquissait lui-même une apologie du célibat. Ces polémiques mettaient donc aux prises divers champions, dont le mieux armé fut évidemment saint Jérôme. On sait que sa réponse à Helvidius, très poussée de ton, peut être considérée comme le premier traité consacré par un Latin à la « Mariologie » et fixa la plupart des solutions devenues depuis lors traditionnelles au sein de l'Église catholique.

JOVINIEN L'*Adversus Helvidium* remonte à l'époque du second séjour de Jérôme à Rome (382-384). Vers 392-393 il dut rentrer en lice, à la prière de Pammachius, le beau-fils de Paula, contre un certain Jovinien qui, lui aussi, essayait à sa façon d'empêcher l'ascétisme oriental de s'introniser dans la société romaine. Déjà, vers 392, un concile tenu à Rome l'avait condamné avec huit de ses partisans. Il se réfugia à Milan ; mais saint Ambroise s'empressa de faire renouveler contre lui cette condamnation dans un synode de 393. Sur ces entrefaites, Jérôme reçut de Rome les *Commentarioli* rédigés par Jovinien : il les trouva fort mal écrits (...*lanta barbaries et tantis viliis spurcissimis sermo confusus, ut nec quid loquatur nec quibus argumentis velit probare quod loquitur, potuerim intelligere*, I, 1), mais réussit néanmoins à en dégager quatre thèses, qu'il réfuta copieusement¹.

En premier lieu, Jovinien avait proclamé l'égalité des mérites, acquis par les vierges, les veuves et les femmes mariées, après le baptême, — à condition que leurs « œuvres » fussent équivalentes. Il s'agissait, dans sa pensée, de venger l'état de mariage contre ses détracteurs, y compris ceux qui, sans le discréditer expressément, témoignaient une plus haute estime au célibat.

Sa seconde proposition avait un caractère plus abstrait, plus spécifiquement théologique. Il prétendait que quiconque a reçu le baptême

(1) *Adversus Iovinianum*, I, III.

avec un plein sentiment de foi ne peut plus, après cette renaissance, être acheminé au péché par le démon. Peut-être y avait-il, dans sa pensée, une secrète corrélation entre cette deuxième thèse et la première. Du moment qu'il suffisait de recevoir le baptême dans les dispositions voulues pour devenir l'habitable permanent de Dieu, peu importait l'état adopté par chacun après le baptême. Ce n'était plus là qu'un élément secondaire dont il ne fallait pas majorer la valeur.

La troisième thèse de Jovinien allait à soutenir qu'il n'y a point de différence entre, s'abstenir de nourriture et en prendre avec actions de grâces. Il visait donc à rabaisser le mérite du jeûne, et il affirmait que ces abstinences prétendument méritoires n'étaient qu'une imitation malsaine de celles des prêtres de Cybèle et d'Isis, ou des pythagoriciens.

Dans sa quatrième et dernière proposition, Jovinien affirmait l'identité des récompenses qu'obtiendraient dans le ciel tous ceux qui auraient conservé la foi et la pureté baptismales. Donc, devait-il en conclure, chimérique est la hiérarchie qu'on veut établir entre les divers états. Un juste vaut un juste, quelle que soit la méthode par où il s'est maintenu en sa justice.

Nous n'avons pas à résumer les arguments que Jérôme oppose aux « principes » de son adversaire. Rappelons seulement que l'*Adversus Jovinianum* est un des ouvrages où sa verve se libère avec le plus de hardiesse. Il n'a pas oublié les tracas que sa propagande lui a valus naguère de la part des dames romaines, et il est bien aise de penser que les mondaines vont se cabrer sous la piqure des traits qu'il décoche à leur sexe¹. Son livre fit quelque peu scandale. Pammachius en avait acheté bon nombre d'exemplaires : devant l'impression produite, il se hâta de retirer de la circulation ceux qu'il put rattraper². D'autre part, Domnio communiqua à Jérôme toute une liste de passages, avec prière de les corriger ou de les expliquer³. Celui-ci dut se défendre dans une sorte de lettre apologétique, adressée à Pammachius⁴. Il y répéta qu'il n'entendait nullement condamner le mariage, ni glisser, par défiance des aliments trop riches et des effets du vin, à une sorte de manichéisme. Excuses grondeuses, auxquelles il associait des ironies cinglantes contre ses détracteurs.

VIGILANTIUS Treize à quatorze ans plus tard, en 406, Jérôme eut encore à rompre une lance contre un prêtre de Calagurris (dans le sud-ouest de la Gaule, non loin de la frontière espagnole). Jérôme avait des raisons personnelles d'aimer peu ce Vigilantius, qu'il avait jadis accueilli avec bienveillance à Bethléem, sur la recommandation de saint

(1) Il l'avoue lui-même, I, x.

(2) *Epist.*, XLVIII, 2.

(3) *Epist.*, I, 3.

(4) *Epist.*, XLIX (XLVIII dans VALLARS).

Paulin de Nole¹, et qui l'en avait payé en colportant sur son compte des rumeurs désobligeantes². Or Vigilantius s'en prenait, avec assez peu de méthode et de suite, semble-t-il, à diverses formes de la piété chrétienne : par exemple, à la vénération dont on entourait les tombeaux des martyrs ; aux cierges qu'on allumait pour les honorer ; aux veilles qu'il était d'usage de passer dans leurs basiliques ; aux baisers déposés sur les reliques, etc. Il n'épargnait pas non plus le monachisme : il protestait contre la coutume d'envoyer de l'argent à Jérusalem pour y soutenir les moines³ ; il demandait : « Si tous se claustraient ou vivaient dans la solitude, qui donc pourvoirait au service divin ? Qui gagnerait les gens du monde à l'éternelle félicité ? Qui contiendrait les pécheurs dans le chemin de la vertu⁴ ? » La retraite au désert lui paraissait une désertion, non un combat⁵. Et il se méfiait de la « profession » de virginité.

Dès que Jérôme eut en main son opuscule, il lui riposta en une courte diatribe enflammée, dont la rédaction ne lui prit qu'une soirée⁶. Sans frustrer ses lecteurs d'une esquisse de discussion, il s'attacha surtout à bousculer, à pourfendre son adversaire, à qui il reproche la profession de son père⁷ et jusqu'à son nom, sur lequel il ne dédaigne pas de faire des calembours⁸.

AUTRES VESTIGES
DU MÊME COURANT HOSTILE

Il ne faut pas croire que ces ennemis de l'ascétisme fussent des isolés, ou n'obtinssent qu'une audience médiocre. Même parmi les clercs, ils rencontraient des sympathies. Saint Jérôme s'empporte contre certains évêques, dont il ne donne pas le nom, et qui ne voulaient conférer le diaconat qu'à des candidats mariés. « Ils ne dispensent les sacrements du Christ, s'écriait-il, qu'à ceux dont la femme est enceinte ou porte des marmots criards entre ses bras⁹ ! » D'autre part saint Ambroise eut maille à partir avec deux moines, Sarmatio et Barbatianus, qui, après avoir appartenu au monastère fondé par ses soins à Milan, en étaient sortis et s'étaient réfugiés à Verceil, où ils propageaient les idées de Jovinien. Dans sa lettre LXIII, Ambroise met longuement en garde les chrétiens de Verceil contre leur propagande désastreuse qui ne peut manquer de dégoûter les vierges de leurs vœux, les femmes mariées de la fidélité conjugale, et de pousser les veuves à contracter un second mariage. Il s'empporte contre ces ennemis des jeûnes, contre ces dérac-

(1) *Epist.*, LVIII, 11.

(2) *Epist.*, LXI, 3-4.

(3) *Contra Vigilantium*, XIII.

(4) *Ibid.*, XV.

(5) *Ibid.*, XVI.

(6) *Ibid.*, XVII.

(7) Le père de Vigilantius tenait une hôtellerie : cf. XIII.

(8) Il appelle Vigilantius *Dormitanti* (comme ennemi des pieuses veilles).

(9) *Contra Vigilantium*, II.

teurs de la virginité ; et pour les mieux discréditer, il les appelle à plusieurs reprises des disciples d'Épicure, — l'apologiste de la volupté, le corrupteur que les philosophes ont définitivement rejeté de leur société ¹. L'insistance même de l'évêque, le développement qu'il donne à ses exhortations et à ses anathèmes, montrent combien le préoccupe l'action des dissidents, qui contrecarrent efficacement la sienne.

§ 5. — Les pèlerinages vers l'Orient.

Pour mesurer l'action qu'en dépit de ce faisceau de résistances le monachisme exerçait sur les imaginations et les cœurs, il faut se rappeler ces pèlerinages qui établirent entre l'Occident et l'Orient une circulation par laquelle les deux parties du monde romain furent mises en de plus étroits rapports.

PREMIERS ESSAIS Les pèlerinages en Terre Sainte avaient commencé de bonne heure ². Dès la seconde moitié du II^e siècle, un évêque de Sardes, Méliton, polygraphe et auteur d'une *Apologie* adressée à Marc-Aurèle, avait fait le voyage de Palestine, voulant voir de ses yeux, disait-il, la terre « où les choses ont été prêchées et accomplies » ³. Il serait facile de relever, au III^e siècle, diverses initiatives semblables ⁴.

L'ATTRAIT DES LIEUX SAINTS AU IV^e SIÈCLE Mais c'est à partir du IV^e siècle que ce mouvement prit une véritable ampleur, sous la double influence du désir de visiter les Lieux saints et de la curiosité suscitée par les récits qui couraient au sujet des moines d'Orient ⁵.

On savait que la mère de Constantin, Hélène, avait nettoyé Jérusalem — devenue, au second siècle, *Aelia Capitolina* — des images et des sanctuaires idolâtriques dont Hadrien l'avait remplie, et qu'elle y avait construit de magnifiques églises, où les cérémonies liturgiques se déroulaient avec un grand éclat ⁶. D'autre part, la lecture assidue de la Bible fomentait dans les intelligences cultivées le vœu de prendre contact avec les réalités sans cesse évoquées par les saints Livres : « De même, écrivait saint Jérôme, qu'on comprend mieux les historiens grecs, quand on a vu Athènes ; le troisième livre de Virgile, quand on a navigué de Troade

(1) *Epist.*, LXIII, 20-21.

(2) Cf. saint Jérôme, *Epist.*, XLVI, 9.

(3) Cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, xxvi, 14.

(4) Un Alexandre, évêque en Cappadoce (Eusèbe, *ibid.*, VI, xi, 2 ; saint Jérôme, *De viris illustr.*, LXII) ; Origène (*In Joannem*, vi, 24) ; Firmilien de Césarée (*de viris illustr.*, LIV), etc.

(5) Rome était le centre d'attraction d'un afflux en sens inverse. Cf. DENYS GORCE, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*, Paris, 1925, p. 3 et suiv. ; P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, p. 245.

(6) PAULIN DE NOLE, *Epist.*, XXXI, 4 et 6.

en Sicile par Leucate et les monts Acraucéroniens¹, pour arriver enfin aux bouches du Tibre, pareillement on lit mieux l'Écriture quand on a vu de ses yeux la Judée, constaté ce qui peut subsister encore des lieux, des villes anciennes, et reconnu les idiomes locaux, même quand ils ont évolué. Voilà pourquoi je me suis mis en peine de parcourir, en compagnie de savants hébreux, cette province dont toutes les églises du Christ célèbrent le nom² ».

Il faut lire dans la *Correspondance* de Jérôme la lettre enthousiaste où ses fidèles amies, les patriciennes romaines Paula et Eustochium, décrivaient à Marcella, restée à Rome, leur félicité dans cet Orient privilégié³ :

On peut voir ici les premiers personnages de l'univers... Quiconque brille le plus dans les Gaules se hâte d'y accourir. Du fond de son pays que l'Océan sépare de notre monde à nous, le Breton, dès qu'il a fait quelque progrès dans la religion, abandonne son soleil occidental et vient chercher une ville qu'il ne connaît que de réputation et par ce qu'il en a lu dans les Saintes Écritures. Que dirons-nous des Arméniens, des Perses, des peuples de l'Inde et de l'Éthiopie, de l'Égypte, voisine de la Palestine et si fertile en solitaires, du Pont, de la Cappadoce, de la Coelé-Syrie, de la Mésopotamie et de tous les essaims de l'Orient ?

Ici, on ne rivalise que d'humilité. Le dernier de tous y passe pour le premier. Nulle différence dans le vêtement, rien qui cherche l'admiration. On se met comme on veut sans s'exposer au blâme ni à la louange... On ne se déchire pas ici, comme on le fait ailleurs, à pleines dents. Point de luxe, point de volupté : mais tant de lieux de prières qu'un jour ne suffirait pas à les visiter... Oh ! quand viendra-t-il le jour où un courrier tout hors d'haleine nous apprendra que notre Marcella a abordé en Palestine, et où les chœurs des moines, les essaims des vierges répandront partout cette nouvelle ; ...le jour où il nous sera donné d'entrer avec vous dans la grotte du Sauveur, de pleurer au sépulcre du Christ avec sa sœur, d'y pleurer avec sa mère, de baiser le bois de la Croix, et de monter d'esprit et d'âme avec le Seigneur au mont des Oliviers ; de voir ressusciter Lazare tout embarrassé de bandelettes, et de contempler les eaux du Jourdain purifiées par le baptême de Jésus... Nous irons à Nazareth, et nous y verrons la « fleur » de la Galilée, car Nazareth veut dire fleur. Non loin de là, nous verrons Cana, où l'eau fut changée en vin. Nous monterons à Itabyrium, etc...

Moins optimiste, à certains jours, que les mystiques pèlerines, saint Jérôme, quand il se sentait d'humeur grondeuse, n'hésitait pas à déconseiller à ses amis des lointains voyages, dont le bénéfice ne lui apparaissait pas toujours aussi certain qu'il le supputait naguère. C'est ainsi qu'il écrivait à Paulin de Nole :

Ne vous imaginez pas que quelque chose manquera à votre foi, parce que vous n'aurez pas vu Jérusalem, et n'allez pas nous croire meilleurs, parce que nous pouvons y demeurer... Si les lieux qui ont vu s'accomplir le mystère de la Croix et de la Résurrection n'étaient pas dans une ville surpeuplée, où l'on trouve une curie, une garnison, des prostituées, des mimes, des bouffons, tout comme dans les autres villes ; s'ils n'étaient fréquentés que par des solitaires, tous les solitaires, assurément, devraient souhaiter d'y fixer leur habitat. Mais quelle folie de renoncer au siècle, de quitter son pays, d'abandonner les villes, de faire profession de moine, pour vivre, loin de chez soi, au milieu d'une population beaucoup plus dense que dans sa propre patrie ! On accourt

(1) Côte ouest de l'Épire.

(2) *In lib. Paralip., Praef.*

(3) *Epist.*, XLVI, 10 et suiv.

à Jérusalem de tous les coins de l'univers. Cette cité est pleine de toutes sortes de gens et on y voit une telle cohue d'hommes et de femmes qu'on est obligé d'y supporter maint spectacle qu'on réussissait à éviter ailleurs, en une certaine mesure¹.

C'était là, au surplus, chez lui, crise momentanée d'irritation. Quelques mois auparavant, écrivant à son ami romain Desiderius, il l'invitait à venir jusqu'aux Lieux saints « pour y adorer, disait-il, les vestiges des pas du Sauveur et pour y voir, dans toute leur fraîcheur, les traces de la Nativité, de la Croix et de la Passion² ».

L'ATTRAIT DE L'ÉGYPTE Les voyages d'édification au berceau du monachisme, l'Égypte, n'étaient pas moins fréquents ; et plus d'un pèlerin, après avoir visité la Palestine, s'acheminait vers cette terre d'élection. Le mérite n'était pas très grand pour ceux qui se contentaient de visiter les monastères ou les ermites installés dans le delta du Nil ; mais les risques devenaient sérieux, dès là qu'ils s'aventuraient du côté de la Haute-Égypte.

Vers la fin de son *Historia Monachorum*³, Rufin — ou plutôt l'auteur inconnu qu'il traduit — fait le compte des épisodes tragiques auxquels il s'étonne d'avoir échappé, encore qu'il n'ait jamais osé s'avancer jusqu'à la Thébàide supérieure.

Il n'en dénombre pas moins de huit. Il a pensé périr, une fois, de fatigue et de soif. Une autre fois, il a eu les pieds tout rongés en marchant sur un sol hérissé d'aiguilles de sel. Il a dû traverser une vallée avec de la boue jusqu'aux aisselles. Une subite crue du Nil a failli le surprendre. Des brigands l'ont poursuivi, tout hors d'haleine, sur une distance de dix milles. Il a été à deux doigts de se noyer dans le fleuve. Un certain jour d'Épiphanie, sur le lac « de Maria », il a dû chercher refuge dans une île, par un froid très vif et une terrible tempête. Enfin, dernière aventure dont il a conservé un souvenir terrifié : alors qu'il se dirigeait vers les monastères de Nitrie, il est arrivé au bord d'un étang infesté de crocodiles qui, étendus au soleil, avaient l'air de bêtes mortes. Mais les monstres ont récupéré une vitalité soudaine pour se jeter sur lui. Il a eu tout juste le temps de s'armer du nom du Christ, qui les a arrêtés net.

QUELQUES PÈLERINS NOTOIRES C'est surtout dans les trente dernières années du iv^e siècle que se multiplièrent les visites à ces contrées bénies. Parmi les plus illustres de ces voyageurs, il faut rappeler les noms de Mélanie « l'Ancienne » et de Rufin,

(1) *Epist.*, LVIII, 2 et suiv. écrite en 394-5. — Voir les textes significatifs groupés par FR. STUMMEN, dans *Florilegium Patristicum*, fasc. 41 (1935) : *Monumenta historiam et geographiam Terrae Sanctae illustrantia*.

(2) *Epist.*, XLVII, 2 : *Adorasse ubi steterunt pedes Domini pars fidei est et quasi recentia nativitatibus et crucis ac passionis vidisse vestigia.*

(3) *P. L.*, XXI, 461.

en 371-372 (Rufin s'attarda en Égypte jusqu'en 377) ; celui de Cassien, vers 385 (il resta pendant sept ans en Basse-Égypte) ; ceux de saint Jérôme en 386, de Palladius en 388 (jusqu'à 399), de l'auteur de la rédaction grecque de l'*Historia monachorum*, vers 394, d'Aetheria, vers 395, de Silvanus, la belle-sœur du consul Rufin, vers la fin du siècle, de Postumianus, le porte-parole de Sulpice-Sévère dans ses *Dialogues*, en 401-404. Il faut voir de quel ton ému saint Jérôme, prestigieux évocateur des souvenirs bibliques, a décrit dans la lettre cviii¹ l'arrivée de la patricienne Paula parmi les moines de Nitrie :

Le saint et vénérable Isidore vint à sa rencontre avec une escorte innombrable de moines, dont beaucoup étaient investis des fonctions sacerdotales et lévites. Elle s'en réjouissait pour la gloire du Seigneur, tout en se déclarant indigne d'un tel honneur.

Que dirai-je des Macaire, des Arsène, des Sérapion, et de ces autres ascètes fameux qui sont comme les colonnes du Christ ? Quel est celui dont elle ne visita la cellule ? Quels sont ceux aux pieds desquels elle ne voulut pas s'agenouiller ? En chacun de ces saints, elle croyait voir le Christ, et tout ce qu'elle faisait pour eux, elle le faisait avec joie comme pour le Seigneur¹.

Nous possédons divers comptes rendus fort curieux de ces itinéraires à travers la Palestine, la Syrie et l'Égypte, celui qu'a tracé Jérôme dans sa lettre cviii — dont un passage vient d'être cité ; les récits de Palladius dans son *Histoire Lausiaque* ; de Cassien, dans ses *Institutiones cœnobiorum* et surtout dans ses *Collationes* ; de Postumien, dans le premier *Dialogue* de Sulpice-Sévère ; ceux qui sont consignés dans l'*Historia monachorum in Ægypto*.

LA « PEREGRINATIO AETHERIAE » Une des plus intéressantes de ces narrations est celle qui a été découverte en 1887 par l'Italien Gamurrini dans un manuscrit d'Arezzo, la fameuse *Peregrinatio Aetheriae*. Un certain nombre d'indices conseillent fortement de la placer vers la fin du iv^e siècle².

C'est le récit d'un pèlerinage fait par une femme, sans doute une nonne, de haute naissance, aux Lieux saints. Elle s'adresse à ses « sœurs » d'Occident (*dominae venerabiles sorores, dominae animae meae, dominae sorores, dominae lumen meum*), sur un ton affectueux et enjoué, et c'est à leur intention qu'elle consigne par écrit ses impressions et ses souvenirs. Le récit est incomplet. La partie conservée nous montre la voyageuse, qui vient de Jérusalem, au pied du mont Sinaï. De là, elle se rend à Jérusalem, qui est son point d'attache. Au bout de quelque temps, elle se dirige vers le mont Nébo, en Arabie (x, 1), revient à Jérusalem, repart vers l'*Ausilis regio*, aux confins de l'Idumée et de l'Arabie, pour y voir le tombeau (*memoria*) de Job (xiii, 1), et, après un nouveau séjour dans la

(1) *Epist.*, cviii, 14.

(2) En 393, pense dom MORIN, *Revue bénédictine*, t. XXV, 1913, p. 174-186.

Ville sainte, elle songe au retour dans sa patrie. Mais auparavant, elle tient à se rendre encore en Mésopotamie, afin d'y visiter les solitaires dont elle a entendu vanter la vie extraordinaire, et aussi le tombeau de saint Thomas, à Édesse (xvii, 1). Elle s'achemine donc d'Antioche vers la Mésopotamie et, une fois sa curiosité satisfaite (*ut sum satis curiosa*, confesse-t-elle, xvi, 3), elle se dirige sur Constantinople par Antioche, la Cilicie, la Cappadoce, la Galatie, la Bithynie et la mer (xxii-xxiii). C'est à Constantinople même qu'elle rédige le récit de ses voyages (xxiii, 10). Elle y ajoute, pensant que ses sœurs y prendront quelque intérêt, une sorte d'appendice sur la liturgie propre à l'Église de Jérusalem (xxiv, 1). Ce supplément est à soi seul presque aussi long que la partie subsistante de la narration proprement dite : encore la fin manque-t-elle.

Le ton de l'opuscule est parfaitement simple et allégé de toute rhétorique. L'intérêt qui s'en dégage est réel, mais encore faut-il en définir l'espèce. Les amateurs de pittoresque seraient déçus. La pèlerine n'est pas insensible aux beautés naturelles ; le flux puissant et « terrible » de l'Euphrate lui rappelle, en plus fort, le cours du Rhône ¹ ; elle prend plaisir à décrire les amples perspectives qu'elle a découvertes du haut du mont Nébo ². Mais elle ne poursuit point l'épithète « rare » : *uallem infinitam, ualde pulchram, uallem pulchram satis et amoenam, uallem amoenissimam, hortos pulcherrimos, hortus gratissimus*, ces adjectifs peu voyants lui suffisent ³. Ce dont elle est avide, et presque uniquement, c'est de contempler les lieux dont les Écritures ou les légendes pieuses lui ont fait connaître le nom, de réaliser par une vue directe les histoires émouvantes dont son imagination de moniale est pleine. Guidée par les moines, qu'elle mobilise avec une naïve confiance très sûre de soi, elle se fait montrer, dit-elle, « *singula loca, quae semper ego iuxta scripturas requirebam* » ⁴. Une prière, la récitation des psaumes, porte chaque fois à Dieu le témoignage de sa gratitude pour le bonheur ainsi goûté.

Si l'on fait abstraction du point de vue proprement littéraire, la *Peregrinatio* est un document précieux. On y trouve une foule d'indications topographiques, assez détaillées pour que la science en puisse tirer parti. La philologie y recueille des locutions de la latinité populaire tardive. Mais c'est surtout pour l'histoire de la liturgie que l'enrichissement est sensible : « Celle qui a écrit ces pages nous donne dans les plus minutieux détails la description des cérémonies liturgiques et des offices de chaque jour. Elle nous parle des principales fêtes de l'année ecclésiastique à une époque où les autres écrivains restent muets sur ce sujet ou ne fournissent que quelques renseignements vagues et incomplets » ⁵.

(1) xviii, 2.

(2) xii, 3 (p. 53).

(3) i, 1 ; xiii, 2 ; xvi, 2 ; ix, 4 ; iv, 7.

(4) vii, 2.

(5) Dom CABROL, *Étude sur la Peregrinatio Silviae*, Paris et Poitiers, 1895.

Quel est l'auteur de la *Peregrinatio* ? Question souvent discutée, qui semble avoir reçu une solution, non pas certaine, mais raisonnable et plausible. La pèlerine devait occuper un certain rang, si l'on en juge aux égards qu'elle rencontre, soit du côté du clergé, soit de la part des autorités officielles, qui mettent à sa disposition des soldats pour la protéger. Gamurrini proposa de reconnaître en elle la belle-sœur [il disait à tort : la sœur] du consul Rufin, qui, au témoignage de Palladius ¹, s'acheminait vers la fin du iv^e siècle de Jérusalem en Égypte. Elle s'appelait Σιλβία, et Gamurrini rendit ce nom en latin par *Silvia*. Un travail de dom Férotin, paru en 1903 dans la *Revue des questions historiques* ², a renouvelé le débat. Dom Férotin appela l'attention sur une lettre incluse dans un manuscrit de l'Escorial, où un moine espagnol, Valerius, qui vivait en Galice dans la seconde moitié du vii^e siècle, s'adressant aux moines du Vierzo (*fratres Bergidenses*), leur propose, pour exciter leur zèle, l'exemple admirable du voyage accompli en Orient à travers toutes sortes de difficultés par la vierge Aetheria. A la manière dont il décrit les méritoires épreuves d'Aetheria, il a bien l'air de viser la prétendue *Silvia*. Mais ce n'est là qu'une hypothèse, non une certitude.

CONCLUSION Ce serait sortir de notre cadre que d'examiner ici les autres récits de pèlerinages que les siècles suivants, du v^e au viii^e, nous ont légués. Mais il est permis du moins de marquer l'importance de ces itinéraires, et d'une façon générale des voyages en Terre Sainte et en Égypte, au point de vue de l'histoire de la civilisation. Ils ont élargi pour l'Occident les perspectives géographiques et historiques qui tendaient à se rétrécir, du fait de la rupture de la grande unité romaine. Ils ont préparé de loin le magnifique mouvement des croisades. Le culte des reliques, la liturgie ont subi l'impulsion des usages orientaux, spécialement de ceux de l'église de Jérusalem. Mainte légende (comme celle du Graal) eut la même origine. Et il n'est pas jusqu'à l'art monumental, iconographique, décoratif du moyen âge qui ne décèle des influences syriaques et palestiniennes.

(1) *Histoire Lausique*, I, v, 1.

(2) M. FÉROTIN, *Le véritable auteur de la Peregrinatio Silviae ; La vierge espagnole Ethéria*, dans *Revue des Questions historiques*, t. LXXIV, 1903, p. 367-397.

CHAPITRE II

MORALE ET SPIRITUALITÉ¹

§ 1. — Les peintures des moralistes.

A écouter certains moralistes ou sermonnaires du iv^e siècle, on pourrait croire que la société chrétienne de cette époque renfermait de funestes germes de corruption. Saint Jean Chrysostome ose des peintures parfois terribles du désordre des mœurs à Antioche. Quant à saint Jérôme, on connaît les croquis impayables et impitoyables qu'il a dessinés des fausses dévotes, des vierges peu sages, des « agapètes », des petits-maîtres du clergé romain, etc. « Il ne faut pas s'étonner, observait-il, si, attaquant le vice, je blesse beaucoup de gens. Je veux couper des nez qui ne sentent pas bon : tant pis pour les punais !² »

Jamais les âmes pieuses ne se sont satisfaites des spectacles qu'elles voyaient autour d'elles. Dès le premier siècle, un saint Paul ; dès le second siècle, un Hermas ; dès le troisième siècle, un saint Cyprien (pour ne pas parler de Tertullien, trop suspect de pessimisme), faisaient entendre aux leurs de dures vérités. Mais, dans le même temps, les apologistes ne se privaient pas de tracer un tableau idyllique des mœurs chrétiennes, pour l'opposer aux turpitudes païennes.

Sans tenter un dosage trop aléatoire du vrai, ce qu'on peut dire avec certitude, c'est que l'entrée en masse dans l'Église de « convertis » plus ou moins sincères ne pouvait manquer d'y abaisser la température morale. Sur ce point le païen Libanios³ est en plein accord avec saint Augustin⁴ et saint Jérôme⁵. Au surplus, l'acharnement de certaines luttes dogmatiques, où les questions de personnes primaient souvent les questions d'idées, n'apportait pas des impressions très réconfortantes à ceux qui en étaient les témoins : « Point de bêtes féroces aussi hostiles aux hommes que le sont entre eux bon nombre de sinistres personnages parmi les chrétiens », écrivait l'historien Ammien-Marcellin⁶. — Superstitions

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Les indications bibliographiques sont données à propos des différentes questions englobées sous ce titre général.

(2) *Epist.*, xl.

(3) *Περὶ τῶν ἱερῶν*, xxx : texte traduit dans P. DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne*, p. 438.

(4) *De Catech. rudibus*, xvii, 26.

(5) *Vita Malchi*, i. Depuis l'époque des martyrs, l'Église est devenue « *potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor* ».

(6) *Res Gestae*, XXII, v, 4.

CHAPITRE II

MORALE ET SPIRITUALITÉ¹

§ 1. — Les peintures des moralistes.

A écouter certains moralistes ou sermonnaires du IV^e siècle, on pourrait croire que la société chrétienne de cette époque renfermait de funestes germes de corruption. Saint Jean Chrysostome ose des peintures parfois terribles du désordre des mœurs à Antioche. Quant à saint Jérôme, on connaît les croquis impayables et impitoyables qu'il a dessinés des fausses dévotes, des vierges peu sages, des « agapètes », des petits-maîtres du clergé romain, etc. « Il ne faut pas s'étonner, observait-il, si, attaquant le vice, je blesse beaucoup de gens. Je veux couper des nez qui ne sentent pas bon : tant pis pour les punais !² »

Jamais les âmes pieuses ne se sont satisfaites des spectacles qu'elles voyaient autour d'elles. Dès le premier siècle, un saint Paul ; dès le second siècle, un Hermas ; dès le troisième siècle, un saint Cyprien (pour ne pas parler de Tertullien, trop suspect de pessimisme), faisaient entendre aux leurs de dures vérités. Mais, dans le même temps, les apologistes ne se privaient pas de tracer un tableau idyllique des mœurs chrétiennes, pour l'opposer aux turpitudes païennes.

Sans tenter un dosage trop aléatoire du vrai, ce qu'on peut dire avec certitude, c'est que l'entrée en masse dans l'Église de « convertis » plus ou moins sincères ne pouvait manquer d'y abaisser la température morale. Sur ce point le païen Libanios³ est en plein accord avec saint Augustin⁴ et saint Jérôme⁵. Au surplus, l'acharnement de certaines luttes dogmatiques, où les questions de personnes primaient souvent les questions d'idées, n'apportait pas des impressions très réconfortantes à ceux qui en étaient les témoins : « Point de bêtes féroces aussi hostiles aux hommes que le sont entre eux bon nombre de sinistres personnages parmi les chrétiens », écrivait l'historien Ammien-Marcellin⁶. — Superstitions

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Les indications bibliographiques sont données à propos des différentes questions englobées sous ce titre général.

(2) *Epist.*, XL.

(3) *Περὶ τῶν ἱερῶν*, xxx : texte traduit dans P. DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne*, p. 438.

(4) *De Catech. rudibus*, xvii, 26.

(5) *Vita Malchi*, I. Depuis l'époque des martyrs, l'Église est devenue « *potentia quidem et divitiis major, sed virtutibus minor* ».

(6) *Res Gestae*, XXII, v, 4.

absurdes, attachement sournois à l'astrologie¹, à la magie, beuveries répugnantes sous prétexte d'honorer les martyrs, gains honteux prélevés sur les misérables, luxures secrètes, il suffit d'ouvrir un recueil d'homélie pour repérer mille allusions à ces fléchissements du sens moral.

La contre-partie s'offre d'elle-même. Si tant de témoignages n'attestaient le magnifique effort de la charité chrétienne pour créer des hôpitaux, des maisons de refuge à l'usage des pèlerins², des orphelins³, des pauvres⁴, des vieillards⁵, celui de Julien l'Apostat suffirait peut-être. « Ne voyons-nous pas, écrivait-il à Arsace, grand-prêtre de la Galatie, que ce qui a le plus contribué à développer l'athéisme [c'est-à-dire le christianisme], c'est l'humanité envers les étrangers, la prévoyance pour l'enterrement des morts et une gravité simulée dans la vie ! Voilà de quoi nous devons nous occuper sans y mettre aucune feinte... Il serait honteux, quand les Juifs n'ont pas un mendiant, quand les impies Galiléens, en plus des leurs, nourrissent encore les nôtres, qu'on voie les nôtres manquer des secours que nous leur devons »⁶.

Ajoutons encore ceci. C'est un fait que beaucoup d'âmes, au iv^e siècle, ont vécu d'une vie au moins aussi ardente et, pour nous, aussi digne d'intérêt que celles d'époques infiniment plus favorisées au point de vue de la création littéraire et artistique. C'est dans la philosophie morale, et surtout dans la croyance religieuse, que ces âmes ont trouvé leur aliment de prédilection, leur idéal le plus cher — cela, même du côté païen. Le « mysticisme » domine et pénètre les éléments les meilleurs de la société romaine. Le rapide développement du monachisme à travers l'Orient et une partie de l'Occident ; les pèlerinages qui entraînaient tant de voyageurs de tous les points de l'Orient et de l'Occident vers la Palestine et les Lieux Saints, vers l'Égypte et ses ascètes, vers Rome, ses catacombes et ses martyrs, voilà des faits qui ont été étudiés déjà ici même⁷ et qui révèlent la vitalité de la foi, du côté chrétien.

§ 2. — La Bible, source de la piété chrétienne⁸.

La source principale où elle se vivifiait, c'était la Bible. Certes, il ne

(1) Sur ce point spécial, voir CUMONT, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. VIII, 1903, p. 431-436.

(2) *Ξενοδοχεία*.

(3) *Ὀρφανοτροφεία*.

(4) *Πτωχοτροφεία*.

(5) *Γηροτροφεία*.

(6) *Epist.*, LXXXIV (édit. Bidez, p. 144). Cf. le *Misopogon* (édit. HERTLEIN, p. 363 AB) sur le zèle charitable des femmes « galiléennes », grâce auquel elles inspirent « une grande admiration pour l'impunité à ceux qui ont besoin de leurs secours » ; et *Epist.*, LXXXIX (édit. Bidez, p. 151 et suiv.)

(7) Cf. *supra*, p. 360-369.

(8) Cf. DENYS GORCE, *La Lectio Divina, des origines du Cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore*, Paris, 1925.

faut pas s'imaginer tout chrétien constamment penché sur elle. Saint Jean Chrysostome se plaint de l'incuriosité de beaucoup de fidèles, qui ne sauraient même pas dire le nombre des *Épîtres* de saint Paul, ni en nommer les destinataires, tant les courses et le théâtre accaparent leurs loisirs¹. Mais à d'innombrables âmes la Bible fournissait la nourriture totale de l'intelligence et du cœur ; elle trempait les sensibilités individuelles ; elle leur livrait des histoires grandioses ou touchantes, des prières, une conception générale du monde, de l'homme, des origines de la vie, des devoirs humains. Puis, par le procédé alors si répandu de l'allégorie, on déduisait de la lettre même des textes scripturaires d'inépuisables applications. Mais il fallait que cette « lettre » eût été d'abord saisie, comprise, élucidée. On demandait tout à la Bible, à la *veracissima Scriptura*. Sans doute lui demandait-on trop, car les secrets de la science n'y sont point nécessairement inclus, et certaines conceptions qu'on se formait du Livre préparaient pour l'avenir de redoutables conflits².

Parmi les manifestations les plus caractéristiques de la piété chrétienne, il faut signaler avec quelque détail le culte des reliques, qui prend son plein essor au iv^e siècle.

§ 3. — Le culte des reliques³.

LE MOT « RELIQUES »

Reliquiae est un de ces nombreux vocables qui, après avoir longtemps vécu dans la langue latine profane, ont passé dans le vocabulaire chrétien et, sans perdre leur sens fondamental, s'y sont peu à peu spécialisés en un emploi déterminé.

Reliquiae désignait couramment les « restes » d'un défunt. Cicéron rappelle dans son *De Legibus*⁴ que « *C. Marii sitas reliquias apud Anienem dissipari iussit Sulla victor* » (« Sylla, une fois vainqueur, ordonna de jeter au vent les restes de C. Marius enterrés près de l'Anio ») ; Tacite, dans les pages pathétiques où il raconte comment l'armée de Germanicus retrouva les restes lamentables des légions de Varus, anéanties par les Germains cinq ans

(1) *Hom. in quaedam loca Novi Testamenti*, I, 1.

(2) Dès le vi^e siècle, Cosmas Indicopleustès, grand voyageur devenu moine, publiera une *Topographie chrétienne* où il combat au nom de Moïse et de la *Genèse* la sphéricité de la terre et la géographie de Ptolémée (voir l'édition commentée de Cosmas, par WINDSTEDT, Cambridge, 1909). Déjà certains textes comme la lettre xxx, 1 de saint JÉRÔME, ou certains passages de ses Commentaires (v. g. in *Ecclesiast.*, I ; in *Isai. proph. Prol.*) favorisent cet état d'esprit.

(3) BIBLIOGRAPHIE. — A. D'ALÈS, art. *Reliques*, dans *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, t. IV, 1922, col. 909-930 ; H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1912, 2^e édit., 1933 ; A. HAUCK, art. *Reliquien*, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XVI, 1905, p. 630-634 ; E. LE BLANT, *Le vol des reliques*, Paris, 1886 ; A. LUCHAIRE, *Le culte des reliques*, dans la *Revue de Paris*, juillet-août 1900, p. 189-199 (au moyen âge, seulement) ; J.-A. MAC CULLOCH, art. *Relics (primitive and Western)*, dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, édit. by JAMES HASTINGS, t. X, 1918, p. 620-658 ; P. PFISTER, *Der Reliquienkult im Altertum*, dans les *Religionsgeschichtliche Versuchen und Vorarbeiten*, Bd V, Giessen, 1909 ; A. VINCENT SMITH, art. *Relics (Eastern)*, dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edited by JAMES HASTINGS, t. X, 1918, p. 658-662.

(4) II, 22.

auparavant, écrit : « *Igitur romanus qui aderat exercitus, sextum post cladis annum, trium legionum ossa, nullo noscente alienas reliquias an suorum humo legeret, omnes ut coniunctos... condebant* »¹. Il serait facile de citer beaucoup d'autres exemples de cette acception qui, jusqu'au VI^e siècle, a survécu dans le latin profane. C'est ainsi que le *Digeste* en fait un assez fréquent usage pour désigner simplement la dépouille mortelle d'un défunt².

Mais à partir du moment où le culte des martyrs prit une large extension, c'est-à-dire dès l'ère constantinienne, le sens spécifiquement religieux commença à prédominer. Même sous des plumes ecclésiastiques, la signification traditionnelle apparaît quelquefois. Ainsi, quand saint Jérôme note qu'il a appris que les *reliquiae* de Lea, l'amie si chère de Marcella, ont été transportées à Ostie³, c'est par « restes » et non par « reliques » qu'il faut traduire l'expression. Il est permis de préférer « reliques », quand ce même Jérôme rappelle que, dans la vingtième année du règne de Constance, les *ossa* de saint Luc furent transférés à Constantinople *cum reliquiis Andreae apostoli*⁴. Au surplus, l'extension du mot se rétrécit peu à peu. Chez Grégoire de Tours, il est devenu un terme technique, dont on relève une soixantaine d'exemples dans les seuls *Libri Miraculorum*⁵.

« PSYCHOLOGIE » DU CULTE DES RELIQUES

Si, au lieu d'imaginer par voie d'hypothèse les sentiments sous-jacents au culte des reliques, nous consultons les porte-parole autorisés de l'Église du IV^e et du V^e siècle, nous recueillons les déclarations que voici :

1^o Ce culte se légitime par des raisons qui tiennent aux sentiments les plus naturels du cœur humain. Quand un père de famille disparaît, ses enfants, s'ils l'ont vraiment aimé, conservent avec attendrissement tel vêtement qu'il a porté, tel anneau qui brillait à son doigt, etc. Le corps des saints, organe et « vase » de l'Esprit, est quelque chose de plus intimement lié à leur personnalité que ne sont ces objets, pourtant vénérés⁶.

2^o Une relique est une protection, un « phylactère », un *munimentum*⁷ pour celui qui la porte sur soi, — fragment d'os, parcelle infime de la vraie croix, suspendue au cou ou enfermée dans le chaton d'une bague⁸. Elle le défend des innombrables périls qui guettent sa santé et sa vie et favorise son salut⁹.

(1) *Annales*, I, LXII.

(2) HEUMANN-SECKEL, *Handlex. zu den Quellen des röm. Rechts*, 3^e édit., Iéna, 1907, p. 504.

(3) *Epist.*, XXIII, 1.

(4) *De viris illustribus*, VII.

(5) Cf. MAX BONNET, *Le Latin de Grégoire de Tours*, p. 239.

(6) SAINT AUGUSTIN, *De civitate Dei*, I, 13.

(7) SAINT PAULIN DE NOLE, *Epist.*, XXXI.

(8) Voir FR. DÄLGER, dans *Antike und Christentum*, t. III, p. 81 et suiv.

(9) *Fidele pignus*, dit PRUDENCE (*Peristeph.*, VI, 135 ; *munera salutis*, dit saint AMBROISE (*Exh. Virgin.*, II, 4).

3° Elle constitue aussi, pour les cités qui l'honorent, un rempart des plus utiles contre les incursions des pillards et elle garantit la sécurité publique¹.

La délicatesse morale, le sentiment religieux, l'intérêt collectif et individuel s'associaient donc pour promouvoir cette forme de piété et lui imprimer le plus vigoureux élan.

ANTÉCÉDENTS LOINTAINS DE CE CULTE L'antiquité païenne n'avait nullement ignoré le respect dû aux restes des hommes illustres, aux objets mêmes dont ils s'étaient servis, aux lieux qu'avait animés leur présence. Friedrich Pfister a pu écrire un volume de quatre cents pages sur *Le culte des reliques dans l'Antiquité*² : il y montre la vénération dont étaient entourées les tombes des héros, leurs images, leurs portraits, leurs demeures. Rome même était la ville des reliques. On y montrait la cabane de Faustulus, le bâton augural de Romulus, la toge tissée par la femme de Tarquin, et bien d'autres vestiges d'un passé cher aux imaginations. Tel était l'attachement dont bénéficiait la dépouille mortelle des grands bienfaiteurs de l'humanité que parfois leurs restes étaient transportés, du lieu longtemps inconnu où ils avaient reposé d'abord, dans leur patrie d'origine, qui leur faisait un accueil triomphal. C'est ainsi qu'en 469 av. J.-C. le corps de Thésée, enseveli dans l'île de Scyros, fut solennellement transféré à Athènes, quand un prodige eut révélé l'emplacement exact de son tombeau³.

Ce sentiment était si profondément enraciné dans les cœurs que des mystificateurs sans scrupules spéculaient déjà sur la pieuse naïveté du public. On montrait la cithare de Paris, l'œuf de Lédæ, les ossements du monstre auquel Andromède avait été exposée, etc...

On devine quelle force il put prendre quand aux motifs traditionnels d'honorer l'enveloppe matérielle des surhommes s'ajouta un motif nouveau, autrement efficace : les corps des martyrs n'avaient-ils pas été l'habitable de l'Esprit Saint, qui les avait soutenus, inspirés dans leurs terribles épreuves physiques ? Images du parfait chrétien par la foi et par l'amour, n'étaient-ils pas dignes, de la part de leurs frères, d'une éternelle vénération, en tant que dépositaires privilégiés des surnaturelles énergies ?

PREMIERS TÉMOIGNAGES CHRÉTIENS De ce respect pieux pour les restes des martyrs, pour les parcelles de leur corps — ou même pour les objets qui avaient été en leur

(1) Saint BASILE, *Hom. in sanctos XL martyros*, VIII ; saint EPHREM, *Sermones Exegetici* ; In *Isaiam*, XXVI, 10 ; THÉODORETT, *Græc. Aff. Cur.*, Sermo I, 8.

(2) Dans les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, Bd V, Giessen, 1909.

(3) PLUTARQUE, *Thésée*, XXXVI ; *Cimon*, VIII.

possession, qu'ils avaient maniés, qui avaient été en contact avec eux, — on relève les traces longtemps avant la paix de l'Église.

Déjà, lors du martyre de saint Polycarpe, l'évêque de Smyrne, vers 155, les fidèles, soucieux de « participer à sa sainte dépouille », recueillent ses ossements « d'une plus grande valeur que les pierres précieuses et de plus haut prix que l'or »¹.

Un peu plus tard, probablement sous Marc-Aurèle, le *Martyrium Carpi, Papyli, Agathonices*, fournit l'indication suivante² : « Les chrétiens dérobèrent secrètement leurs restes (τὰ λείψανα) et les gardèrent pour la gloire du Christ et la louange de ses martyrs ».

Lors du combat de Perpétue, Félicité et de leurs compagnons dans l'arène de l'Amphithéâtre de Carthage, en 203, nous voyons le martyr Saturus tremper dans son propre sang l'anneau du soldat Pudens, qui s'est fort bien conduit à l'égard des chrétiens, puis le lui remettre comme un *pignus* et une *memoria sanguinis*³.

Vers 258, les *Acta Proconsularia* du martyre de saint Cyprien nous montrent les fidèles jetant des linges sur le lieu où l'évêque va être décapité — sans doute pour les ramasser ensuite tout imbibés de son sang⁴.

Dans le *Testament des Quarante Martyrs*, les condamnés expriment le vœu d'être ensevelis ensemble et, prévoyant que les fidèles vont se disputer des parcelles de leurs cadavres, ils leur demandent instamment de les laisser intacts⁵.

L'avidité chrétienne à l'égard des restes meurtris ou mutilés des martyrs était chose si notoire que, dans certaines périodes de persécution, les autorités cherchaient à soustraire aux fidèles l'objet même de leur culte, en jetant aux vents les cendres des défunts ou en livrant les corps en pâture aux bêtes sauvages⁶.

LE QUATRIÈME SIÈCLE Quand, une fois les persécutions closes, les églises purent célébrer à loisir le glorieux passé dont le souvenir restait vivant dans les mémoires, le martyr eut sa place de choix dans ces commémorations enthousiastes.

« *Sanctus ubique beatorum martyrum sanguis exceptus est, et veneranda ossa colidie testimonio sunt* », écrit saint Hilaire, en 361⁷. Il serait superflu de relever un à un tous les faits qui viennent à l'appui de cette affirmation. Dès le début du iv^e siècle est signalé le cas d'une veuve nommée

(1) *Mart. Polyc.*, xvii, 1 ; xviii, 2.

(2) § 47.

(3) *Martyrium Perpetuae et Felic.*, xxi, 3.

(4) *Acta Procons.*, v, 4.

(5) N. BONWETSCH, *Das Testament der vierzig Märtyrer*, dans *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, I, 1, Leipzig, 1897, p. 76.

(6) *Mart. Polycarpi*, xvii ; EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VIII, vi, 7 ; LACTANCE, *De mort. persec.*, xxi, 11, etc...

(7) *Contra Constantium*, viii.

Lucille, ardente controversiste dans la querelle du donatisme, qui portait sur elle un os de martyr et le baisait avant de recevoir l'Eucharistie. Si elle en est blâmée, ce n'est pas que sa dévotion soit considérée comme anormale ou superstitieuse, mais simplement parce que ledit martyr n'avait pas été officiellement reconnu comme tel¹.

Rien qu'à compiler les textes de cette époque, on relève quantité de témoignages où se marque l'ardeur avec laquelle les fidèles recueillaient les débris glorieux des lutteurs héroïques, « *quae raplim sibi quisque vindicabat* », comme dit le poète Prudence². Paulin de Nole est plein d'allusions à ces pieuses pratiques³.

LES « INVENTIONS » DE RELIQUES Un des phénomènes les plus curieux de ce temps-là, ce sont les inventions de corps sacrés, retrouvés souvent grâce à certains avertissements d'en haut. Saint Ambroise a raconté dans une page célèbre comment, en des heures pénibles où un grave conflit avec la cour de l'impératrice Justine le jetait dans les pires embarras, l'emplacement de la tombe des saints Gervais et Protas fut révélé par une sorte d'inspiration qu'il qualifie de « prophétique ».

Mes clercs étaient tout tremblants quand je fis creuser le sol devant la balustrade des saints Félix et Nabor. Je repérai les signes voulus. On fit venir quelques possédés à qui nous devions imposer les mains, et le pouvoir des saints martyrs devint si manifeste qu'avant même que nous n'eussions dit un mot, une femme fut saisie et jetée à terre devant le saint sépulcre. Nous avons trouvé deux hommes d'une surprenante grandeur, comme ceux des anciennes légendes. Les ossements étaient intacts et il y avait beaucoup de sang. Pendant ces deux jours, l'affluence populaire fut immense. Bref, nous disposâmes ces restes dans l'ordre convenable et le soir nous les apportâmes à la basilique Fausta. Là, il y eut veille toute la nuit et imposition des mains. Le jour suivant, nous les transférâmes dans la basilique qu'on nomme Ambrosienne⁴.

Ces faits, qui eurent un retentissement considérable dans le monde chrétien, en suscitérent d'analogues, parmi lesquels il est difficile de n'en pas considérer certains comme nettement suspects : car le procédé était commode et il fut imité, dans une intention de lucre, par des *trouveurs* de peu de bonne foi⁵.

Notons aussi le rôle important que jouaient les fragments de la vraie Croix, découverte par l'impératrice Hélène, la mère de Constantin. Dès le milieu du iv^e siècle, ils étaient répandus dans le monde entier⁶. On les portait enchâssés dans un anneau ou suspendus au cou par un fil.

(1) *Necdum vindicati* (saint OPTAT, I, 6). Voir, sur ce passage, DÆLGER, dans *Antike und Christentum*, t. III, p. 245.

(2) *Peristephanon*, vi, 132.

(3) *Carmina*, xix, 319 et suiv. ; xxi, 590 et suiv. ; xxvii, 403 et suiv., etc.

(4) SAINT AMBROISE, *Epist.*, xxii.

(5) Voir DELEHAYE, *Le culte des martyrs*, p. 70-91.

(6) CYRILLE DE JÉRUSALEM l'affirme à plusieurs reprises dans ses *Catéchèses* de 347-348 (iv, 10 ; x, 19 ; xiii, 4).

LE SOUCI D'AUTHENTICITÉ Quand on se rappelle les abus parfois détestables, les confusions absurdes, auxquels devait donner occasion le culte des reliques à partir du haut moyen âge, on est bien aise de constater qu'au iv^e siècle certaines précautions d'authenticité étaient encore observées, au moins par les fidèles consciencieux. Chargé d'envoyer à saint Ambroise, sur la prière de celui-ci, le corps d'un de ses prédécesseurs sur le siège de Milan, saint Denis, mort en exil, saint Basile eut soin de faire connaître à Ambroise les garanties qui certifiaient l'origine des restes expédiés par ses soins. Voici en quels termes il s'exprime dans sa lettre à l'illustre évêque de Milan :

Recevez-les avec autant de joie que l'on a montré ici de tristesse à s'en séparer. Qu'il n'y ait aucune hésitation, *qu'on n'élève pas le moindre doute. C'est bien là l'athlète invincible...* Il n'y a qu'un seul cercueil qui ait reçu ce corps vénérable ; aucun autre corps ne reposait à proximité ; le tombeau était reconnaissable, entouré des honneurs dus aux martyrs. Les chrétiens qui l'ont hébergé et l'ont enseveli de leurs propres mains sont ceux-là mêmes qui l'ont enlevé cette fois. Ils ont pleuré comme s'ils perdaient un père ou un patron ; mais ils ont préféré votre foi à leur propre consolation. La piété de ceux qui ont livré le corps, le soin extrême de ceux qui l'ont reçu, *l'absence de tout mensonge et tromperie, tout cela, nous l'attestons. Croyez bien que c'est la simple vérité*¹.

Ce qui prépara les indiscretions et les supercheries des âges suivants, ce fut l'habitude qui s'introduisit de très bonne heure en Orient de découper les corps des martyrs en fragments, dont chacun était censé conserver la *dunamis*, c'est-à-dire l'action efficace, l'irradiation salvatrice, du corps tout entier².

L'Occident, habitué aux énergiques sanctions de la loi romaine contre quiconque osait troubler le repos d'un mort, se contenta d'envoyer des linges ou des étoffes (*brandea, palliola, sanctuaria*) qui, mises en contact avec le tombeau du saint, avaient recueilli quelque chose de sa *virtus*. Cette discipline prévalut plusieurs siècles encore³. En Orient, les règlements municipaux étaient beaucoup plus larges : l'instabilité des corps saints put se généraliser, sous forme de translations ou de division des reliques, sans que la législation s'y opposât d'emblée.

LES ABUS CONSTATÉS Il ne semble pas que le culte des reliques ait tout de suite donné occasion aux étranges abus qui foisonnèrent plus tard. Toutefois l'engouement suscité par cette forme de piété ne pouvait manquer d'encourager des fraudes rémunératrices. Dans un de ses traités, le *De opere monachorum*, saint Augustin signale et flétrit, parmi diverses catégories de moines mendiants et vaga-

(1) SAINT BASILE, *Epist.*, cxcvii.

(2) C'est ce qu'explique THÉODORE, *Graec. Aff. Cur.*, *Sermo* 1, 8 : « Dans le corps partagé la grâce subsiste impartagée et les fragments, si menus soient-ils, ont la même vertu que le corps intact ». Et déjà VICTRICE DE ROUEN, *De laude sanct.*, ix, 19 ; xi, 22 ; PAULIN DE NOLE, *Nat.* xi.

(3) Elle est solennellement affirmée par le pape Grégoire le Grand dans une lettre à Constantina Augusta, en juin 594 (*Registrum*, IV, xxx, 3).

bonds dont il considère l'indiscipline comme un fléau, ceux qui « *membra martyrum, si tamen martyrum, vendunt* »¹. Il blâme donc un tel commerce, et il élève un doute sur l'authenticité des « membres » dont ces itinérants font argent. Ce trafic, devenu avantageux, dut prendre une certaine extension, car il fallut que l'État s'occupât d'y mettre bon ordre. Une loi de Théodose interdit de transférer les corps des martyrs, de les découper en parcelles et d'en faire commerce. En revanche, elle autorise l'érection d'un *martyrium* sur le tombeau des défunts réputés comme saints². Que cette ordonnance soit restée à peu près inopérante, c'est ce que montreront les développements ultérieurs du culte dont le premier épanouissement est ici raconté.

LES PREMIÈRES OPPOSITIONS
AU CULTE DES RELIQUES

Dès le iv^e siècle, le culte des reliques provoqua des résistances et des critiques.

Dans les milieux païens, là surtout où régnait l'esprit du néoplatonisme à la manière de Jamblique, ces façons de découper une chair morte pour en faire un objet de dévotion apparurent comme une profanation sinistre et une impureté répugnante³.

Du côté chrétien, certaines objections se firent jour aussi. Vers la fin du siècle, Vigilance, un prêtre du sud-ouest de la Gaule, soutint qu'il y avait là une sorte de paganisme transposé⁴. Et il traitait ceux qui honoraient les reliques de *cinerarii* et d'*idolatrae*. D'autant plus qu'à ses yeux ce n'étaient pas de simples témoignages de respect qui leur étaient rendus, mais bien une véritable et illégitime adoration. A quoi saint Jérôme répondait :

Non, nous n'adorons pas les reliques des martyrs, pas plus que nous n'adorons le soleil, ni la lune, ni les anges, ni les archanges, ni les séraphins... Nous les honorons pour adorer Celui dont ils sont les témoins (*martyres*) ; nous honorons les serviteurs pour que l'honneur des serviteurs rejaillisse sur le Maître qui a dit : « Celui qui vous accueille, c'est moi qu'il accueille »⁵.

§ 4. — Les surenchères de l'ascétisme.

Un autre aspect de la piété chrétienne au iv^e siècle mérite d'être signalé, avec discrétion, mais de façon très nette : c'est, en matière sexuelle, une réserve qui confine au scrupule, et parfois à une sorte d'aversion pour les

(1) § XXVIII.

(2) *Cod. Théod.*, IX, XVII, 7 (26 février 386) : *Humatum corpus nemo ad alterum locum transferat ; nemo martyrem distrahat, nemo mercetur. Habeant vero in potestate, si quolibet in loco sanctorum est aliquis conditus, pro eius veneratione quod martyrium vocandum sit addant quod voluerint fabricarum.*

(3) Voir P. DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne*, p. 420, 432.

(4) *Quid necesse est tanto honore non solum honorare, sed etiam adorare, illud nescio quid, quod in modico vasculo transferendo colis ?* (phrase de Vigilantius, citée par saint Jérôme *Adv. Vigil.*, IX) *Quid pulverem linteamine circumdatum adorando oscularis ?* (ibid.).

(5) *Epist.*, CIX, 2.

choses de la chair. La littérature populaire, celle des *Actes* apocryphes des apôtres (où souvent le gnosticisme avait mis sa marque)¹, celle des histoires de moines, aimaient à traiter des sujets fort délicats, tels que l'héroïsme des jeunes époux qui se séparent le soir même de leur mariage², ou qui décident d'observer à jamais la continence³; elles vantaient la ferme décision d'épouses qui avaient quitté leurs maris pour se dérober à un assujettissement qui leur faisait horreur⁴, etc... Le thème des inconvénients du mariage (thème séculaire, que plus d'un auteur païen avait déjà exploité, par verve satirique, ou du point de vue de l'égoïsme masculin)⁵ était remis en honneur et aboutissait à une apologie enthousiaste de la virginité. Même chez les penseurs les moins aventureux, on surprend une sorte de consternation des servitudes physiques auxquelles est liée la propagation de l'espèce, un dégoût profond de l'impure flamme qui y collabore⁶.

§ 5. — La sagesse officielle.

LE CONCILE DE GANGRES Pour mesurer les difficultés morales, les dissensions, les troubles sociaux que suscitaient parfois dans les familles certaines prédications de chasteté, il suffit de compulser les canons de tel concile provincial, révélateurs en dépit de leur brièveté juridique.

Voici par exemple le concile de Gangres, en Paphlagonie, qui se tint vers le milieu du iv^e siècle, à une date qu'il est difficile de déterminer, en raison de l'insuffisance des renseignements qui nous sont venus sur les évêques participants⁷. Dans leur *Histoire ecclésiastique*, Socrate et Sozomène, au v^e siècle, affirment que l'Eustathe dont il y est question n'est autre que cet Eustathe, métropolitain de Sébaste en Petite-Arménie, que saint Basile vénéra comme un des promoteurs du monachisme en ces régions — jusqu'au jour où, séparés par les querelles trinitaires, il eut la stupeur de se voir poursuivi par ce maître aimé d'accusations insultantes, étayées de faux documents. Seulement, Socrate rend Eustathe personnellement responsable des déviations condamnées par le concile.

(1) Des exemples dans le *Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét.*, 1911, p. 18 et suiv.

(2) Lire dans SOCRATE, *Hist. Eccl.*, IV, xxiii, l'histoire d'Amoun. Cf. PALLADIUS, *Histoire lausique*, VIII.

(3) Cf. saint JÉRÔME, *Epist.*, LXVI, 3; PALLADIUS, *Hist. lausique*, LXVII, 1.

(4) Le discours de Mélanie la Jeune à son mari Pinien, dans PALLADIUS, *Histoire lausique*, LXI, 2. Cas inverse, celui du mari qui veut quitter sa femme malgré elle : CASSIEN, *Coll.*, XXI, VIII-IX (Théonas).

(5) Cf. P. DE LABRIOLLE, *Les satires de Juvénal, étude et analyse*, Paris, s. d., p. 192-197; cf. l'*Évang. de Thomas*, trad. dans le *Dict. des Apocryphes*, de MIGNE, t. II, p. 1015.

(6) Ce trait est sensible chez saint AUGUSTIN; voy. *Soliloques*, I, 9, 17; I, 14, 25 : *Sermo*, cccxii, 2; *cli*, 8; *Conf.*, X, xxx, 42; *De Gen. ad litt.*, XII, xv, 31; *De civitate Dei*, XIV, xvi, etc. — Voir aussi saint JEAN CHRYSOSTOME, *De virgin.*, XIV.

(7) MANSI, t. II, col. 1095 et suiv.

de Gangres, tandis que Sozomène lui est beaucoup plus favorable et ne serait pas fâché qu'on les rejetât sur de maladroits disciples ¹.

Quoi qu'il en soit, sous l'influence d'une propagande dénuée de bon sens, ce diocèse perdu d'Asie Mineure apparaît travaillé d'une crise étrange. Non seulement le mariage y est théoriquement disqualifié, mais les gens mariés, quelque honorable que soit leur vie, y sont traités en pestiférés. On leur refuse tout espoir de salut. On s'abstient de prier dans la maison qu'ils habitent ². Les prêtres qui, mariés avant leur ordination, ont conservé leurs femmes (comme la discipline ecclésiastique le leur permettait alors) sont désignés au mépris des fidèles : on déserte les autels où ils offrent la messe, on tient pour abominables les actes liturgiques qu'ils accomplissent ³. Endoctrinées par les prédicants, beaucoup de femmes quittent leurs maris et, au bout de quelque temps, on a vu certaines de ces imprudentes glisser à l'adultère ⁴. D'autres abdiquent leur sexe, se coupent les cheveux, s'habillent en hommes ⁵. Il en est qui, « sous prétexte d'ascétisme » ⁶, abandonnent leurs enfants, fardeaux inutiles dans une vie dégagée des liens terrestres. — Et ce ne sont pas seulement les ménages qui sont ainsi dissociés. Les eustathiens s'en vont proclamant que les riches sont d'avance exclus du royaume de Dieu ⁷ ; ils poussent les esclaves à refuser toute obéissance à leurs maîtres, sous couleur de mieux sauvegarder la liberté de leurs oraisons ⁸. — Puis, avec l'esprit de particularisme propre aux sectaires, ils ont leurs conventicules à eux, leurs jeûnes à eux, leur costume à eux ; ils méprisent le commun des fidèles, s'abstiennent de paraître aux « synaxes » et refusent de se mêler aux ordinaires commémorations des martyrs ⁹, mais ils revendiquent, au nom de leur supériorité morale, une part indue des fruits offerts à l'Église ¹⁰ !

Après avoir frappé d'anathème ces divers abus, les évêques du concile ont senti le besoin de formuler une déclaration de principes, afin que nul ne puisse se méprendre sur leurs véritables intentions. Ils y spécifient qu'ils n'entendent nullement condamner l'ascèse, ni la continence, ni la virginité, mais seulement des « nouveautés » contraires aux Écritures et aux règles de l'Église. Le morceau est nuancé avec beaucoup de prudence et de mesure.

Somme toute, il faut admirer le sens exact des réalités humaines que

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, XLIII ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, XIV. Le concile lui-même s'en prend moins à Eustathe lui-même qu'à ceux qui le suivent.

(2) Canon 1 ; SOCRATE, *loc. cit.*

(3) Canon 4 ; SOCRATE, *loc. cit.*

(4) Canon 14.

(5) Canon 17 ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, III, XIV.

(6) Canon 15.

(7) SOZOMÈNE *loc. cit.*, et *Lettre synodale* qui accompagne les canons.

(8) Canon 3.

(9) Canons 5, 6, 19, 20.

(10) *Lettre synodale* et canons 7 et 8.

conservait, en ces époques d'enthousiasme parfois indiscret, la moyenne de l'épiscopat. Le spiritualisme forcené dont nous avons relevé les vestiges dans tant d'opuscules alors très lus ne pouvait manquer, par ce qu'il avait en soi d'apparemment héroïque, de faire pression sur la hiérarchie. Si elle avait prêté les mains à ce zèle intempérant, comment le christianisme serait-il resté assimilable à la pluralité des âmes normales ?

LE CONCILE DE LAODICÉE C'est encore en Asie Mineure, à Laodicée, une ville de la Phrygie Pacatienne, que nous pouvons observer, chez une assemblée conciliaire, un souci analogue de réglementation raisonnable qui, sans « éteindre l'Esprit », coupe court aux intempérances qui se prévalent indûment de ses inspirations.

Il est dommage qu'on ne puisse fixer exactement, non plus que pour le concile de Gangres, la date du concile de Laodicée *ad Lycum*. Qu'il appartienne au IV^e siècle, la chose n'est pas douteuse. Mais les collections anciennes lui assignent dans les séries conciliaires tantôt une place, tantôt une autre ; et l'accord n'est point fait entre les historiens ou canonistes modernes sur l'époque de sa tenue¹. Ce qui complique, en effet, le problème, c'est qu'aucune lettre synodale n'accompagne le texte des canons et que les signatures des évêques présents manquent également. Les cinquante-neuf canons se présentent pour la plupart en une rédaction très brève et sont amorcés par deux ou trois formules monotones qui suggèrent l'impression d'un résumé du texte original. Le tout est précédé d'un préambule en trois lignes (qui offre quelques variantes) : « Le saint concile, réuni de diverses provinces de l'Asie à Laodicée dans la *Phrygia Pacaliana*, a rendu les ordonnances ecclésiastiques suivantes. »

Même si ce texte original nous a été ravi, comme cela paraît probable, il n'y a pas lieu de douter pour autant de l'historicité de ce concile. L'historien Théodoret, qui rédigeait vers 450 ses commentaires exégétiques à Cyr, en Syrie, l'invoque par deux fois, à propos du « culte » des anges, et s'appuie sur son autorité pour démontrer que ce culte est illégitime².

Il ne peut être question de paraphraser cette longue suite de règlements disciplinaires qui touchent aux questions les plus diverses d'organisation ecclésiastique, de liturgie, etc... Nous ne retiendrons que les prescriptions qui intéressent la morale et la vie chrétiennes.

Le concile marque un vif souci de la *tenue* du clergé. C'est ainsi qu'il interdit aux clercs la pratique de l'usure, et même le prêt à intérêt³, renouvelant ainsi une prohibition déjà portée par le concile de Nicée. Il leur défend également de fréquenter les hôtelleries, en spécifiant que cette ordonnance vise, non pas seulement les prêtres, mais aussi les diacres,

(1) Avant Nicée (BARONIUS) ; entre 343 et 381 (TILLEMONT, dom CEILLIER, HEFELÉ) ; en 363 (PAGI) ; après 381 (BOUDINHON).

(2) *In Col.*, II, 18 et *ibid.*, III, 17. Cf. le canon 35 de Laodicée.

(3) Canon 4.

les sous-diacres, les lecteurs, les chantres, les exorcistes, les portiers — et même ce qu'il appelle, d'une expression curieuse, « le groupe » ou « l'ordre » des ascètes (τὸ τάγμα τῶν ἀσκητῶν)¹. Pas davantage ne permet-il aux clercs, à quelque degré qu'ils soient placés, de rester présents aux noces ou aux banquets jusqu'au moment où les « jeux » commencent². C'est d'ailleurs tous les chrétiens qui devraient s'abstenir, en de telles occasions, de sauter ou de danser (βαλλίζειν ἢ ὀρχεῖσθαι)³. Les gens d'église se garderont également de se baigner en même temps que des femmes ; la prohibition est étendue aux laïcs, car cette pratique est « le grief fondamental que l'on peut élever contre les païens »⁴.

La question des agapes préoccupe aussi le concile ; on sait quels tracassés ces banquets funéraires en l'honneur des martyrs donnèrent en divers pays à l'autorité compétente. Un passage célèbre des *Confessions* montre avec quelle vigueur saint Ambroise en proscrivit l'usage à Milan, en raison des abus auxquels ils donnaient occasion et de leur analogie trop criante avec les *parentales* païennes⁵. Le concile ne va pas si loin, mais il demande que du moins ces repas ne se déroulent point dans les églises, et que les clercs s'abstiennent d'en emporter chez eux les reliefs⁶.

Très vif apparaît aussi le désir du concile de maintenir les femmes à l'écart des actes liturgiques réservés aux clercs, et loin des prérogatives sacerdotales. On s'expliquerait mal cette préoccupation, si l'on ne connaissait certaines insinuations féminines pour obtenir accès aux fonctions d'enseignement dogmatique et à l'administration des sacrements. Leur exclusion du *ius docendi* et de la prêtrise leur paraissait d'autant plus pénible que les religions païennes leur étaient fort accueillantes et leur ouvraient une hospitalité souvent très large. Le succès de plusieurs sectes fut fait en partie du rôle prépondérant qui y était octroyé aux femmes. Mais fidèles aux préceptes de saint Paul, les églises tinrent bon sur ce point⁷. — Voilà pourquoi l'imposition des mains (χειροθεσία ou χειροτονία) que diverses églises orientales prescrivaient de faire sur les diaconesses lors de leur entrée en charge parut quelquefois offrir de graves inconvenients. C'est qu'elle semblait incorporer ces dignitaires au clergé lui-même, en même temps qu'elle les élevait au-dessus des « vierges » et des « veuves » qui, elles, ne bénéficiaient pas de cette sorte d'ordination. Le 11^e canon de Laodicée est conçu en des termes si elliptiques qu'on ne voit pas bien si les évêques condamnent le principe même d'une « instal-

(1) Canon 24.

(2) Canon 54.

(3) Canon 53.

(4) Canon 30.

(5) Saint AUGUSTIN, *Conf.*, VI, II, 2. Le manichéen Faustus faisait grief aux catholiques de cette similitude (*Contra Faustum*, xx, 21).

(6) Canons 27 et 28.

(7) Pour plus de détails, voir P. DE LABRIOLLE, *Mulieres in ecclesia taceant*, dans le *Bulletin d'anc. littér. et d'archéol. chr.*, t. I, 1911, p. 3-24 ; 103-122 ; 292-298.

lation » (*καθίστασθαι*) de ce genre, ou si seulement ils ne veulent pas qu'elle se fasse dans l'église même, afin de ne pas conférer trop de prestige à cette cérémonie. Dans un autre canon, le 44^e, ils spécifient que « la femme ne doit pas s'approcher de l'autel », l'évinçant ainsi de tout *ministerium leviticum* et même de toute manipulation des objets sacrés.

Le montanisme (où Maximilla et Prisca avaient joué un rôle de premier plan) comptait encore beaucoup d'adeptes en Asie. Le canon 8 règle la question de l'invalidité du baptême reçu dans la secte et prescrit de rebaptiser les convertis qui en viennent. Il est possible que la place importante qu'elle laissait aux femmes dans le culte ait induit l'Église asiate à se garer avec une attention particulière des empiétements féminins sur le terrain religieux.

Divers autres canons permettent d'entrevoir aussi l'état *réel* des mœurs et certaines formes de leur fléchissement. Ainsi le canon 36 implique que les pratiques magiques, alors partout répandues, n'étaient pas étrangères au clergé lui-même ; qu'il y avait des clercs qui se faisaient magiciens, astrologues, « mathématiciens » ; qui fabriquaient des « phylactères », c'est-à-dire des amulettes protectrices de la santé, de la vie, et redoutées des esprits mauvais. — On voyait aussi des chrétiens qui « judaïsaient », tout comme les païens du temps de Juvénal¹, et demeuraient sans rien faire le jour du Sabbat. Le concile leur rappelle sévèrement que c'est le dimanche qu'un chrétien doit s'abstenir de travailler, et il jette l'anathème sur ceux qui persisteraient à observer l'usage juif.

Voici enfin deux ordonnances qui vont plus loin encore, et qui marquent une étape importante de la morale chrétienne. Le canon 1 règle la question de la légitimité des secondes noces. Est-il, oui ou non, licite de se remarier ? Le problème nous paraît aujourd'hui sans grand intérêt ; et il est curieux de constater que pendant plusieurs siècles des esprits éminents se sont préoccupés — et tant d'âmes sans doute se sont torturées — de difficultés morales auxquelles la postérité est devenue peu à peu bien indifférente. Mais si les discussions sur le second mariage ont perdu à peu près toute valeur actuelle, du moins gardent-elles une valeur historique et manifestent-elles clairement la force que le principe ascétique a longtemps conservée dans l'Église primitive. Le concile s'arrête à une solution qui, pour l'époque, est bénigne. Après un court délai, quand les conjoints auront témoigné par leurs prières et leurs jeûnes de la pureté de leurs intentions, ils seront admis à la communion.

Le canon 2, sans être parfaitement clair dans l'expression, semble bien trancher dans un sens bienveillant et humain la réconciliation des pécheurs. Quelle que soit la nature de la faute commise², tout pécheur qui se repent, qui change vraiment ses dispositions intérieures (*μετανοία*)

(1) *Satire* xiv, 96 et suiv.

(2) C'est ainsi que l'on peut interpréter ἐν διαφοραῖς πταιίσμασιν.

et manifeste par des actes son repentir (ἐξομολόγησις) sera, après une pénitence proportionnée à la faute même, réconcilié avec l'Église. Donc plus de faute dont le pardon puisse être contesté, plus de pénitences indéfinies.

Ce simple choix parmi les ordonnances de Laodicée suffira pour en montrer l'importance, la richesse — et la haute prudence qui les a inspirées. Le concile ne veut pas que l'idéal devienne obligatoire ; il ne veut pas rendre le royaume de Dieu inaccessible à la masse. La distinction du « précepte » et du « conseil » est de celles sur lesquelles la morale chrétienne a le plus fortement insisté, au IV^e siècle ¹.

§ 6. — Les limites de l'ascétisme catholique. Le Priscillianisme ².

ORIGINE DU PRISCILLIANISME S'il est une « attitude » devant la vie à qui fussent d'avance acquises les sympathies chrétiennes, c'était donc cette ἐγκρατεία, comme on disait dans les temps préconstantiniens, ou cette ἀσκησις, selon l'expression courante au IV^e siècle, dont la société chrétienne avait, dès ses origines, fourni tant d'exemples. Même poussé très loin, jusqu'aux confins d'une sorte d'hédonéphobie, le mépris des soucis terrestres, de la fortune, des

(1) Passage caractéristique d'EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Prepar. Evang.*, I, 8 ; saint OPTAT, à propos de la parabole du bon Samaritain, VI, 4 ; saint AMBROISE, *De officiis ministrorum*, I, XI.
 (2) BIBLIOGRAPHIE. — A. D'ALÈS, *Priscillien*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1933, p. 5-44 ; 129-175 ; 580-584 ; E. CH. BABUT, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909 (*Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sc., hist. et philol.*, fasc. 169) ; et *Saint Paulin de Nole et le priscillianisme*, dans *Revue d'histoire et de littér. relig.*, nouv. série, t. I, 1910, p. 97-130 ; 252-275 ; O. BARDENHEWEN, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, 1912, p. 403-412 ; J. A. DAVIDS, *De Orosio et sancto Augustino Priscillianistarum adversarii Commentatio historica et philologica*, La Haye, 1930 ; H. DELEHAYE, *Saint Martin et Sulpice-Sévère*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXXVIII, 1920, p. 5 et suiv. ; J. DIERICH, *Die Quellen zur Geschichte Priscillianens*, diss. Breslau, 1897 ; Alb. DUFOURCOQ, *Étude sur les Gesta martyrum romains*, t. IV : *Le néo-manichéisme et la légende chrétienne*, Paris, 1911 ; P. B. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, t. II, 1, Ratisbonne, 1864, p. 359 et suiv. ; A. VON HARNACK, *Der apokryphe Brief des Paulusschülers Titus de dispositione sanctimonii*, dans les *Sitzungsberichte der Acad. de Berlin*, 1925, p. 180-213 ; M. HARTBERGER, *Priscillians Verhältnis zur hl. Schrift*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. VIII, 1910, p. 113 et suiv. ; et dans *Theologische Quartalschrift*, t. XCV, 1913, p. 401-430 (contre l'attribution des traités publiés par Schepps à Instantius) ; G. KRUEGER, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1913, p. 654 (compte rendu de dom MORIN, *Pro Instantio*) ; 1931, p. 180-181 (compte rendu de J. A. DAVIDS) ; K. KÜNSTLE, *Antipriscillianiana, dogmengeschichtliche Untersuchungen und Texte aus dem Streite gegen Priscillianens Irrlehre*, Fribourg-en-Brigau, 1905 ; Dom H. LECLERCQ, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906, chap. III ; Fr. LEZIUS, *Die Libra des Priscillianisten Diktinius von Astorga*, dans les *Abhandlungen Al. v. Oettingen zum 70 Geburtstag gewidmet*, Munich, 1898, p. 113-124 ; et *Priscillian*, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. XVI, 1905, p. 59-65 ; J. MARTIN, *Priscillian oder Instantius ?* dans *Historisches Jahrbuch*, t. XLVII, 1927, p. 237-251 ; S. MERKLE, *Der Streit über Priscillian*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. LXXVIII, 1896, p. 630 et suiv. ; Paul MONCEAUX, *La question du priscillianisme*, dans *Journal des Savants*, 1911, p. 70, 104 ; Dom G. MORIN, *Pro Instantio. Contre l'attribution à Priscillien des opuscules du manuscrit de Würzburg*, dans *Revue bénédictine*, t. XXX, 1913, p. 150-172 ; J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933, p. 107-115 ; 175-179 ; 516-518 ; PARET, *Priscillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts. Eine kirchengeschichtliche Studie, zugleich ein Kommentar zu den erhaltenen Schriften Priscillianens*, Würzburg, 1891 ; A. PUECH, sur l'édition Schepps, *Journal des Savants*, 1891, p. 110, 243, 307 ; et *Les origines du priscillianisme et l'orthodoxie de Priscillien*, dans le *Bulletin d'ancienne littér. et d'archéol. chrét.*, t. II, 1912, p. 81 et suiv. ; 161 et suiv. ; G. SCHEPPS, *Priscilliani quae supersunt ; accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, dans le *Corpus de Vienne*, t. XVIII, Vienne, 1889 ; et *Pro Priscilliano*, dans les *Wiener Studien*, t. XV, 1893, p. 128-147 ; E. SUYS, *La sentence portée contre Priscillien*, dans *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XXI, 1925, p. 530-538 ; J. SVENNUNG, *Annotationes ad tractatus Priscillianeos* (*Strena philol. Upsal.*), 1922.

passions était considéré comme le signe même des âmes d'élite. A une condition pourtant ! C'est que cette répudiation de la « chair » restât dans les limites fixées par l'enseignement du Christ et de saint Paul et qu'elle ne s'autorisât jamais d'une sorte d'hostilité à la matière, en tant que principe du mal, ou d'une sorte de haine de la création. Dès qu'intervenaient ces postulats métaphysiques, les catholiques subodoraient un relent gnostique ou manichéen qui les mettait en défiance. Dans ses essais de réformation du christianisme espagnol, Priscillien en fit l'expérience à ses frais. Cette accusation flotta tout de suite autour de lui et jamais ses sectateurs ne réussirent à s'en débarrasser.

LES FAITS L'affaire priscillianiste a toujours éveillé chez les historiens de l'Église, catholiques ou non, un intérêt particulier. Priscillien n'a-t-il pas été considéré, bien arbitrairement, comme la première victime du « bras séculier », de la force de l'État mise au service de l'Église ? Les faits sont connus ; il suffira de les rappeler brièvement.

Né en Espagne vers le milieu du IV^e siècle, noble, riche, de haute culture, Priscillien commença à propager sa doctrine aux environs de 370-375, surtout, semble-t-il, dans la région de Mérida et de Cordoue. Il rencontra de nombreuses adhésions parmi les gens instruits et parmi les femmes. Deux évêques, Instance et Salvien, se joignirent à lui. Cette petite « société » avait ses réunions fermées, ses conventicules secrets. Ses fidèles se flat- taient de parvenir à une perfection supérieure par des moyens de leur choix. Ils renonçaient à l'usage des sens et des biens de la fortune. Ils multipliaient les jeûnes bien au delà de leurs obligations strictes, et en observaient même le dimanche. Ils ne consommaient pas l'hostie à l'église même, mais la rapportaient chez eux. Sans mépriser les Livres Saints, ils y adjoignaient beaucoup d'ouvrages apocryphes, c'est-à-dire non cano- niques, où ils pensaient faire aussi un large butin. Les plus avancés parmi eux, les *electi*, prétendaient bénéficier de lumières spirituelles et du don inépuisé de prophétie, grâce à quoi leurs interprétations des textes sacrés prenaient une incomparable valeur.

La propagande de Priscillien fit tache d'huile en Lusitanie, en Bétique, en Galice, et même dans le sud de la Gaule. Mais elle allait se heurter à de vigoureuses résistances épiscopales. Hygin, l'évêque de Cordoue, marqua le premier sa désapprobation. Deux autres évêques, Hydace de Mérida et Itace d'Ossonoba, entrèrent en lice à leur tour et déployè- rent, pour perdre Priscillien, un zèle extraordinaire, capable de toutes les violences et de toutes les perfidies. Dès le début d'octobre 380, un concile réuni à Saragosse eut à se prononcer sur le cas litigieux et con- damna sinon Priscillien lui-même, du moins quelques-unes des idées qu'on lui attribuait ¹.

(1) Hydace et Itace prétendirent que le concile avait nommément condamné les évêques.

Mécontents de cette demi-mesure, Hydace et Itace, dont l'acharnement était sévèrement jugé par une partie de leur clergé, se tournèrent vers le pouvoir impérial et obtinrent en 382 de Gratien un décret de bannissement contre les « manichéens », terme assez vague qui enveloppait dans l'usage courant les priscillianistes eux-mêmes.

Priscillien, qui venait d'être sacré évêque d'Avila par Instance et Salvien, fut obligé de passer en Aquitaine. Là encore, il conquiert des prosélytes : Euchrotia, la femme du rhéteur Delphidius (un collègue d'Ausone) et sa fille Procula s'attachèrent à lui. En revanche, Delphin, l'évêque de Bordeaux, qui avait assisté au concile de Saragosse, lui interdit le séjour de sa ville épiscopale. Priscillien songea alors à plaider sa cause auprès du pape. Il partit pour l'Italie avec plusieurs de ses fidèles. Un *placet*, présenté à Damase, ne lui procura aucun avantage : le pape refusa de le recevoir et saint Ambroise, à Milan, se tint également sur la réserve. Cependant, grâce aux complaisances (peut-être rémunérées) de Maccodnius, *magister officiorum*, et de Volventius, proconsul d'Espagne, il obtint l'annulation de l'édit porté par Gratien et revint triomphant en Espagne, d'où Itace, son pire ennemi, dut fuir précipitamment.

Sur ces entrefaites, Maxime, proclamé empereur par les légions de Bretagne vers le début de 383 et désireux de se ménager les sympathies du clergé catholique, renvoya l'affaire devant un synode réuni à Bordeaux. C'est Itace qui avait combiné l'intrigue. Instance prit seul la parole devant l'assemblée. Il fut privé de son siège épiscopal. Quant à Priscillien, il refusa de reconnaître la compétence du concile bordelais et en appela à Maxime lui-même. Démarche imprudente, car l'usurpateur était désargenté et pouvait espérer de larges bénéfices d'une confiscation. Conduit à Trèves, Priscillien fut condamné à mort, sur le rapport du préfet Evodius, avec quatre de ses partisans, y compris Euchrotia, et exécuté. Sulpice Sévère nous fait connaître les motifs de cette condamnation « ... *convictumque maleficii nec diffidentem obscenis se studuisse doctrinis, nocturnos etiam turpium feminarum egisse convenlus, nudumque orare solitum...* »¹ : immoralité et magie, tels avaient donc été les griefs invoqués, — griefs terribles, étant données les sévérités de la législation romaine, au IV^e siècle, contre les *magicae artes* et les *maleficia*². La question d'hétérodoxie était considérée comme déjà tranchée par le concile

Instance et Salvien, les laïcs Helpidius et Priscillien. Le fait fut formellement contesté par les priscillianistes. Il est probable que tous ces noms avaient été prononcés au cours des débats, mais que les décisions finales, les « canons » (ils nous sont venus sous une forme très brève), n'y lièrent pas les théories visées.

(1) *Chron.*, II, I, 8. On s'explique la portée des mots *nudum orare solitum* si l'on se rappelle que la nudité, partielle ou complète, était une des conditions requises dans les pratiques magiques, voir W. KROLL, *Ant. Aberglaube*, Hambourg, 1897, p. 21 ; DUEMMLER, dans *Philologus*, t. LVI, 1897, p. 5 et suiv. ; art. *Nacktheit*, dans la *Realencyclopädie* de PAULY-WISSOWA (1935).

(2) Voir J. MAURICE, *La terreur de la magie au IV^e siècle*, dans *Revue histor. de droit français et étranger*, 1917, p. 108-120 ; et MARTROYE, *La répression de la magie et le culte des Gentils au IV^e siècle*, dans *ibid.*, 1930, p. 669-701.

de Bordeaux. Cependant, d'après la lettre de l'empereur Maxime au pape Sirice, les « aveux » des accusés auraient révélé leurs accointances avec les manichéens.

On aurait tort de croire que cette triste affaire ait eu dans le monde chrétien, en dehors de l'Espagne où elle suscita les pires dissensions, l'énorme retentissement que certains ont supposé¹. Saint Augustin avoue que, jusqu'aux environs de 395, il n'en avait jamais oui parler² ! Mais l'acharnement que déployèrent Hydace et Itace, soutenus par quelques évêques de cour, pour obtenir un dénouement sanglant, fit scandale aux regards de ceux qui en avaient été les témoins. Saint Martin et saint Ambroise exprimèrent avec force leur réprobation ; le premier, qui avait tout fait pour que le sang ne fût point versé, ne consentit à « communiquer » avec les partisans d'Itace qu'à condition que l'empereur annulerait l'ordre déjà lancé de pourchasser la secte en Espagne ; le second « se sépara de la communion des évêques qui réclamaient la mort de quelques malheureux, encore que ceux-ci eussent dévié de la foi » (ce sont ses propres expressions)³ et s'attira par là même la colère de Maxime. Après la chute de celui-ci, Hydace dut se démettre de son siège, Itace fut déposé. L'indignation fut grande aussi du côté païen. Dans son *Panegyrique* de Théodose, en 389, le rhéteur gaulois Latinus Pacatus Drepanius, un ami d'Ausone, parle avec horreur des évêques bourreaux « qui assistaient de leur personne aux tortures et allaient repaître leurs yeux et leurs oreilles des souffrances et des gémissements des accusés »⁴.

La curiosité du public savant fut donc très vivement excitée quand LES TRAITÉS DE WURTZBOURG parurent en 1889, par les soins de G. Schepps, au tome XVIII du *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, onze traités que l'éditeur attribuait à Priscillien. Ces traités figurent sans nom d'auteur dans un manuscrit du v^e ou vi^e siècle de la bibliothèque de l'Université de Wurtzbourg. Ils avaient attiré l'attention du bibliothécaire Ruland, qui en exécuta une copie. Cette copie passa dans les mains de l'historien Döllinger, qui ne l'édita pas, lui non plus, mais suggéra que Priscillien devait être l'auteur de ces opuscules. La conclusion de Döllinger fut acceptée par Schepps.

Les espoirs éveillés par cette découverte ont été péniblement déçus. En premier lieu, le style du recueil est bien différent de ce qu'on était en droit d'attendre d'un écrivain que Sulpice Sévère représente comme *facundus...*, *disserendi ac disputandi promptissimus*, etc... Des élucubrations pâteuses, obscures, entortillées, à peine relevées çà et là de quelques morceaux d'une dialectique assez chaleureuse, voilà tout le gain que

(1) E. CH. BABUT (*op. cit.*, p. 28 ; p. 183-184) paraît avoir exagéré l'émotion qu'elle souleva.

(2) *Corpus de Vienne*, t. XVIII, p. 150, l. 11-18.

(3) *Epist.*, xxiv, 12.

(4) SAINT AMBROISE, *Paneg. latini*, xii, 29.

recueillaient les lettrés déçus. En second lieu, l'énigme doctrinale du priscillianisme n'était guère éclaircie par cette publication tant attendue : les historiens du dogme les plus qualifiés durent le constater mélancoliquement au lendemain de la publication de Schepps. De ces phrases languissantes et mornes, on dégageait bien certaines affirmations suspectes sur le droit d'interpréter librement les Écritures au nom du don de prophétie dont Dieu n'aurait point limité les prérogatives¹, sur l'usage des apocryphes que l'auteur voudrait incorporer au Canon scripturaire élargi². Mais ces indices n'allaient pas loin.

L'ORTHODOXIE DE PRISCILLIEN Le résultat de cette déconvenue a été double. S'il est si difficile d'apercevoir « l'hérésie » sous une forme caractérisée dans les écrits de Priscilien, ne serait-ce pas que son orthodoxie ne méritait point les disqualifications dont elle a été l'objet ? E.-Ch. Babut a soutenu avec force et talent le paradoxe de la réhabilitation historique de Priscilien. Compulsant le dossier du priscillianisme, il y distingue deux groupes de documents : d'une part, ce qu'il appelle le « dossier primitif », où il fait entrer parmi d'autres pièces les traités de Schepps³. Si nous en étions réduits à cette série, « la condamnation de Priscilien ne paraîtrait pas seulement injustifiée, elle serait inexplicable »⁴ ; d'autre part, les documents accusateurs qui surgissent surtout à partir de 400 et imputent au priscillianisme une multiplicité extraordinaire d'erreurs⁵. Selon la conception

(1) SCHEPPS, *op. cit.*, p. 32.

(2) *Ibid.*, p. 44, l. 10 ; 52, l. 11 ; 53.

(3) Ce dossier « primitif » comprend : 1° les *Canons* tirés des épîtres de saint Paul (édit. SCHEPPS, dans *Corpus de Vienne*, t. XVIII, p. 109-147) ; 2° les onze traités attribués par SCHEPPS à PRISCILLIEN (*ibid.*) ; 3° les *Actes* du concile de Saragosse (380) (MANSI, t. III, col. 633 ; HEFFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. I, 2^e partie, p. 986 ; 4° le *de Haeresibus*, de FILASTRE, composé vers 383 (édit. MAUX, dans *Corpus de Vienne*, t. XXXVIII, p. 45) ; 5° saint AMBROISE, *Epist.*, xxiv, 12 (P. L., XVI, 1039) ; xxv (P. L., XVI, 1040) ; xxvi, 4 (a. 385) (P. L., XVI, 1042) ; 6° une lettre de l'empereur Maxime au pape Sirice (probablement en 386) (P. L., XIII, 591. *Corpus de Vienne*, t. XXXV, p. 90) ; 7° le *Panegyrique de Théodose*, par LATINUS PACATUS DREPATIUS, § 28 et 29 (a. 389) (P. L., XIII, 477 ; édit. BÆHRENS, *Paneg. lat.*, xii, p. 217) ; 8° saint JÉRÔME, *De viris illustribus*, cxxi et cxxiii (a. 392) (P. L., XXIII, 711) ; 9° deux pièces d'AUSONE sur Delphidius, *Commém. Professororum*, v (vers 385) (édit. SCHENKL, p. 5-6).

(4) BABUT, *op. cit.*, p. 15.

(5) Le dossier « secondaire » [qui est ici complété, avec adjonction des dates et des références] comprend : 1° la lettre LXXV de saint JÉRÔME (après 398) (P. L., XXII, 687 ; *Corpus de Vienne*, t. LV, p. 32) ; 2° les *Actes* du concile de Tolède (400) : MANSI, t. III, col. 997 ; HEFFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, 1^{re} p., p. 122 ; 3° la lettre du pape INNOCENT I^{er} aux Pères du concile de Tolède (P. L., XX, 485) ; 4° SULPICE-SÈVÈRE, *Chronique*, II, XLVI-LI (400-403) (édit. HALM, dans *Corpus de Vienne*, t. I, p. 99) ; 5° saint AUGUSTIN, *De natura boni*, XLVII (405) (P. L., XLII, 570 ; *Corpus script.*, t. XXV, p. 887) ; 6° saint JÉRÔME, *In Isaiam*, xvii, 64 (408-410) (P. L., XXIV, 622) ; 7° *Id.*, *Epist.*, cxxxiii, 3-4 ad Ctesiphontem (P. L., XXII, 1150) ; 8° OROSE, *Communitorium de errore Priscillianistarum* (414) (P. L., XXXI, 1211 et XLII, 165 ; *Corpus de Vienne*, t. XVIII, p. 147) ; 9° saint AUGUSTIN, *Epist.*, CLXVI à saint Jérôme, *de Origine animae*, III, 7 (415) (P. L., XXXII, 720 ; *Corpus de Vienne*, t. XLIV, p. 545) ; 10° *Id.*, *de anima et eius origine* (fin 419) (P. L., XLIV, 475 ; *Corpus de Vienne*, t. LX, p. 303) ; 11° *Id.*, *Contra Mendacium* (420) (P. L., XL, 517 ; *Corpus de Vienne*, t. XLI, p. 467) ; 12° *Id.*, *De Haeresibus ad Quodvultdeum* (428) : III, 70 (P. L., XLII, 44) ; 13° *Id.*, *Epist.*, cxxxvii ad Ceretium (date inconnue) (P. L., XXXIII, 34 ; *Corpus de Vienne*, t. LVII, p. 526) ; 14° lettre de TURIBIUS D'ASTORGA aux évêques espagnols Idacius et Caponius (peu avant 440) (P. L., LIV, 693) ; 15° *Id.*, *Libellus et Communitorium* : extrait dans LÉON LE

de Babut, Priscillien fut surtout « un homme d'opposition et un novateur »¹ qui « chercha sincèrement un compromis entre les libres tendances de sa religion personnelle et les exigences de l'orthodoxie »² et succomba finalement aux « machinations d'évêques mondains qu'effrayaient la rigueur de ses préceptes et la pureté de son idéal ».

Plaidoirie ingénieuse, qui soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout. Qu'en un certain sens Priscillien ait été une victime, on n'en saurait douter. Que, d'autre part, il y ait eu des évêques rebelles à l'ascétisme, plusieurs témoignages l'attestent³. Mais, quand on sait à quel point ces formes nouvelles de vie suscitaient la sympathie et la curiosité dans tous les milieux, on a peine à croire que les conjurés eussent réussi à compromettre Priscillien auprès d'hommes comme le pape Damase, saint Ambroise, saint Martin, s'il n'avait eu d'autre aspiration que de « fuir le monde et la chair et de vivre dans la société de Dieu »⁴. La pitié inspirée à Ambroise et à Martin par d'indignes procédés n'impliquait nullement de leur part une adhésion, même entourée de réserves, au priscillianisme. Ambroise ne s'était sûrement pas contenté de renseignements superficiels sur la secte, puisqu'il prit la peine de composer contre elle un ouvrage (perdu) qui en désabusa Paternus de Braga⁵. Ces défiances ou ces hostilités, qui s'affirmèrent tout de suite, durent être suscitées par d'autres causes que la jalousie d'âmes peu héroïques à l'endroit d'âmes de haute qualité.

Le caractère secret de la confrérie priscillianiste, le mystère dont elle s'enveloppait, les procédés sans franchise dont elle voulait qu'on usât, n'étaient pas pour lui conquérir la bonne volonté des gens prudents. Dictinius, évêque d'Astorga, qui abjura la doctrine du maître au premier synode de Tolède, en 400, avait composé divers ouvrages qui circulèrent longtemps et dont l'un, intitulé *Libra*⁶, était une apologie du mensonge *occullandae religionis causa*. Augustin, qui connaissait la *Libra*, soit directement, soit peut-être par un résumé qui lui en avait été fourni⁷, en a donné une réfutation indignée. Cette défense du mensonge s'étayait, paraît-il, sur l'exemple « des patriarches, des prophètes, des apôtres,

GRAND, *Epist.*, xv (447) (P. L., LIV, 367) ; 16^e ISIDORE DE SÉVILLE, *De viris illustribus*, xv (vii^e s.) (P. L., LXXXIII, 1092) : contient le résumé d'un mémoire d'ITACIUS contre le priscillianisme.

(1) BABUT, *op. cit.*, p. 167.

(2) *Ibid.*, p. 128.

(3) Cf. p. 363.

(4) BABUT, *op. cit.*, p. 125.

(5) C'est ce qui semble résulter d'une déclaration de ce Paternus relatée au concile de Tolède (MANSI, t. III, col. 1006) : « In hanc vocem confessionis primus erupit (Paternus) ut sectam Priscilliani se scisse, sed factum episcopum liberatum se ab ea lectione librorum sancti Ambrosii esse iuraret. »

(6) La « livre ». Il y posait douze questions, de même qu'il y avait douze onces dans la livre romaine. L'expression, ainsi employée, avait été sans doute suggérée à Dictinius par un passage de la *Passio Thomae*, édit. BONNET, *Supplém. codicis apocryphi*, t. I, Leipzig, 1883, p. 146.

(7) Par Consentius, à qui le *Contra mendacium* est adressé. Il n'y a aucune raison valable de révoquer en doute la bonne foi de Consentius, comme l'a fait BABUT, *op. cit.*, p. 288. Voir DAVIDS, p. 269 et suiv. Plus encore qu'une réfutation des « erreurs » priscillianistes, le *Contra mendacium* est une paraphrase justificative des textes scripturaires sur lesquels les priscillianistes fondaient leur théorie du mensonge légitime et salutaire.

des anges »¹. Augustin reproche véhémentement aux priscillianistes de se dire catholiques « pour cacher leur venin »² et de soutenir que les affirmations verbales importent peu, pourvu qu'on garde la vérité dans son cœur³. Attitude assez peu nette, en effet, et qui ne s'expliquerait guère si la doctrine priscillianiste n'avait enveloppé diverses thèses hétérogènes à la commune *regula fidei*.

PRISCILLIEN OU INSTANCE ? Mais cette doctrine, comment l'atteindre à travers les précautions oratoires des « sectaires » dans leurs plaidoyers, et les réquisitoires des héréséologues ? La chose est d'autant plus délicate qu'il n'est pas sûr que Priscillien soit l'auteur des traités que Schepps lui imputait. Nous rencontrons ici la thèse troublante soutenue par dom Morin en 1913⁴.

Des onze traités, il en est huit qui ne sont guère que des homélies dénuées de valeur historique. Les trois premiers, à savoir le *Liber apologeticus*, le *Liber ad Damasum episcopum*, le *De fide et apocryphis* ont une tout autre portée. On s'accorde à regarder le *Liber apologeticus* comme un plaidoyer présenté au concile de Bordeaux, en 384. A ce prix, remarque dom Morin, il est impossible que Priscillien en soit le rédacteur. Priscillien, en effet, dénia la compétence des juges ecclésiastiques ; il ne voulut pas être entendu par eux et préféra en appeler à l'empereur⁵. Un autre personnage plaida en cette circonstance la cause des priscillianistes et Sulpice Sévère le désigne par son nom : *Instantius prior iussus causam dicere*...

Les traités de Wurtzbourg ne seraient donc point de Priscillien ; c'est à Instance qu'ils devraient être restitués. Un autre indice fortifie cette conjecture. On lit dans le *Liber ad Damasum* (p. 46, l. 11) la phrase suivante : *nos lamen non omittentes in causa fidei sanctorum iudicium malle quam saeculi*... Ces paroles conviennent à Instance qui accepta de défendre sa cause devant les évêques convoqués à Bordeaux. Le moyen de les attribuer à Priscillien, puisqu'il récusait l'autorité du tribunal ecclésiastique pour s'en remettre — non sans dommage — à un tribunal séculier ?

L'hypothèse de dom Morin est très habilement déduite. Elle explique, par surcroît, la médiocrité littéraire des traités de Wurtzbourg et le degré bénin de « pravité » hérétique que l'on s'étonnait d'y noter. Elle a rencontré des résistances⁶, mais elle gagne peu à peu du terrain. Si elle

(1) *Contra mendacium*, II, 2.

(2) *Ibid.*, III, 4.

(3) *Ibid.*, VI, 14.

(4) *Pro Instantio*, dans *Revue bénédictine*, 1913, p. 153-172.

(5) Cf. Sulpice-Sévère, *Chron.*, II, XLIX.

(6) Voir surtout JOSEF MARTIN, *Priscillianus oder Instantius*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XLVII, 1927, p. 237-251. Martin fait valoir que nulle part dans le *Liber apologeticus*, l'orateur ne se donne pour un évêque ; or Instantius était revêtu de cette dignité. On peut répondre que les

triomphe définitivement, il ne restera plus à l'actif de Priscillien que les *Canones in Pauli apostoli epistulas*¹, sorte de théologie de saint Paul formée de citations et de références, qui passa longtemps pour avoir été rédigée par saint Jérôme et fut retouchée, l'erreur une fois reconnue, par un évêque du nom de Peregrinus « *iuxta sensum fidei catholicae* ». Voilà une base bien étroite à qui essaie de recomposer la doctrine de celui que tant de témoignages nous présentent comme un hérésiarque.

L'HÉTÉRODOXIE DE PRISCILLIEN Ce travail délicat a pourtant été tenté, et une analyse minutieuse a dégagé certains résidus suspects qui ne permettent guère de considérer Priscillien comme un miroir d'orthodoxie, en dépit des protestations réitérées de ses partisans et de leur cautèle verbale². Une conception peu correcte de la Trinité, où le Christ ne différerait du Père que par le nom ; une certaine prétention à un privilège d'élection qui placerait l'élu au-dessus de toute remontrance ; un recours systématique aux Écritures extra-canoniques, recours qui serait justifié par l'Écriture canonique elle-même : tels sont les traits inquiétants qui se dessinent parmi quantité d'affirmations irréprochables³. — Ceux qui avaient vu vivre et agir la secte lui reprochaient bien autre chose, en particulier ses accointances avec le manichéisme, ses complaisances pour l'astrologie, ses désordres moraux, etc. Mais le jargon très surveillé des opuscules et déclarations qui émanent de la secte elle-même ne laisse à peu près rien filtrer qui corrobore ces griefs. Ce qui fait penser qu'ils n'étaient point de pure invention, c'est que l'anarchie spirituelle s'accroissait progressivement dans les milieux priscillianistes et suscita, nous le verrons, de graves embarras à l'autorité ecclésiastique, au cours du v^e siècle.

§ 7. — La formation chrétienne au IV^e siècle.

Nous observerons plus loin⁴ que, d'après les documents dont nous disposons, les chrétiens des premiers siècles n'eurent pas d'écoles à part où la culture traditionnelle eût été inculquée sous une surveillance spéciale. Les enfants, les jeunes gens à qui leur situation de famille permettait de s'engager dans le cycle des *honestiora studia* fréquentaient les

conjonctures critiques où il se trouvait placé, lui et les siens, devaient l'inciter à ne pas s'en prévaloir trop fièrement. G. KRUEGER est visiblement ébranlé (*Theologische Literaturzeitung*, 1913, p. 654 ; 1931, p. 180) ; DAVIDS (*op. cit.*, p. 32) et D'ALÈS (*op. cit.*, p. 32) donnent à dom MORIN une adhésion très nette.

(1) *P. L.*, XX, 1019-1062 ; édit. SCHEPPS, p. 109.

(2) Les traités de SCHEPPS, la notice de FILASTRE (qui écrit, notons-le, vers 383), la *Libra* de DICTINIUS, les livres priscillianistes connus plus tard de saint Augustin et d'Orose, le fragment de lettre de Priscillien, cité par OROSE (*Common.*, dans *Corpus* de Vienne, t. XVIII, p. 153), fournissent des données qui s'ajustent assez bien et autorisent des conclusions probables.

(3) Cf. A. D'ALÈS, *art. cité*, p. 131 et suiv.

(4) Cf. p. 405.

écoles des grammairiens et des rhéteurs, sans distinction de croyances. Parmi ces maîtres, il y en avait qui étaient chrétiens : ils distribuaient la même nourriture intellectuelle que leurs collègues païens et usaient des mêmes méthodes pour former les esprits.

Restait l'enseignement proprement religieux, qui était, dans les églises, l'objet de soins assidus. Parmi tant de fonctions accablantes, l'exercice de la parole publique passait pour un des devoirs primordiaux de l'évêque¹, et le sermon jouait un rôle capital dans la vie des fidèles. Mais la vulgarisation religieuse prenait, naturellement, des formes plus didactiques, soit qu'elle s'adressât à des esprits déjà conquis, soit qu'elle visât à conquérir les esprits. Nous pourrions nous former une idée de cette pédagogie grâce à quelques pièces caractéristiques (choisies parmi d'autres) : par exemple, la lettre CVII où saint Jérôme a esquissé un plan d'études pour la petite Paula ; le *De mysteriis* de saint Ambroise ; le *De catechizandis rudibus* de saint Augustin².

LA LETTRE CVII DE SAINT JÉRÔME

La petite Paula était la fille de Laeta et de Toxotius, lui-même seul fils de la patricienne Paula. Avant même sa naissance, ses parents avaient décidé de la consacrer à Dieu. Sur le conseil de Marcella, Laeta demanda à saint Jérôme, qui avait alors une soixantaine d'années et vivait à Bethléem, de tracer un plan d'éducation dont bénéficierait la petite fille. Jérôme déféra volontiers à ce désir, et il résuma ses vues pédagogiques dans la lettre CVII, adressée à Laeta.

Sans s'astreindre à un ordre méthodique, il prend l'enfant au moment même où elle va commencer à apprendre à lire et il formule quelques observations pleines de bon sens. C'est ainsi qu'il ne veut pas d'une discipline trop rude. Des compliments, de menus cadeaux sont indispensables pour stimuler les premiers efforts. L'émulation pique aussi un zèle un peu languissant. Avant tout, il faut faire aimer l'étude et n'en pas associer l'image à des souvenirs pénibles. Même au début, qu'on choisisse à Laeta un maître compétent, car « il ne faut pas mépriser comme petit ce sans quoi les grandes choses sont impossibles ».

Naturellement Jérôme insiste sur la nécessité de préserver l'enfant de tout contact douteux ou pervers. — Il ne veut pas qu'on lui perce les oreilles, qu'on l'habitue à se mettre du blanc et du rouge, qu'on lui accroche au cou des colliers de perles et d'or, ni qu'on lui rougisso les cheveux : « Ce serait comme un présage des feux de l'enfer ! » — Elle s'habituerait à se lever la nuit pour l'oraison et le chant des Psaumes. Elle vivra sobrement et n'entrera jamais sans sa mère dans les basiliques des martyrs ni dans les églises.

(1) Saint AMBROISE, *De officiis*, I, 1 ; Saint JEAN CHRYSOSTOME, *In I Tim. hom.*, x, 1 ; *De sacerdot.*, IV, 8 ; VI, 1.

(2) Le *Discours catéchétique* de GRÉGOIRE DE NYSSE a déjà été étudié, p. 203.

Quant à sa culture proprement dite, elle la puisera tout entière dans les Saints Livres. Mais elle ne les lira pas au hasard : saint Jérôme tient à indiquer d'une façon précise dans quel ordre il convient de les aborder, — en commençant par le *Psautier* pour finir par le *Cantique des Cantiques*. Quant aux apocryphes, sans les lui interdire, il lui conseille de s'en méfier. « Elle doit savoir qu'ils ne sont pas des auteurs dont ils portent le nom, qu'il s'y mêle bien des choses défectueuses, et qu'il faut beaucoup d'habileté pour chercher l'or dans la boue¹ ». Les écrits de saint Cyprien, de saint Athanase, de saint Hilaire achèveront de la confirmer dans la foi.

Éducation de future moniale, qui devait se continuer sous la direction de Jérôme lui-même, dans le couvent de Bethléem. — A l'égard d'enfants non promis à la vie religieuse, il se reconnaissait le droit d'être plus éclectique : il leur expliquait Virgile, les poètes comiques et lyriques, les historiens². Au surplus, une autre lettre, écrite une dizaine d'années plus tard³, nous le montre un peu inquiet sur ses exigences de naguère. Il se demande si son programme n'était pas trop austère, si la Bible et rien que la Bible, ce n'est pas une nourriture bien forte pour une intelligence d'enfant. Et le voilà qui recommande les gâteries, qui veut qu'on ne ménage ni les bonbons de miel, ni les bouquets, ni les jolies poupées. « L'âge lui a donné, disait joliment Raymond Thamin, des instincts de grand-père⁴ ».

LE « DE MYSTERIIS » DE SAINT AMBROISE Dans son *De misteriis*⁵, Ambroise s'adresse aux catéchumènes qui ont déjà reçu le baptême et l'eucharistie. Il n'a pas voulu les endoctriner, tandis qu'ils parcouraient les épreuves des « mystères », afin de laisser leurs âmes en plein contact avec les émotions qui accompagnaient pour elles cette initiation progressive.

Le moment est venu de vous parler des mystères et de vous rendre raison des sacrements. Si, avant le baptême, nous avions cru devoir vous les dévoiler, alors que vous n'étiez pas encore initiés, c'eût été, je ne dis pas une révélation, mais bien plutôt une trahison. Au surplus, la lumière des mystères éclaire bien mieux, quand on n'est pas averti, que lorsque des explications pénibles l'ont devancée déjà.

(1) *Epist.*, cvii, 12.

(2) RUFIN, *Apol. adv. Hieron.*, II, 8.

(3) *Epist.*, cxxviii. Gaudentius avait sollicité de lui quelques conseils pour l'éducation de la petite Pacatula.

(4) *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle*, Paris, 1895, p. 399.

(5) Nous avons, de saint Ambroise, deux opuscules étroitement apparentés par le sujet, le *De misteriis* et le *De sacramentis*. La plupart des critiques modernes (FENSTER, ILM, SCHERMANN, le P. DE PUNIER) sont d'accord avec les Bénédictins pour refuser à Ambroise la paternité du *De sacramentis* ; il y a cependant des avis discordants (par ex. celui de FALLER, dans la *Zeitsch. für kathol. Theologie*, t. LIII, 1929, p. 41-65). En revanche, l'authenticité du *De misteriis* ne fait plus guère de doute. Les sources où puise l'auteur de cet opuscule — à savoir les écrits de Cyrille de Jérusalem et de Didyme — sont celles-là mêmes où Ambroise s'alimente le plus volontiers. Et certains développements se retrouvent sous une forme qui n'est point sensiblement différente dans d'autres œuvres certainement ambrosiennes.

Maintenant que les diverses cérémonies se sont déroulées et que les catéchumènes en ont l'imagination toute pleine encore, Ambroise tient à leur expliquer la signification des gestes rituels qui ont été accomplis devant eux et sur eux, et à leur rappeler aussi la haute portée des engagements qu'ils ont contractés. Il sait que la faible intelligence humaine a peine à percer les apparences pour reconnaître sous leur voile les plus essentielles vérités. Il s'attache donc à prévenir les objections, les doutes d'un bon sens un peu court et trop exclusivement attaché à l'extérieur des choses.

N'en crois donc pas seulement les yeux du corps. Ce qu'on ne voit pas, on le voit bien mieux : car ce qu'on voit est éphémère, mais ce que les yeux n'atteignent point, ce que l'âme et la pensée discernent seules, c'est cela qui est éternel¹.

Et à propos du baptême :

Cette prophétie [il s'agit de l'épisode du Syrien Naaman, dans *Rois*, IV, v, 1 et suiv.] t'a été faite afin que tu ne crusses pas seulement ce que tu voyais, et que tu ne t'en allasses pas dire : « Est-ce donc là ce grand mystère » que l'œil n'a pas vu, que l'oreille n'a pas entendu, qui n'est point monté dans le cœur de l'homme ? » (*I Cor.*, II, 9). Je vois de l'eau, telle que j'en ai vu tous les jours. Est-ce donc elle qui doit me guérir ? J'y suis descendu souvent et jamais je n'ai été guéri ». Sache maintenant que l'eau ne guérit pas sans l'Esprit² !

De même pour l'Eucharistie :

Vois maintenant ce qui est le plus excellent, le pain des anges ou la chair du Christ, laquelle est le Corps de Vie... Peut-être diras-tu : « Je vois quelque chose d'autre. Comment m'affirmez-vous que c'est le corps du Christ que je reçois ? » Il nous reste encore à prouver ce point. De quels augustes exemples devons-nous nous servir ! Prouvons que ce n'est point là quelque chose que la nature a fait, mais que la bénédiction a consacré ; et aussi que le pouvoir de la bénédiction est supérieur à celui de la nature, puisque par la bénédiction la nature elle-même est transformée... Avant la bénédiction des paroles saintes, c'est d'une autre substance qu'il est parlé ; après la consécration, c'est de son corps qu'il s'agit. Il parle lui-même de son propre sang. Avant la consécration, il est autrement appelé ; après la consécration, il est nommé le sang. Et toi, tu dis : *Amen*, c'est-à-dire : cela est vrai ! Que l'intime de ton âme soit d'accord avec ce que ta bouche articule ; que le sentiment conspire chez toi avec les mots prononcés³ !

Ce que saint Ambroise s'emploie infatigablement à faire comprendre à ses catéchumènes, c'est qu'il n'y a rien eu d'indifférent dans ce qu'ils ont vu. Tout avait un sens mystérieux et une efficacité ; tout était instrument de cette régénération morale préfigurée par tant de récits scripturaires, et dont les nouveaux baptisés devront garder à jamais, sans en rien livrer aux profanes, le souvenir et le bienfait. « Nous n'avons plus, a remarqué Paul Lejay⁴, aucun rituel, aucun traité d'initiation aux mystères païens, mais nous pouvons nous en faire une idée en lisant

(1) *De mysteriis*, III, 15.

(2) *Ibid.*, IV, 19.

(3) *Ibid.*, IX, 51-52.

(4) *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1905, p. 580.

le *De mysteriis* de saint Ambroise ou le *De sacramentis* qui provient du même milieu. Toutes les cérémonies sont autant de degrés par lesquels le profane accède lentement aux mystères. Des monitions répétées l'aident à ouvrir ses yeux et son âme aux révélations de la grande veillée. Dans la nuit solennelle, depuis le moment où il descend dans la piscine jusqu'à celui où il est admis à la table des fidèles, il parcourt tout le cycle de ces mystères sur lesquels on lui a enjoint de garder le secret le plus profond. Sa régénération est surtout l'ouverture d'un monde nouveau... »

LE « *DE CATECHIZANDIS RUDIBUS* » Cet opusculé ¹ est adressé à un diacre de Carthage, Deogratias. « De l'art des catéchèses à l'usage de ceux qui ignorent la doctrine chrétienne » : voilà le sens du titre. Deogratias avait avoué à Augustin l'embarras et le découragement qu'il éprouvait plus d'une fois dans ses fonctions de catéchiste et avait sollicité de lui des conseils et une méthode. Augustin commence par le consoler avec bonté en lui montrant que son cas n'a rien d'exceptionnel. Que la pensée soit toujours en avance sur l'expression, c'est là un fait bien connu de tous ceux qui parlent ou qui écrivent, et il faut quelque naïveté pour s'affliger de mal traduire ce qu'on sent fortement :

Moi-même, je suis presque toujours insatisfait de ce que je dis. Je voudrais quelque chose de mieux ; je jouis de ce quelque chose intérieurement, avant d'avoir essayé de l'exprimer par la parole. Et quand je perçois l'infériorité de cette expression, je souffre de ce que ma langue rende si imparfaitement les sentiments de mon cœur ².

L'important, c'est d'aimer ce que l'on fait ; et très ordinairement le plaisir que l'on prend à la tâche de pédagogue passe aux auditeurs et devient la mesure de l'intérêt qu'ils vous prêtent. Rien de communicatif comme l'ennui, si ce n'est l'alacrité de celui qui enseigne dans la joie.

Pour l'enseignement de l'Écriture sainte, spécialement de l'Ancien Testament, l'expérience suggère quelques principes dont il est bon de s'inspirer. D'abord, ne pas se mettre en peine de raconter, ni même de résumer, tous les faits qui y sont inclus, mais en choisir quelques-uns, les plus merveilleux, les plus attachants, en extraire tout le suc, et se contenter pour les autres de brèves allusions. — Inculquer aux esprits cette idée essentielle que tout dans l'Écriture, jusqu'à l'avènement du Christ, est la figure de ce qui s'est réalisé dans le Christ et dans son Église. Une fois cette vérité saisie, peu importe que les détails soient oubliés. — Faire comprendre aussi aux catéchumènes que la Rédemption a été essentiellement une œuvre d'amour et qu'à l'amour divin l'amour humain doit répondre par une obéissance passionnée à la loi divine. — Interroger chacun sur les motifs personnels qui le poussent vers la foi, afin de mieux

(1) P. L., XL, 309-348. Édition commentée de J.-P. CHRISTOPHE, Washington, 1926.

(2) *De catechizandis rudibus*, § 2.

lui faire sentir Dieu dans les modalités de son expérience particulière. — Enfin ne pas craindre d'insister sur les promesses de résurrection, tant raillées par les païens et par les sceptiques, ainsi que sur les sanctions d'outre-tombe, sans oublier de prémunir les *rudés* contre le scandale que pourraient leur apporter les faiblesses de ceux qui sont déjà dans l'Église.

Telle est la méthode générale que préconise Augustin. Mais il se donne aussi la peine de prévoir et d'étudier certains cas spéciaux.

D'abord le cas de l'homme simplement cultivé (*liberalibus doctrinis excultus*)¹ qui vient au christianisme. Il est probable qu'un postulant de cette qualité s'est déjà occupé depuis quelque temps des choses de la foi. Il ne faut donc pas l'ennuyer en le faisant repasser par les rudiments. Mais il sera bon de s'enquérir des livres qu'il a lus et où s'est formée son aspiration vers la foi. Si d'aventure c'étaient des ouvrages hérétiques, on devrait l'éclairer là-dessus en s'appuyant sur l'autorité de l'Église universelle. Certains auteurs, morts catholiques, ont pourtant favorisé l'hérésie en telles pages de leurs écrits : qu'il sache également en quoi leurs vues sont incompatibles avec la véritable orthodoxie.

Plus délicat encore est le cas où le catéchumène serait un intellectuel, un ancien élève des grammairiens et des rhéteurs, déjà initié à toutes les curiosités de l'esprit². — La première démarche à tenter, c'est de lui donner le goût de l'humilité chrétienne, de lui démontrer qu'il est plus grave de pécher contre les mœurs que contre la grammaire. Si l'on arrive à percer l'enveloppe de ses préjugés classiques, à lui faire comprendre le sérieux de la vie humaine, la primauté de l'action sur les délicatesses de l'intelligence, un pas considérable aura été fait. — Quant à l'Écriture sainte, on n'en donnera le goût aux gens de cette sorte qu'en la leur présentant comme un livre mystérieux, fécond en sens profonds, où l'intelligence peut largement s'exercer : passage significatif, qui aide à pénétrer l'état d'esprit des lettrés du paganisme, et qui explique l'attachement des interprètes chrétiens à l'exégèse allégorique.

On doit leur faire voir combien est grande l'utilité de ces choses cachées sous un voile, qui s'appellent pour cela même des mystères ; combien ces énigmes obscures aiguissent l'amour de la vérité, dissipent l'ennui, le dégoût qu'inspire toute idée trop aisée à découvrir.

Augustin s'étend enfin sur les dispositions d'esprit où le catéchiste doit essayer de se mettre, pour réagir contre ses sécheresses, contre ses paresseuses aussi. Il montre comment on réveille l'attention d'un auditoire un peu endormi, comment on le tient en haleine. Pour clore le traité, il fournit un spécimen d'« instruction » à l'usage de postulants dépourvus

(1) *De catechizandis rudibus*, § 8.

(2) *Ibid.*, § 10.

de culture : tout y est simple, direct, pratique, merveilleusement adapté à la mentalité populaire.

§ 8. — Le développement de la liturgie¹.

VARIÉTÉ DES FORMES LITURGIQUES La ferveur de la piété chrétienne, au IV^e siècle, ne pouvait manquer d'influer sur les actes et les gestes par lesquels le chrétien se met en rapport avec Dieu, autrement dit sur la liturgie, école de vie religieuse, aliment de la foi, interprète des mystères.

On aurait tort de supposer que les formes liturgiques fussent déjà les mêmes partout. Chaque diocèse, ou du moins chaque contrée, avait ses particularités locales. On peut distinguer la liturgie syriaque (celle d'Antioche et des pays adjacents) qui passa à Constantinople et à Césarée ; la liturgie égyptienne ; la liturgie romaine ; enfin la liturgie gallicane, usitée dans le nord de l'Italie, en Gaule, en Espagne, puis en Grande-Bretagne. Les différences furent longues à s'atténuer, mais la tendance était orientée vers l'unification, non vers la diversité.

On n'essaiera pas de tracer ici une description complète des usages liturgiques : il suffira de retenir quelques traits intéressants, propres au IV^e siècle.

LA « MESSE » C'est une question fort controversée de savoir à quel moment le mot *missa* a commencé d'être employé au sens de « messe »². Ce mot appartenait à la langue profane, mais n'y

(1) BIBLIOGRAPHIE. — J. BINGHAM, *The Antiquities of the christian Church*, 8 vol., Oxford, 1855 ; Pierre BATIFFOL, *Études de liturgie et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1919, et *Leçons sur la messe*, 8^e édit., Paris, 1923 ; E. BISHOP, *Liturgica historica. Papers on the Liturgy and religious Life of the Western Church*, Londres, 1918, et *Le génie du rite romain*, traduit et annoté par dom WILMART, Paris, 1920 ; J. BRAUN, *Liturgisches Handlexicon*, 2^e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1924 ; BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western. I: Eastern Liturgies, being the Texts original or translated of the principal Liturgies of the Church*, Oxford, 1896 ; Dom F. CABROL, *Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV^e siècle*, Paris, 1895 ; et *La Prière des premiers chrétiens*, Paris, s. d. [1929] ; M. CHEVALIER, *Bibliographie liturgique*, Paris, 1893 et suiv. ; C. DEL GRANDE, *Liturgiae, preces, hymni christianorum e papyris collecti*, Naples, 1928 ; F. J. DÄLGER, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christl. Altertum* (*Liturgiegesch. Forschungen*, 4-5), 2^e édit., Munster, 1925 ; L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 5^e édit., Paris, 1920 ; EISENHOFER, voir THALHOFFER ; Dom H. LECLERCQ, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, t. I et II, 2 vol. in-fol., Paris, 1900-1913 (textes des trois premiers siècles) ; art. Messe, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. XI, 1, p. 513 et suiv. ; et art. *Lexique liturgique grec et latin*, dans *Ibid.*, t. IX, p. 1-30 ; *Liturgia. Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques*, publiée sous la direction de l'abbé R. AIGRAIN, Paris, 1930 ; *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, hrsg. von K. MOHLBERG et AD. RUECKER, Munster, 1918 ; F. PRONST, *Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform*, Munster, 1893 ; J. QUASTEN, *Musik und Gesang in den Kulturen der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit* (*Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*), Munster, 1930 ; C. RUCH, art. Messe dans l'antiquité, dans le *Dict. de théologie cath.*, t. X, 1, col. 795 et suiv. ; SRAWLEY, *The early History of the Liturgy*, dans *The Cambridge Handbooks of liturgical Studies*, édit. par H. B. SWETE et J. H. SRAWLEY, Cambridge, 1913 ; R. STAPFER, *Grundriss der Liturgik*, Munster, 1920 ; V. THALHOFFER, *Handbuch der katholischen Liturgie*, 2^e édit., par L. EISENHOFER, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1912.

(2) O. ROTTMANNER, *Ueber neuere und ältere Bedeutungen des Wortes Missa*, dans *Theolog. Quartalschrift*, t. LXI, 1889, p. 531-557 (= *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle*, Munich, 1908, p. 135-136).

était pas d'usage courant. On le rencontre dans le *Code Théodosien*, au sens de « congédiement »¹. *Missa* est à *missio*, mot usuel, ce qu'*offensa* est à *offensio*, *tracta* à *tractio*, *defensa* à *defensio*, *extensa* à *extensio*, *remissa* à *remissio*, etc.².

Quelles étaient les expressions courantes pour désigner le Saint Sacrifice ? Ces expressions étaient très variées. On disait *actio*, *dominicum*, *oblatio*, *sacramentum*, *sacrificium*. Quant à *missa*, le mot, au IV^e siècle, n'était certainement pas entré dans le vocabulaire habituel de la liturgie. Saint Augustin, quand il l'emploie, lui donne la signification de « congé », « renvoi ». Par exemple, dans le *Sermon XLIX*, 8, il ne s'agit que du *congédiement* des catéchumènes, qui étaient invités à sortir de l'église, après les premières prières, la « collecte » et le sermon de l'évêque, — le droit d'assister à l'offrande eucharistique étant réservé aux fidèles proprement dits. Il semble bien en être de même dans la *Peregrinatio Aetheriae*, où le mot apparaît très souvent, chez Cassien, etc...

Le seul texte du IV^e siècle qui laisse vraiment perplexe, c'est un passage d'une lettre de saint Ambroise à sa sœur,³ où l'évêque raconte ses démêlés avec l'impératrice mère Justine et la sommation qu'il reçut de livrer la Basilique Porcienne de Milan, puis la Basilique Neuve :

Le lendemain, — c'était un dimanche, — après la lecture [de la Bible] et le sermon, *une fois les catéchumènes congédiés*, j'expliquais le symbole à quelques *compétents*⁴ dans le baptistère de la basilique, quand on vint m'annoncer qu'on avait envoyé du palais des dizainiers⁵ à la basilique Porcienne, qu'on y suspendait des voiles⁶ et qu'une partie du peuple s'y portait. Je n'interrompis point pourtant mon ministère ET MISSAM FACERE COEPI. Tandis que j'offrais le saint sacrifice (*dum offero*), j'appris que le peuple venait d'enlever un certain Castulus, que les Ariens reconnaissaient pour prêtre, etc.

L'expression litigieuse *missa* ne saurait s'appliquer ici au renvoi habituel des catéchumènes, puisqu'Ambroise a indiqué qu'ils venaient d'être congédiés. Si on conserve à ce mot le sens d'exclusion, ce ne peut être que les *competentes* qui sont invités à sortir à leur tour. Mais il faut avouer

156) ; KELLNER, dans *Theol. Quartalschrift*, t. LXXXIV, 1902, p. 427 et suiv. ; FUNK, *ibid.*, t. LXXXVI, 1904, p. 50 et suiv. ; P. LEJAY, dans *Revue d'hist. et de litt. rel.*, t. II, 1897, p. 288 et t. VIII, 1903, p. 512 ; HUGO KOCH, dans *Der Katholik*, t. LXXXVII, 1907, p. 239-240 et 1908, p. 114-127 ; KELLNER, *ibid.*, 1907, p. 431-432.

(1) *Cod. Théod.* VI, xxvi, 3 : «...equeorum venire iussorum missam facere ». De même *Digeste*, XLVIII, 5, § 40, 3. Dans COMMODIEN, *Carmen Apolog.*, 77, le mot peut être entendu au sens de « relève » (d'une sentinelle). Il ne faut pas citer SUÉTONE, *Calig.*, xxv, comme le fait DU CANGE : le texte porte « brevique missam facit (uxorem) », *missa* est donc un participe.

(2) On trouve *ascensa* pour *ascensio* dans le *Sacramentaire Véronais* (édit. ФЕЛТОЕ, p. 20, l. 8) : « C'est là un procédé de dérivation qui consiste à substituer le féminin du participe au substantif verbal et qui est encore en vigueur dans les langues romanes : la remise, la dette, la levée... » (P. LEJAY, dans *Rev. d'hist. et de litt. rel.*, t. II, 1897, p. 288).

(3) *Epist.* xx, 4-5.

(4) *Competentes* : candidats au baptême (en grec *πρωτεύοντες*). Les catéchumènes prenaient ce nom quarante jours avant Pâques.

(5) Les *decani* faisaient partie de la milice palatine et remplissaient des offices assez analogues à ceux des licteurs de la République.

(6) Ces *vela* indiquaient que le bâtiment devait être considéré comme propriété de l'empereur.

que le *dum offero* a bien l'air de continuer un acte commencé, que définit le *missam facere coepi*.

On n'hésiterait guère à adopter cette seconde interprétation, si l'acception « messe » n'était rarissime à ce point, au IV^e siècle. Un doute subsiste, faute d'exemples parallèles. Ce n'est que sensiblement plus tard, à partir de la fin du V^e siècle, que ces exemples se multiplient. On conçoit du reste assez bien comment le sens de *missa* a dû évoluer : congédiement, formule de congédiement (*ite, missa est*), puis, par « synecdoque », ensemble de la cérémonie où ce congédiement était articulé deux fois (une pour les catéchumènes, une pour le reste des fidèles).

On peut tracer ainsi le schéma du Saint Sacrifice. La première partie de la messe commençait par la lecture de fragments de la Bible et par des chants de psaumes. Quelques églises lisaient, lors des fêtes des martyrs, les récits de leur *passion*. Venait ensuite la « collecte », prière où étaient « colligés » les vœux des fidèles présents. Puis l'évêque parlait, soit de sa chaire, soit de l'*ambon*. Après le sermon, les catéchumènes étaient priés de se retirer. Sortaient également les pénitents et les « évergumènes », c'est-à-dire les « possédés ». — Alors commençait la messe des fidèles ; après divers rites et prières qui variaient selon les lieux, les diacres prélevaient sur le pain et le vin apportés par le peuple la partie nécessaire à l'oblation, l'excédent étant réservé pour le clergé et les pauvres. Un diacre lisait à haute voix les noms des évêques et des bienfaiteurs de l'église. Le célébrant disait des prières (*offertorium*) sur le vin mêlé à de l'eau ; il remerciait Dieu de ses dons et articulait trois fois le *Sanctus*. La partie essentielle du Sacrifice allait s'ouvrir. L'*épiclèse* invoquait le Saint-Esprit pour que les dons offerts en sacrifice devinssent chair et sang du Christ. Après la consécration, venait la prière pour les trépassés. L'évêque ou le prêtre communiait d'abord ; puis les fidèles, debout, tête inclinée, recevaient le pain et le vin consacrés. Après les prières d'actions de grâces, l'officiant prononçait l'*Ita, missa est*. En Orient, la formule était Πορεύσθε, ἀπολύσθε ἐν εἰρήνῃ¹.

LES CHANTS D'ÉGLISE L'usage du chant liturgique remonte très haut. Bien que tirant de l'Écriture sainte le principal de ses psaumes liturgiques, l'Église avait admis de bonne heure d'autres chants, fruits de l'inspiration individuelle². Mais dès le III^e siècle, ces initiatives éveillèrent des défiances, et, au IV^e siècle, le concile de Laodicée interdit les psaumes écrits par des particuliers³. — Le chant des psaumes,

(1) Voir saint JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. III adv. Judaeos*.

(2) TERTULLIEN, *Apolog.*, XXXIX, 18 «... Ut quisque de scripturis sanctis, vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere». Cf. saint JUSTIN, *I Apol.*, XIII, et le témoignage d'EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Hist. eccl.*, V, XXVIII.

(3) Canon 59 (HEFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. I, 2^e part., p. 1025).

exécuté en solo et repris vers la fin par l'assemblée, continua de faire partie du service divin. Mais un usage nouveau prit naissance à Antioche vers le milieu du iv^e siècle. Deux ascètes, Flavien, futur évêque d'Antioche, et Diodore, futur évêque de Tarse, partageaient les fidèles en deux chœurs qui se répondaient l'un à l'autre. L'innovation eut du succès et se répandit dans diverses églises d'Orient¹, en dépit de l'opposition de certains ecclésiastiques, hostiles, soit à cette collaboration de l'ensemble des fidèles, soit au principe même du chant d'église².

Saint Ambroise se l'appropriait en 386, à Milan, en des circonstances tragiques. Les soldats de l'impératrice Justine avaient investi la basilique Porcienne, où l'évêque était enfermé avec une multitude de fidèles. Pour tenir en haleine cette foule inoccupée, Ambroise lui fit chanter des psaumes et des hymnes, en deux chœurs alternés. Le résultat fut merveilleux, comme en fait foi le sermon contre Auxence³ :

On dit, que j'ai ensorcelé le peuple avec les vers de mes hymnes. Parfaitement ! Je ne le nie pas. J'ai là un beau chant magique, plus puissant que tout autre. Car quoi de plus puissant que la confession de la Trinité, entonnée chaque jour par la voix de tout un peuple ? Tous à l'envi s'animent à proclamer leur foi. Ils ont appris à célébrer en vers le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Et voici que sont passés maîtres ceux mêmes qui pouvaient à peine être des disciples !

Ailleurs encore saint Ambroise écrit :

Comment pourrai-je comprendre toute la beauté de la vie, telle que la vit le Créateur ? Qu'est-ce que ce frémissement des ondes, sinon le frémissement même du peuple ? Aussi a-t-on comparé avec raison la mer à l'Eglise. Elle est inondée des flots du peuple qui entre et qu'elle vomit par ses vestibules ; puis, pendant la prière, de toute la foule, semblable au reflux, monte un fracas, lorsque les répons des psaumes, le chant des hommes, des femmes, des enfants, retentissent avec éclat comme les vagues qui s'entrechoquent et se brisent⁴.

Le biographe d'Ambroise, Paulin, nous apprend que la méthode nouvelle prévalut désormais, non seulement à Milan, mais dans presque toutes les parties de l'Occident⁵.

LA FÊTE DE NOËL

Les origines de la fête de Noël soulèvent certains problèmes assez délicats⁶. Des témoignages non équivoques attestent qu'en Orient on célébrait la naissance de Jésus, en même

(1) Cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, VI, VIII ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, II, XXIV ; SAINT BASILE, *Epist.*, CCVII, 2-4.

(2) Cf. le *De Psalmodye bono*, attribué à NICÉTA DE REMESIANA, § 2 (édit. BURN, Cambridge, 1905, p. 68) : « Scis nonnullos, non solum in nostris, sed etiam in orientalibus esse partibus, qui superfluum nec minus congruentem divinae religioni aestiment psalmorum et hymnorum decantationem. Sufficere enim putant quod corde dicitur, lascivum esse si hoc lingua proferatur ».

(3) § 34.

(4) *Exameron*, III, v, 23.

(5) *Vita Ambrosii*, XIII. Confirmation très nette de saint AUGUSTIN, *Conf.*, IX, VII, 15.

(6) Cf. COMBESIS, dans *P. L.*, VIII ; MOMMSEN, *Corp. inscr. lat.*, t. I, p. 448 ; DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, 5^e éd., p. 271 ; E. VACANDARD, *Études de critique et d'histoire religieuses*, 3^e série, Paris, 1912, p. 3 et suiv. ; BERNARD BOTTE, *Les origines de Noël et de l'Épiphanie, textes et études liturgiques*, Louvain, 1932 ; CARROL-LECLERCQ, art. *Nativité*, dans *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, t. XII, col. p. 905-921.

temps que son baptême et la venue des Mages, le 6 janvier, en la fête des « Épiphanies ».

L'Épiphanie ne paraît pas avoir été connue en Occident avant le concile de Nicée. Dès le IV^e siècle, elle entra dans l'usage liturgique : c'est ainsi que, le 6 janvier 361, en Gaule, le futur empereur Julien jugeait politique de s'associer à cette fête « feignant, nous dit son admirateur Ammien-Marcellin, d'adhérer au culte chrétien dont il y avait beau temps qu'il était secrètement détaché¹ ».

La naissance du Sauveur était célébrée à Rome le 25 décembre. On relève la première mention de cette date dans le calendrier romain dressé, ou tout au moins publié, par Furius Dionysius Philocalus, en 354². Depuis quand était-elle fêtée le 25 décembre ? Aucun document sûr ne l'atteste. En tous cas, elle n'existait pas encore en 243³, car le *De Pascha Computus*, rédigé (d'après le propre témoignage de l'auteur) dans la cinquième année du règne de Gordien, sous le consulat d'Arrianus et Papus (II, 22) — donc avant Pâques 243, n'en fait aucune mention.

Il y avait donc divergence au IV^e siècle, sur un point aussi important, entre la pratique de l'Orient et celle de l'Occident.

Comment ces deux dates du 25 décembre et du 6 janvier avaient-elles été déterminées, en l'absence de toute tradition sûre ?

Mgr Duchesne interprète ainsi le choix du 6 janvier : « Sozomène, écrit-il, mentionne une secte de montanistes qui célébraient la Pâque le 6 avril au lieu du 25 mars, en vertu de cette considération que le monde ayant été créé à l'équinoxe, c'est-à-dire, selon eux, le 24 mars, la première pleine lune du premier mois avait eu lieu quatorze jours plus tard, le 6 avril. Or, entre le 6 avril et le 6 janvier, il y a juste neuf mois, comme entre le 25 mars et le 25 décembre. La date grecque de la Nativité, le 6 janvier, se trouve ainsi en rapport avec un comput pascal fondé sur des considérations symboliques et astronomiques tout à fait semblables à celles d'où l'on paraît avoir déduit la date du 25 décembre³ ».

Quant au choix du 25 décembre, deux explications sont en présence. La première est une hypothèse moderne, ingénieusement aménagée, mais qui n'a pas d'appui explicite dans les textes. La seconde peut grouper en faisceau un certain nombre de textes patristiques qui la rendent moins surprenante qu'elle ne risque de le paraître d'abord. 1^o Cette date du 25 décembre serait le point d'aboutissement de certains calculs astronomico-symboliques qui auraient pris leur point de départ dans la date présumée de la mort du Christ. On ne savait pas au juste quel jour le

(1) *Res Gestae*, XXI, II, 4-5. Saint Ambroise aurait trouvé la Noël et l'Épiphanie déjà en usage à Milan, d'après H. FRANK, *Zur Geschichte von Weihnachten und Epiphanie*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. XII, 1932, p. 145-155.

(2) On y lit, dans la Table intitulée *Depositio martyrum*, « VIII Kal. ian. natus Christus in Betelem Iudee ».

(3) *Origines du culte chrétien*, 5^e édit., p. 279.

Christ était mort. Mais, parmi plusieurs opinions divergentes, celle qui fixait cette mort un 25 mars avait des garants fort écoutés (Tertullien, Hippolyte, les *Actes* de Pilate, très lus au iv^e siècle, etc.), encore qu'elle fût sûrement arbitraire¹. Elle coïncidait avec l'équinoxe du printemps, jour qui était réputé comme celui où l'Univers avait été créé. — De cette date une fois obtenue, on aurait déduit celle de la naissance de Jésus. On supposa que l'Incarnation avait dû avoir lieu le même jour que la Passion, soit le 25 mars — ce qui plaçait cette naissance neuf mois après le 25 décembre. 2^o Autre solution : une des images bibliques qui avaient fait fortune chez les auteurs chrétiens assimilait le Messie à un « soleil » de vérité, de justice, etc ; cette dénomination revient très souvent sous la plume des écrivains d'Église. Il est dès lors possible qu'en vertu de cette métaphore familière aux esprits, on ait fait coïncider la naissance du Christ avec la renaissance du soleil, au solstice d'hiver. Cela d'autant plus volontiers que, le 25 décembre, était célébrée la fête du *Sol invictus*, dénomination qui désignait à la fois le Baal de Palmyre et le dieu Mithra, si populaire depuis le iii^e siècle². C'était donc une façon d'établir en face de ce culte oriental une concurrence qui aboutirait quelque jour à le supplanter.

Si cette conjecture est exacte, nous serions en présence d'une des premières tentatives chrétiennes pour évincer un culte païen, non pas en le détruisant directement, mais en le remplaçant par un autre, destiné à lui retirer peu à peu ses fidèles. A mesure que le paganisme perdra son emprise sur les âmes, l'Église osera davantage : elle incorporera maints éléments païens au culte chrétien, en leur donnant une signification nouvelle. Bien des institutions liturgiques ne seront que le prolongement de tel ou tel usage antique. Et de même que, plus d'une fois, sur les sous-bassements de temples païens en ruines, ou avec les matériaux dont ils étaient faits, se sont élevées des églises chrétiennes, pareillement le christianisme s'est incorporé, a adapté à ses fins particulières un butin étranger. « Ainsi fait l'humanité, remarquait E. Renan³ : en rassemblant de vieux fragments broyés, réduits en poussière, elle construit un nouvel édifice plein d'originalité : pour elle l'esprit est tout et la matière n'est rien ».

La date du 25 décembre s'imposa à une partie de l'Orient, non sans peine, vers la fin du iv^e siècle. L'Épiphanie n'y fut plus que la fête du baptême et des « Saintes lumières ». Déjà l'Église grecque avait fait pénétrer dans l'Église latine cette fête de l'Épiphanie, qui n'y eut jamais, au surplus, le caractère d'une fête de la *naissance* de Jésus.

(1) En 29 et en 35, le 25 mars tombe un vendredi, mais ce vendredi ne peut avoir été le jour ni le lendemain de la Pâque juive, en raison de la phase de la lune. Les autres 25 mars ne tombent pas un vendredi.

(2) LÉON LE GRAND (*Sermo*, XXI, 6) se plaint encore que, le jour de Noël, certains adressent leurs prières au soleil « nouveau », et non au Christ.

(3) *Études d'histoire religieuse*, p. 58.

CHAPITRE III

LA CULTURE CHRÉTIENNE ¹

§ 1. — Parenté de la culture chrétienne et de la culture païenne.

FORMATION INTELLECTUELLE DES ÉCRIVAINS CHRÉTIENS

La formation intellectuelle de la plupart des écrivains chrétiens, au IV^e siècle, n'a pas été différente de celle qu'avaient reçue les écrivains païens de ce temps. On a beau examiner de près les textes chrétiens des premiers siècles, quand on y trouve une mention explicite d'un enseignement à part, c'est toujours d'un enseignement proprement religieux qu'il s'agit, d'une initiation plus ou moins poussée à la Bible et au *depositum fidei*. D'établissements scolaires séparés, il n'est nulle part question. Il y avait des grammairiens chrétiens, des rhéteurs chrétiens, mais des enfants de toute origine fréquentaient leurs classes — de même que les rhéteurs païens comptaient parmi leurs élèves un bon nombre de jeunes gens appartenant à des familles chrétiennes. Cela est si vrai que, lorsque l'empereur Julien promulgua, le 17 juin 362, son fameux édit qui retirait aux maîtres chrétiens — grammairiens, rhéteurs, professeurs de médecine — le droit d'enseigner², des païens même protestèrent contre cette mesure, qui tendait à imposer pour la première fois aux maîtres une sorte d'orthodoxie d'État. C'est seulement à partir de cette prohibition — laquelle ne porta pas tous ses effets, en raison de la mort prématurée de Julien — que la question d'un enseignement distinct se posa devant l'opinion chrétienne. Encore cet enseignement ne devait-il être réellement organisé qu'à partir du V^e siècle³.

On s'explique donc que, modelés par les mêmes méthodes, rompus aux mêmes disciplines, chrétiens et païens manifestent en une large mesure les mêmes goûts, les mêmes habitudes d'esprit, les mêmes déficits. Certes, la culture d'une époque ne dépend pas uniquement de la pédagogie en vigueur. Pourtant celle-ci en est toujours un facteur important

(1) BIBLIOGRAPHIE. — O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, Fribourg-en-Brisgau., 1912 (avec des *Nachträge und Ergänzungen*, 1923) ; A. PUECH, *Hist. de la Littérature grecque chrétienne*, Paris, 3 vol., 1923-1930 ; PIERRE DE LABRIOLLE, *Hist. de la Littérature latine chrétienne*, 2^e édit., Paris, 1924 ; SCHANZ-HOSIUS et KRUEGER, *Geschichte der römischen Literatur*, t. IV, II, Munich, 1920 (dans le *Handbuch* d'I. v. MUELLER).

(2) Cf. *supra*, p. 188-189.

(3) Voir sur toute cette question la série d'articles de G. BARDY, *L'Église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles*, dans la *Revue des Sciences religieuses*, de Strasbourg, t. XIII, 1932, p. 1-28 et suiv. ; t. XIV, 1934, p. 525 et suiv.

et qui, dans le monde romain, a été capital, en raison de la stabilité que cette pédagogie a conservée jusqu'aux temps barbares. Depuis Quintilien — c'est-à-dire depuis la seconde moitié du 1^{er} siècle de notre ère — l'enseignement est resté dans les écoles presque identique à lui-même et a mis sa marque sur une longue suite de générations. Les époques de moins-value intellectuelle n'ont fait qu'accentuer et que grossir, parfois jusqu'à l'absurde, les défauts dont cette formation scolaire est en partie responsable et qui déjà s'accusaient dans des périodes plus favorisées.

LE CULTE DE VIRGILE

On sait, par exemple, le culte que les lettrés païens du 4^e siècle vouaient à Virgile, le soin scrupuleux qu'ils mettaient à l'étudier jusque dans le dernier détail, la piété avec laquelle ils enchâssaient ses vers dans leur mémoire pour en tirer parti à toute occasion. Or, considérons un écrivain tel que saint Ambroise. On ne peut dire que ce soit un grand styliste. C'est surtout comme homme d'action qu'il est admirable. Mais ce qui est sûr, c'est qu'il sait son Virgile aussi bien que n'importe quel érudit païen. Il en a l'imagination toute pleine. Il lui arrive de le citer littéralement ; mais bien plus souvent il utilise, il adapte à son sujet, il transpose les expressions virgiliennes ; il les entrelace à des tours bibliques, à des imitations d'autres auteurs, et rehausse par elles la trame de ses propres phrases. On a dénombré chez lui quatre cent dix-huit imitations certaines dont deux cent vingt se réfèrent à l'*Énéide* ; deux cent quarante-huit imitations seulement probables, dont cent quatre-vingt-trois apparentées à l'*Énéide*¹.

Bien mieux, il se trouva, dans la seconde moitié du 4^e siècle, une dame chrétienne de la plus haute aristocratie, petite-fille, fille et mère de consuls, la poétesse Proba, pour entreprendre de raconter, en se servant uniquement d'hémistiches empruntés à Virgile, les principaux épisodes de l'Ancien Testament jusqu'au déluge, et du Nouveau Testament jusqu'à l'Ascension. Elle espérait aider ainsi ses enfants à graver plus aisément « l'histoire sainte » dans leur esprit. Entreprise chimérique, s'il en fut, et dont nul artifice ne pouvait surmonter les difficultés. Proba est obligée de substituer aux noms des personnages de l'Écriture sainte de vagues désignations, telles que *Deus*, *Dominus*, *Magister*, *Heros*, *Vates*, etc. Seul, le nom de Moïse, *Moseus*, grâce à sa consonnance avec le *Musaeus* de Virgile, réussit à s'insérer dans ses vers. Puis, la tâche était trop malaisée d'exprimer avec des hémistiches profanes la conception virginale, la fuite en Égypte, le crucifiement, etc., même en changeant les cas et les personnes, comme Proba se le permet quelquefois, ou en se donnant des libertés prosodiques que Virgile n'aurait pas admises.

La tentative était puérile et manquée d'avance. Mais elle est signifi-

(1) Voir Sister MARY DOROTHEA DIEDERICH, *Vergil in the Works of St Ambrose*, diss. Washington, 1930.

cative, au point de vue de l'admiration révérentielle que Virgile inspirait à tous, aux chrétiens aussi bien qu'aux païens.

LA PART DE LA RHÉTORIQUE Et la « rhétorique », entendue au sens le moins favorable du mot, n'en retrouve-t-on pas l'influence et l'empreinte chez les écrivains d'Église ? Par réaction contre les futilités recherches de leurs contemporains, ils se plaisent à répéter que le style n'a en soi aucune importance ; que la rhétorique n'est qu'une maîtresse d'erreur ; que peu importent les barbarismes et les solécismes pourvu qu'on se fasse comprendre ; et que, loin de rougir de leur *rusticitas*, ils la préfèrent aux vaines parures de la pensée. Mais, ce disant, ils ne sont pas vraiment sincères. Loin de rejeter les techniques qu'ils affectent de mépriser, ils s'y conforment soigneusement, pour la plupart. Non seulement ils ont souci de bien écrire, mais ils se complaisent dans certains procédés qui sentent de loin l'école.

Ambroise, par exemple, dans son sermon sur le Naboth biblique, flétrit avec éloquence la rapacité des riches de son temps et l'oppression qu'ils font peser sur les misérables. Ses accents ont quelque chose de vif, de pénétrant, de passionné, qui décelé l'émotion sincère qu'il éprouve en présence de monstrueux abus. Il raconte qu'il a vu de ses yeux un pauvre qu'on traînait en prison pour n'avoir pu verser un argent dont il ne disposait pas ; et qui, libéré par chance, se résout à vendre les fils qu'il ne peut nourrir. Le chapitre où Ambroise décrit les perplexités de ce père qui se demande lequel de ses deux enfants il va céder d'abord offre un spécimen achevé de pathétique d'école. Mais bien mieux, cette chose « vue » est une chose « lue » : il imite sans le dire un développement de saint Basile !¹.

On reconnaît la même technique scolaire dans certaines pages de l'ample littérature monastique, là où s'esquissent, par exemple, certains débats entre deux époux dont l'un veut demeurer dans la continence, ou rêve d'embrasser la vie religieuse². Quoi de moins fictif que ces conflits dont tant d'âmes furent troublées et souffrirent ? Et voilà qu'ils s'offrent à nous sous la forme conventionnelle de thèmes de *controversiae*.

Saint Jérôme a profondément subi la même influence. Jeune étudiant il avait suivi à Rome les leçons du fameux Donat et il aimait à rappeler en son âge mûr ses émotions puériles d'autrefois, à citer les divers commentaires qui lui avaient servi de manuels. De cette formation soignée et toute traditionnelle, il garda le goût de l'expression ingénieuse, de la phrase bien faite. Il en garda aussi une certaine propension à l'outrance

(1) Saint BASILE, *Hom. in illud Lucae* « Destruam, etc. ».

(2) Voir le cas singulier de Théonas et de sa femme, dans CASSIEN, *Collat.*, XXI, ix et suiv. ; comp. PALLADIUS, *Hist. Laus.*, LXI, 2 (Mélania la Jeune et Pinien).

verbale, à l'exagération, à l'invective même, qui était bien dans le fil de son tempérament.

Cette tendance fut pour lui assez périlleuse, surtout quand il eut à traiter de questions qui demandaient de la circonspection et du tact : celles, par exemple, que soulevait sa propagande ascétique dans les milieux romains. Et, plus d'une fois, il contrista ses meilleurs amis par certaines hyperboles dont ceux qui ne l'aimaient point affectaient de se révolter. Il lui est même arrivé de scandaliser la postérité. Ainsi, au ^{xix}^e siècle, le critique Villemain s'indignait fort d'un passage de sa fameuse lettre à son ami Héliodore : « Si [s'opposant à ta vocation] ton père se couche sur le seuil de ta porte pour te retenir, marche sur lui et va ton chemin (*per calcatum perge patrem*) ». « Férocité religieuse », s'écriait Villemain¹. Pure rhétorique, répondrons-nous². Nous n'avons qu'à nous reporter aux *Controversiae* de Sénèque le Père pour constater qu'il y a eu chez saint Jérôme réminiscence d'un *trail* fort admiré dans l'école. Un père était supposé vouloir retenir à tout prix son fils partant au combat, et le rhéteur Latro lui avait prêté cette objurgation suprême : « Pour marcher jusqu'à l'ennemi, foule aux pieds le corps de ton père : *Ut ad hostem pervenias, patrem calca* »³.

Même chez saint Augustin, de tous le plus sincèrement détaché de la vanité littéraire et de la gloire de bien écrire, — encore qu'il soit, de tous, quand il lui a plu de l'être, l'artiste le plus consommé — il ne serait pas difficile de relever les vestiges de préoccupations analogues. Souvenons-nous qu'il avait longtemps exercé la profession de rhéteur, après avoir enseigné la grammaire dans son pays d'origine. A ne considérer que la partie de son œuvre où il se dépouille le plus volontiers de toute affectation, de toute recherche concertée, à savoir ses *Sermons*, on en trouve où, pour quelque circonstance plus solennelle, il emploie d'un bout à l'autre de son homélie des constructions antithétiques où les membres de phrase s'opposent symétriquement aux membres de phrase, avec une rime qui souligne la fin de chaque *κῶλον*, et des cadences rythmiques fondées sur l'accent⁴.

LE CONTENU DES « GENRES » LITTÉRAIRES

En généralisant le rapport qui vient d'être indiqué, on peut dire que les « formes » de la littérature chrétienne gréco-latine s'apparentent étroitement aux formes de la littérature païenne. La façon dont s'y présentent le dialogue, la biographie, la chronographie, l'oraison

(1) *Tableau de l'éloquence chrétienne au IV^e siècle*, p. 329.

(2) Il dit lui-même, vers la fin d'un de ses traités les plus virulents, l'*Adversus Helvidium*, XXI : « *Rhetorici sumus et in morem declamatorum paululum lusimus* ».

(3) *Controv.*, I, VIII, 15.

(4) Par ex. le sermon CLXXXIV pour Noël ; le sermon CXCIX, pour l'Épiphanie ; le sermon CCXX pour la vigile de Pâques. Voir l'édition spéciale que LIETZMANN a donné de ces textes dans les *Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen*, n° 13.

funèbre, la lettre, l'exégèse biblique elle-même, se relie à une longue tradition. Et pareillement, en poésie, l'épigramme, l'invective, le centon, l'épithalame, le *propempticon* (on appelait ainsi une pièce adressée à un ami partant en voyage), le poème didactique, épique, lyrique (celui-ci représenté par les hymnes d'Église). Cette dépendance n'est limitée que par les susceptibilités de l'esprit chrétien : c'est-à-dire qu'elle s'arrête là où elle pourrait compromettre quoi que ce soit de l'enseignement doctrinal ou des postulats moraux du christianisme. Ainsi dans l'épithalame (ou chant de noces) chrétien, rien ne subsiste plus du ton passionné, des évocations hardies dont un Catulle, un Claudien enflammaient les leurs : tout s'épure, s'idéalise et se transpose dans une sphère infiniment plus éthérée. De même, l'histoire chrétienne s'abstient ordinairement d'utiliser certains procédés qui étaient courants dans l'historiographie païenne, tels que les discours fictifs¹. Est-ce impuissance littéraire à rivaliser avec un Salluste ou un Tacite ? Non pas ! Qui eût empêché Lactance, par exemple, rhéteur vieilli dans le métier et familiarisé avec l'art oratoire, de prêter à Constantin, à Licinius ou aux autres princes qu'il met en scène dans son *De moribus persecutorum*, des harangues de sa façon ? Il ne l'a point tenté, non plus qu'aucun autre historien chrétien, parce que leur respect pour l'exacte vérité, leur vœu de ne rien déformer du passé sanglant ou glorieux de la foi, les a induits à préférer aux morceaux ambitieux les faits et les documents. C'est ainsi qu'un esprit médiocre, un écrivain peu habile comme Eusèbe de Césarée, a réalisé avec son *Histoire ecclésiastique* une œuvre de la plus haute importance, au lieu qu'il eût gâté sa besogne si, laissant là ses diligents ciseaux, il s'était mis en tête de faire de l'éloquence, à la manière des modèles païens admirés.

Un certain sens critique, qui n'est ici que du sens religieux, a donc préservé, en général, les écrivains chrétiens d'imitations intempestives ou compromettantes. Les dérogations à cette juste et saine mesure sont rares. Par exemple, dans Lactance, un souvenir des *Verrines* de Cicéron arrive assez froidement à propos du crucifiement de Jésus². Arnobe loue le Christ avec les mêmes tours qui avaient jadis servi à Lucrèce pour célébrer Épicure³. Ces fautes de tact sont exceptionnelles. Un instinct sûr a aidé les écrivains chrétiens à n'emprunter que les cadres, la technique littéraire, pour y verser et y faire vivre un esprit nouveau.

Ajoutons même ceci : sous l'influence chrétienne, certains « genres » déjà constitués, dont on retrouve l'origine et l'emploi dans la littérature gréco-romaine, se sont épanouis et ont fructifié d'une façon inattendue.

(1) Une exception serait fournie par le très long discours que saint Athanase prête à Antoine, dans sa célèbre *Vie* du fondateur de l'érémisme. Ce discours résume tout l'enseignement d'Antoine.

(2) *Inst. div.*, IV, xviii.

(3) *Adv. Nationes*, I, xxxii. Comp. *Lucrèce*, *De rerum natura*, V, 1 et suiv. ; 471 et suiv. ; 592 et suiv. ; etc.

Par exemple l'histoire, laquelle n'a rencontré sans doute ni un nouveau Polybe ni un nouveau Tacite, mais qui a élargi ses perspectives en s'affranchissant d'un particularisme trop étroitement grec ou romain ; et qui, de plus, s'est pénétrée de philosophie, en conviant le lecteur à reconnaître l'action permanente de la Providence dans la vie des individus et dans celle des peuples. De même, l'autobiographie, conçue désormais, non plus comme le récit de la partie extérieure et active d'une vie, mais comme l'histoire d'une âme, avec ses combats, ses chutes, ses velléités de réforme, sa lutte permanente contre le mal. Pareillement les *Actes des Martyrs*, qu'on a vainement essayé de rattacher à certains prototypes païens. Dans ces pièces, surtout celles des premiers siècles, qui sont de beaucoup les plus émouvantes, c'est bien une âme nouvelle qui se manifeste. Malheureusement, dès le IV^e siècle, la rhétorique est déjà venue gâter leur belle et originale simplicité.

§ 2. — Supériorité de la littérature chrétienne au IV^e siècle.

SUJETS TRAITÉS PAR LES ÉCRIVAINS CHRÉTIENS

Ces innovations mises à part, les littérateurs chrétiens ont exploité largement le trésor intellectuel que les siècles passés mettaient à leur disposition. Ils y ont fait leur butin sans beaucoup plus de réserve, sinon de scrupules, que les lettrés païens. Si leurs ouvrages sont plus riches de substance, c'est qu'une matière nouvelle, une infinité de sujets inédits, venaient les alimenter. Controverses dogmatiques, célébrations liturgiques, grands souvenirs des persécutions, critique textuelle, commentaires de la Bible, direction morale, méthodes ascétiques, — les prosateurs et les poètes même pouvaient puiser largement à toutes ces sources nouvellement ouvertes, qui restaient closes pour les héritiers des pures traditions païennes.

Considérons, par exemple, deux poètes contemporains l'un de l'autre, le païen Claudien, le chrétien Prudence. Au point de vue du talent, de la spontanéité créatrice, ils se valent à peu près et ne sauraient passer ni l'un ni l'autre pour des talents de qualité bien exquise. Et cependant la lecture des œuvres de Prudence, en dépit des faiblesses de l'exécution et des méprises d'un goût trop peu sûr, est incomparablement plus attachante que celle de Claudien. Celui-ci n'offre qu'une collection de lieux-communs, de légendes mortes, une imagerie pédante qui ne relève que de l'érudition et n'intéresse plus la sensibilité. Ce qu'on cherche vainement chez lui, c'est une sensation fraîche, une vue directe des choses, une impression vraiment spontanée (sauf peut-être dans certaines invectives qui ont du nerf et du ton). Prudence, lui non plus, ne propose aucune esthétique nouvelle ; il ne trace guère les voies non frayées ; il reste étroitement fidèle à la tradition poétique et il écrit dans une langue tout

artificielle, dans un idiome savant qui ne se revivifie pas aux sources du latin parlé. Il pousse l'amour de la phraséologie classique jusqu'à désigner les choses chrétiennes par des termes vieillis au service du paganisme¹. Mais, ayant conçu le projet hardi de faire des « passions » des martyrs la matière d'une série de poèmes lyriques, il a su mêler à ses récits presque toujours trop longs des descriptions précises et pittoresques de sanctuaires, de catacombes, de tableaux d'églises, où les curieux du passé font un butin fort riche. Sa *Psychomachia* elle-même, si éloignée soit-elle de nos habitudes d'esprit, avec ses abstractions qui luttent entre elles et se mettent à mal, prend un intérêt singulier quand on se rappelle tout ce que la peinture, la sculpture, l'art des vitraux, les tapisseries, les mosaïques, ont tiré, au moyen âge, de ce poème bizarre.

En regard de la stérilité verbeuse des intellectuels païens — un Servius, un Macrobe, un Symmaque — les meilleurs parmi les écrivains chrétiens gardent cette supériorité d'avoir vraiment quelque chose à dire. La littérature n'est pas uniquement pour eux un jeu d'esprit, un moyen de faire les honneurs de leur talent : tout leur être moral est engagé dans leurs écrits. Et chez un petit nombre parmi eux une personnalité puissante déborde les techniques vieillottes et s'affirme avec une incontestable originalité. Il suffira d'esquisser ici, en traits rapides, quelques-unes de ces grandes physionomies d'hommes d'Église.

SAINT AMBROISE Lue de suite aujourd'hui, l'œuvre d'Ambroise offre un intérêt bien moindre que l'œuvre d'un saint Augustin ou d'un saint Jérôme. Il n'a ni la profondeur de l'un, ni l'imagination ardente, la verve passionnée, les aptitudes scientifiques du second. Quelques lettres mises à part, la lecture de ses écrits ne laisse pas que d'être souvent pénible : c'est un littérateur de deuxième ordre. Il était impossible que l'art ne souffrît pas de l'habitude qu'Ambroise avait contractée de composer ses livres avec ses sermons, au prix de quelques adaptations et de quelques sutures. D'autre part, il était arrivé à l'épiscopat sans culture théologique préalable, sans formation spéciale. Il lui avait fallu, comme il l'avoue lui-même, « enseigner avant d'avoir appris² ». Il fut donc obligé de se mettre au courant sans tarder, et pour cela c'est aux écrivains de langue grecque qu'il s'adressa de préférence. Philon et Origène furent ses maîtres en fait d'exégèse. Pour l'enseignement moral et dogmatique, il utilisa les plus notoires parmi les écrivains ecclésiastiques grecs de son temps, Athanase, Basile, Cyrille de Jérusalem, Didyme, Épiphanes, Grégoire de Nazianze, s'emparant avec avidité de

(1) Le démon, c'est pour lui *tartareus minister* ; le purgatoire *cavernosus Avernus* ; le paradis, *caelestis arx* ; l'Église, *Christi atria*. Il montre Sodome détruite avec ses *tabularia* (= ses archives), son *forum*, ses *balneae*, ses *templa*, ses *madidae propinae* (= ses tavernes ruisselantes de vin), etc.

(2) *De Officiis*, I, I, 4.

leurs ouvrages, même de ceux qui n'avaient paru que de la veille. Il se forma ainsi une culture un peu tumultuaire, un peu composite, encore qu'elle décèle chez lui, à défaut d'une originalité bien marquée, une remarquable faculté d'assimilation.

Au surplus, ce n'est point dans ses livres qu'il a mis le principal de son activité ni le meilleur de lui-même. C'est surtout dans l'action pratique qu'il a donné sa mesure et manifesté la lucidité et l'énergie de sa volonté. Il a conquis par là l'admiration de ses contemporains, à part de rares dissonances ¹, et celle de la postérité. Quelques siècles plus tard, il sera compté, avec Jérôme, Augustin et Grégoire, parmi les quatre grands docteurs de l'Église.

Nous ignorons la date exacte de la naissance d'Ambroise : elle se place entre 333 et 340. Sa famille était chrétienne. Elle avait compté parmi ses membres une martyre, la vierge Sotheris, mise à mort pendant la persécution de Dioclétien. Le père d'Ambroise exerça à Trèves les fonctions importantes de préfet du prétoire dans les Gaules. Quand il mourut, sa veuve conduisit à Rome ses trois enfants, Ambroise, Satyrus et Marcelline. Nous n'avons guère de détails sur l'adolescence d'Ambroise, mais il est indubitable qu'il reçut la formation intellectuelle coutumière des jeunes gens de son monde. Il passa par l'école du grammairien et par celle du rhéteur et il subit, comme tant d'autres, l'empreinte de cette discipline spéciale qu'il ne désapprit jamais plus. Une traduction latine de la *Guerre des Juifs* de l'historien Josèphe, qu'il dut faire vers 370, peu d'années avant son élévation à l'épiscopat, nous le montre préoccupé d'enrichir son modèle de traits oratoires et de *sententiae* frappantes. Plus tard même, quand il aura conquis toute sa maîtrise de théologien, il lui arrivera de se complaire à décrire les péripéties de telle histoire romanesque, véritable *suasoria* chrétienne, comme ce petit roman chrétien, ampoulé et édifiant, qu'il narre au livre II du *De virginibus* (IV, 22). Et toujours maintes réminiscences de Salluste, de Cicéron, de Virgile, etc., éclaireront son style.

L'exemple de son père ne pouvait que l'inciter à s'engager dans le même *cursus honorum*. Il s'attacha à la personne de Sextus Petronius Probus, préfet du prétoire d'Italie, de 368 à 376, et son puissant protecteur conçut pour lui tant d'estime qu'il ne tarda pas à le faire nommer gouverneur de la province de Ligurie-Émilie, avec le titre de consulaire.

Ambroise s'installa donc à Milan, dont le siège épiscopal était alors occupé par Auxence, qui appartenait au parti arien. Quand Auxence mourut, peu après l'arrivée d'Ambroise, le choix de son successeur fut l'occasion de grands débats entre les chrétiens de Milan, dont les

(1) Saint Jérôme lui fut assez dur : cf. P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, Paris, 1908, p. 26.

uns étaient partisans d'Arius tandis que les autres tenaient fermement pour la foi orthodoxe. Les factions adverses se réunissaient, pour discuter, dans la basilique. Ambroise, qui craignait des troubles, crut devoir s'y rendre de sa personne pour maintenir l'ordre public. Tous l'aimaient, le vénéraient, et sa présence était un gage de paix : « Il haranguait la foule, nous raconte Paulin, son biographe, quand une voix d'enfant s'éleva soudain : « Ambroise évêque ! » Tout le peuple répéta ce cri, et, du coup, le conflit entre Ariens et catholiques fit place à une merveilleuse et incroyable unanimité¹ ». Ambroise s'attendait bien peu à un honneur pareil. Son premier mouvement fut de s'y dérober. Mais, pour impromptu qu'il fût, le choix apparut à tous si excellent, qu'il dut se résigner à le subir. Les évêques d'Italie, puis l'empereur Valentinien y donnèrent leur approbation. Ambroise reçut le baptême (jusqu'alors différé, selon l'usage du temps) et, huit jours après, le sacerdoce (1^{er} décembre 373).

Depuis la fin du III^e siècle, Milan était considérée comme la seconde ville de l'Occident, après Rome. Le poète Ausone vante la beauté de ses édifices, son cirque, son théâtre. *Mediolani mira omnia*, « A Milan, tout est admirable », déclare-t-il. Les empereurs firent de cette ville leur résidence dans la seconde moitié du IV^e siècle : tour à tour Valentinien I^{er}, Gratien, Valentinien II, Théodose s'y attardèrent en de fréquents séjours. Par là-même, Ambroise se trouva en contact presque permanent avec les maîtres du monde romain. Ce fut pour lui une bonne fortune unique. L'utilisation des caractères et des circonstances pour le plus grand bien des idées qui lui étaient chères, l'action pratique, voilà où il excellait.

Pendant près de vingt ans, de 378 à 397, date de sa mort, il y exerça une influence prépondérante et y fut lié avec les empereurs Gratien, Valentinien II et Théodose d'une amitié qui eut ses sécheresses, ses périls même, mais resta robuste et loyale².

Sa politique religieuse se proposa, en somme, un triple objet. D'abord, protéger l'Église contre toute violence ou toute indiscretion de l'État : l'empereur n'a le droit, à ses yeux, ni de mettre la main sur les édifices sacrés, ni de prononcer, aux lieux et places des évêques, dans les choses de foi. Ensuite, obliger le pouvoir civil à respecter la loi morale même dans des actes dépourvus de caractère spécifiquement religieux, et ce, sous peine des censures de l'Église. Tel est le principe dont il s'inspira dans l'affaire de Thessalonique où il obligea (la chose n'est pas douteuse) Théodose à venir à résipiscence. Enfin sceller une étroite union entre l'Église et l'État, de telle sorte que, loin de mettre sur le même pied les différents cultes, l'État marquât inlassablement, quoique sans violence ni effusion de sang, sa faveur spéciale et unique au culte catholique

(1) *Vita Ambrosii*, VII.

(2) Voir J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933.

et décourageât tous les autres. Cette image prestigieuse d'un empire chrétien hantait sa pensée. Il faudra des siècles encore avant qu'elle ne se réalise.

De son œuvre, nous ne retiendrons qu'un seul traité, en raison de son exceptionnelle importance historique, le *De officiis ministrorum*.

Le *De officiis ministrorum* est certainement postérieur à 386, comme le prouve une allusion à la persécution exercée par Justine, l'impératrice-mère, contre les catholiques en 385-386. Ambroise était donc en pleine possession de son expérience pastorale quand il écrivit cet ouvrage, où il se défend de vouloir donner une *Somme* de la morale chrétienne, mais qui n'en est pas moins une œuvre de haute importance.

Pour le plan général, Ambroise a imité le *De officiis* de Cicéron, en dépit de quelques digressions nécessaires à son point de vue particulier. I^{er} livre : de l'Honnête ; des quatre vertus cardinales et des devoirs qui dérivent de l'Honnête ; II^e livre : de l'Utile et des devoirs qui s'y rattachent. Ambroise développe ici la notion du *summum bonum* que Cicéron n'avait traitée que dans son *De finibus* ; III^e livre : des conflits entre l'Honnête et l'Utile. Dans le détail des idées, et parfois dans les expressions même, il suit de près son modèle.

Le principal intérêt d'une étude sur le *De officiis ministrorum*, c'est donc de discerner comment Ambroise s'y approprie le *De officiis* de Cicéron, trésor de la sagesse antique, ce qu'il en rejette et ce qu'il en retient.

Ambroise a beau devoir beaucoup à Cicéron, il le traite sans aménité. Il s'abstient de toute complaisance à l'égard de la philosophie païenne, là-même où il l'utilise le plus évidemment. Pour lui, ce qu'il y a de bon dans cette philosophie a été dérobé originellement à la sagesse hébraïque : et dans la quasi-totalité de ses affirmations elle a besoin d'être retouchée et redressée d'après les principes chrétiens.

C'est qu'en effet la base même sur laquelle elle est fondée est absolument différente de celle sur quoi repose la morale chrétienne. Celle-ci n'est qu'une pièce d'un vaste édifice dogmatique : les païens, eux, ignorent le devoir sous sa forme religieuse, en tant qu'expression de la volonté de Dieu.

Dès lors, si Ambroise emprunte à la morale stoïcienne, dont Cicéron avait été le plus éloquent interprète, une foule de notions — telles que la distinction entre la raison et les passions, la préoccupation du « souverain bien », la classification des vertus (sagesse, justice, courage, tempérance), la division des devoirs en devoirs parfaits et devoirs moyens, la valeur attribuée au jugement de la conscience, etc. — ce n'est qu'à condition de les pénétrer d'un esprit très différent et de les justifier par des raisons auxquelles Cicéron n'avait pu songer. C'est ainsi, par exemple, que dans la *tempérance*, Ambroise fait entrer le concept chrétien de la *modestia*, de la *verecundia*, si peu familier à l'esprit païen ; de même,

à ses yeux, la *sagesse* implique la piété, car la recherche de la vérité se coordonne nécessairement à la connaissance pratique de Dieu, etc. Chaque notion morale prend ainsi, en passant par son âme de chrétien, un sens, une efficacité, une portée nouvelles.

A coup sûr, l'ouvrage est loin d'être sans défauts. La composition est défectueuse ; il y a du flottement dans l'exposé, et Ambroise a une propension un peu fatigante à substituer à sa pensée personnelle les citations scripturaires. On voudrait des développements plus substantiels et plus vigoureux. Là comme ailleurs et plus encore qu'ailleurs, Ambroise garde l'allure très libre dont la pratique du sermon lui avait donné l'habitude. Puis, à qui s'adresse-t-il au juste ? Est-ce aux clercs seulement ou à l'ensemble des chrétiens ? L'hésitation est quelquefois permise : de là un certain manque de netteté et d'unité. Enfin plusieurs des conceptions d'Ambroise n'offrent pas toute la limpidité désirable. Par exemple, il lui arrive de célébrer la vertu sur le mode stoicien comme si, *dès ce bas monde*, au sage, c'est-à-dire au vertueux, rien ne manquait. Bientôt réapparaît l'idée transcendante : la vertu n'est plus le bien suprême en soi ; elle n'est que le moyen d'accéder au bien suprême, c'est-à-dire à la vie éternelle. Des éléments divers s'offraient à sa pensée : il n'a pas su toujours les concilier ni les fondre.

Et pourtant, quelque déception qu'il inflige au lecteur, ce traité *De officiis ministrorum* sollicitera toujours l'attention des historiens de la pensée humaine, car nulle part on ne saisit mieux à quel point les dogmes capitaux du christianisme, croyance en la Providence, foi en Jésus-Christ, espoir en l'immortalité de l'âme et en la rémunération d'outre-tombe, ont déplacé ou transformé maints problèmes moraux.

SAINT JÉRÔME En un temps où déjà les dignités ecclésiastiques assumaient par elles-mêmes une influence et un prestige, saint Jérôme a eu la singularité de n'accepter jamais que la prêtrise, d'éliminer de sa vie tout ce qui en aurait entamé, infructueusement à son gré, la complète indépendance¹. Né de parents chrétiens aux environs d'Aquilée et d'Emona (aujourd'hui Lubiana), dans le *confinium*, le « coin » où, sur la frontière orientale de l'Italie, aboutissaient les frontières de la Dalmatie et de la Pannonie, Jérôme vint de bonne heure à Rome et y fit d'excellentes études. De nombreux voyages le conduisirent vers Aquilée, en Gaule, puis en Orient. En 373, il partait avec un groupe d'amis à travers la Thrace et l'Asie Mineure, et s'installait à Antioche, d'où, par vœu d'ascétisme, il s'enfonça dans le désert de Chalcis. Il y demeura trois ans : c'est là qu'il eut son fameux songe. Ravi en extase, il aurait été transporté devant le tribunal du juge — Dieu lui-même.

(1) Sur saint Jérôme, cf. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre*, Louvain et Paris, 1922, 2 vol.

Une si éblouissante lumière émanait des assistants que, couché à terre, je n'osais lever les yeux. Interrogé sur ma profession, je répondais : « Je suis chrétien. » Alors celui qui présidait : « Tu mens, dit-il ; *tu es cicéronien, et non chrétien* : là où est ton trésor, là est aussi ton cœur... »

Qu'il y ait dans ce récit une large part de fiction, on ne saurait s'y méprendre. Mais ce qui n'est pas douteux, c'est que le scrupule que Jérôme a ainsi dramatisé — sur l'imprégnation des intelligences chrétiennes par la culture païenne — n'ait été pour lui, comme pour tant d'autres chrétiens lettrés des premiers siècles, la cause de très réelles angoisses.

Jérôme revint en Occident par Antioche et Constantinople, s'installa de nouveau à Rome, y devint le secrétaire du pape Damase et y contracta les fortes amitiés — surtout féminines — et les haines tenaces qui devaient l'accompagner tout au long de sa vie. Il se décida enfin à quitter la « Babylone » où il n'était pas permis d'être saint impunément, et retourna en Orient. C'est à Bethléem, dans cette cellule de moine qu'il appelait son paradis, qu'il a écrit la plus grande partie de ses ouvrages.

S'il faut concevoir la sainteté sous un aspect (un peu conventionnel) de benoîte douceur, saint Jérôme fut un saint hors cadres. Son imagination ardente, ses passions fougueuses, quoique disciplinées, sa nature violente et éruptive le rattachent de toutes parts à l'humanité réelle. Mais ce que les siècles chrétiens ont le plus admiré en lui, ce n'est ni sa vigueur de polémiste, ni le tour classique de son style, ni son art d'épistolier — c'est sa science. Elle a frappé d'étonnement ses contemporains, et elle est demeurée son trait caractéristique pour les âges suivants. Connaissance des langues — le grec, l'hébreu, le chaldaïque — ; forte documentation positive sur l'archéologie biblique ; intime familiarité avec les exégètes grecs et latins, ses prédécesseurs et ses contemporains, telles furent les ressources, les puissances qui lui permirent de parachever une œuvre de première importance, à laquelle n'a manqué qu'une plus longue maturation.

Par sa revision et ses traductions des Livres saints, qu'il commença dès 384 à l'instigation du pape Damase et qu'il poursuivit avec quelques interruptions jusqu'au delà de 400, il a unifié et fixé le texte où le peuple chrétien lit la parole de Dieu. On sait l'autorité grandissante dont jouit la *Vulgate*, et la consécration officielle qu'au xvi^e siècle le concile de Trente lui a donnée. Elle élimina, non pas complètement, mais en une large mesure, l'ancienne version latine, qu'on désigne (assez improprement) sous le nom d'*Itala*. Il est certains livres de la Bible dont Jérôme ne retoucha pas les transpositions latines (*La Sagesse*, *l'Ecclésiaste*, les livres I et II des *Macchabées*, *Baruch*) ou qu'il ne revit que sommairement (les *Actes*, les *Épîtres* de saint Paul, *l'Apocalypse*) : il donna une double traduction du *Psautier*, d'après les *Septante* et d'après l'hébreu. Il remania le texte des *Évangiles* d'après les manuscrits grecs les plus

anciens qu'il put trouver. Enfin il traduisit pour la première fois, d'après l'hébreu, les livres canoniques de l'*Ancien Testament*. Non content d'établir ainsi un texte latin amélioré des Livres saints, il s'efforça aussi d'en faciliter l'intelligence dans une suite de commentaires, où il s'aida largement d'Origène, et qui contiennent des éléments excellents, trop hâtivement mis en œuvre.

Sa *Chronique*, traduite d'Eusèbe de Césarée, et continuée, complétée par ses soins, a été un des livres fondamentaux où ont pris leur appui toutes les recherches sur le passé de l'humanité. Son *De viris illustribus* offre, pour ainsi dire, en une suite de notices, la première histoire de la littérature chrétienne gréco-latine. Ses *Lettres* font revivre la société de l'époque avec ses faiblesses, sévèrement, cruellement décrites, mais aussi — dans les milieux d'élite — avec son goût d'ascétisme, son ardent intérêt pour les Écritures, la curiosité raisonnée qu'elle apportait à les comprendre. Les morceaux de choix abondent dans cette correspondance si vivante, rédigée en un latin pittoresque et plein de verve. Ses écrits de polémique, contre Helvidius, qui s'était attaqué à la doctrine de la perpétuelle virginité de Marie ; contre Jovinien, détracteur de l'ascétisme ; contre son ex-ami Rufin avec qui il s'était brouillé à propos des débats sur l'origénisme, associent une grande force de dialectique à une causticité souvent injurieuse. Point de physionomie plus vigoureuse que celle de Jérôme, ni dont on entrevoie mieux, après tant de siècles écoulés, à travers la lettre morte, la vie, l'expression et la flamme.

SAINT JEAN CHRYSOSTOME Antioche fut la ville natale de l'illustre orateur que Villemain a appelé « le plus beau génie de la société nouvelle entée sur l'ancien monde »¹. Le surnom de Chrysostome (bouche d'or) n'a été définitivement accolé au nom de Jean que vers le VIII^e siècle ; mais, de son vivant même, son éloquence était un ravissement pour ceux qui avaient le privilège de l'écouter. Jean inspirait confiance par sa haute vertu. On savait que, né d'une famille riche, promis aux plus brillantes destinées, il s'était tourné de bonne heure vers l'ascétisme et avait même fait une longue retraite dans les montagnes voisines d'Antioche ; que, loin de rechercher les dignités ecclésiastiques, il s'y était toujours dérobé, dans la mesure où sa conscience le lui permettait. Il avait la rude franchise d'un apôtre, mais il en avait aussi le zèle profondément désintéressé.

Était-il un homme d'État très souple ? On peut se demander si, au cours de ses démêlés avec le ministre Eutrope et l'impératrice Eudoxie, il ne se laissa pas aller à quelques témérités inutiles. Il ne se piquait pas d'éclairer le domaine théologique de lumières bien nouvelles, encore que

(1) Sur saint Jean Chrysostome, voir : A. PUECH, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 1891 ; CHR. BAUR, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 vol., Munich, 1929-1930. Histoire de l'Église, T. III.

ses remarques exégétiques gardent leur prix pour l'interprétation de saint Matthieu, de saint Jean, surtout de saint Paul. Là où il triomphait, c'était dans l'analyse des âmes, de leurs faiblesses, de leurs complaisances, des vains prétextes par où elles rassurent leur médiocrité.

Qu'on lise seulement les deux opuscules intitulés *Πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένους συνεισάκτους*¹ et *Περὶ τοῦ τὰς κανονικὰς μὴ συνοικεῖν ἀνδράσι*². Il s'agit d'un abus dont les traces sont très fugitives durant les deux premiers siècles, mais qui, dès le III^e siècle, se répand dans toutes les parties du monde chrétien, en dépit des admonestations de l'autorité ecclésiastique, auxquelles bientôt feront écho les canons des conciles. Des couples se formaient entre « frères » et « sœurs » qui avaient fait profession de virginité sans abandonner d'ailleurs la vie séculière. On habitait la même maison ; on partageait la même chambre ; on se rendait tous les services que requiert la vie en commun ; et il était entendu que cette intimité presque complète respecterait les limites fixées conventionnellement au début³.

Le scandale était grand. Il fut jugé avec sévérité, parfois même avec brutalité, par des hommes tels que saint Cyprien, l'auteur du *De Singularitate clericorum*, et saint Jérôme. Les deux avertissements de saint Jean Chrysostome respirent la délicatesse d'une âme fine et vraiment religieuse qui, sans humilier ceux qu'elle voit errer, ne cherche qu'à les remettre dans la droite voie. Mais comme il réfute bien les sophismes enfantins des délinquants ! Quelle merveilleuse dialectique pour leur prouver que leur prétendue invulnérabilité est un leurre ; et qu'au fond de tout ce commerce, sous prétexte d'aide mutuelle et de consolation réciproque, se dissimule un attrait qui n'a rien de commun avec la « charité » que célébrait l'Apôtre ! Tout en déclarant qu'il est personnellement disposé à croire à l'innocence des *subintroductae* (en grec, *γυναῖκες συνεισάκτοι*) et de leurs protecteurs, Jean répète qu'il lui paraît impossible de faire partager à autrui cette disposition bienveillante, tant les apparences sont contre eux. Et son grand grief, c'est qu'ils oublient égoïstement le respect dû aux âmes, le devoir de ne pas prêter le flanc à la critique, fût-elle injuste, si cette critique lèse les intérêts majeurs de la foi.

Il était un moraliste incomparable qui mettait au service de la réforme des mœurs une éloquence tantôt passionnée — quand il s'agissait de contraindre l'égoïsme humain à se vaincre soi-même — tantôt merveilleusement tendre et douce. Sans ménagements, quoique sans duretés inutiles, il entendait faire revivre dans la société frivole et corrompue d'Antioche, puis dans celle de Constantinople, l'idéal évangélique.

(1) P. G., XLVII, 495 et suiv.

(2) *Ibid.*, 513 et suiv.

(3) Sur toute cette question, voir P. DE LABRIOLLE, *Le « Mariage spirituel » dans l'antiquité chrétienne*, dans *Revue historique*, t. CXXXVIII, 1921, p. 204-225.

Cette censure active s'aidait d'une vive représentation des mœurs et des choses de son temps et l'obligeait à des descriptions qui n'avaient aucunement leur fin en elles-mêmes, mais qui illustraient ses préceptes et nous intéressent vivement encore aujourd'hui.

La morale de Jean a des rigueurs parfois pénibles — surtout dans les questions connexes au mariage — mais d'ordinaire elle s'ajuste étroitement à la vie, dont elle reflète l'infinie variété. On ne saurait imaginer une dialectique plus souple, plus imagée, des développements plus riches, bien que certaines insistances et répétitions ne soient plus de notre goût.

Au point de vue de la forme littéraire, Jean est resté fidèle à l'éducation qu'il avait reçue. C'est son maître Libanios qui, parmi les modèles qu'offrait l'âge classique, a visiblement orienté son choix ; et ce choix s'est fixé de préférence sur Platon et sur Démosthène. Jean était porté d'ailleurs vers Platon par la poésie de son imagination ; vers Démosthène par son besoin de prouver, sa passion de convaincre. Mais il se défend ordinairement des vaines coquetteries de style ; et les « figures » lui servent seulement à enfoncer certaines impressions dans l'esprit des auditeurs qui l'écoutent. Le grand lettré qu'il est demeure un orateur essentiellement populaire.

Jean mourut sur une route d'exil, de fatigue et de misère, un ordre de la cour de Constantinople l'ayant transféré des confins de l'Arménie vers un nouveau lieu de déportation.

SAINT BASILE Nous avons déjà signalé le rôle considérable que joua saint Basile dans la stabilisation du monachisme oriental et comment, mieux qu'aucun de ses prédécesseurs, il sut donner véritablement une unité morale, une « âme » aux monastères de son obédience¹.

Nous sommes donc préparés à reconnaître en lui un exemplaire remarquable de l'homme d'action, expert au maniement des hommes et à l'organisation du « réel ».

Il était chétif, pourtant, de santé précaire (il mourut à quarante-neuf ans) ; et, par disposition naturelle, timide au point de changer de couleur, lorsque quelqu'un entrait dans la chambre où il s'enfermait pour travailler. Avec cela, une autorité extraordinaire, qui émanait de toute sa personne et dont le rayonnement fut sensible dès sa prime jeunesse. En voici une preuve assez curieuse. Son père, rhéteur réputé de Néocésarée, dans le Pont, l'avait envoyé à Athènes pour y parfaire ses études. Les écoles d'Athènes conservaient encore à cette époque quelque chose de leur antique renommée, et la gent étudiante y était très dense. Les étudiants, qui se recrutaient dans toutes les nationalités, avaient l'habitude d'imposer aux nouveaux venus un certain nombre d'épreuves plus

(1) Cf. *supra*, p. 343. Sur son rôle dans l'affaire arienne, cf. *supra*, p. 258 et suiv. (et la bibliographie, p. 237, n. 1).

ou moins désagréables. On leur infligeait d'abord un bain, auquel ils étaient conduits au milieu d'un cortège burlesque ; puis ils recevaient une sorte de baptême universitaire : après quoi, ils étaient considérés comme faisant partie de la confrérie. La réserve naturelle du jeune Basile s'accommodait mal des bouffonneries de cette initiation. Or tel était, dès lors, son prestige personnel, son air de sereine et puissante gravité qu'il suffit d'une simple requête de son camarade Grégoire de Nazianze pour que le corps des étudiants décidât de l'exonérer, par un privilège unique et sans précédent, de ce cérémonial traditionnel.

Plus tard l'empereur Valens, conquis par l'arianisme, et qui se complaisait à infliger au clergé et aux moines des sévices souvent cruels, n'osa rien contre Basile. Il éprouvait à son égard une sorte de crainte révérentielle et se laissait dominer par son indomptable et tranquille énergie¹.

Il y a quelque mystère dans ce don personnel, incommunicable, de l'autorité. Il implique, en général, une orientation vigoureuse de toutes les puissances de la sensibilité vers une même direction ; une entière possession de soi (fût-ce au prix d'un secret effort) ; un détachement des passions mesquines, des ambitions égoïstes, dont les liens ténus paralysent les âmes et les rendent esclaves. Basile avait tout cela.

Quand les circonstances l'arrachèrent à la contemplation et à l'étude pour le jeter dans l'action pratique, il se montra égal aux tâches nouvelles que son impressionnabilité même lui rendait si pénibles. Il fut de ces grands évêques dont la vigilance s'étendait bien au delà du cercle des préoccupations théologiques. Pendant une famine qui dévasta la Cappadoce, en 367 ou 368, alors que les autorités civiles se sentaient débordées par un fléau sans précédent, Basile prit en mains le ravitaillement, organisa des souscriptions, obligea les agioteurs à ouvrir les granges où ils cachaient les denrées, installa sur les places publiques des cantines populaires, où lui-même, les reins ceints d'un tablier, et aidé de ses serviteurs, distribuait des soupes chaudes aux affamés. De là, il se rendait à l'église et devant des assemblées immenses, il tonnait contre l'égoïsme de certains riches, contre leurs spéculations criminelles, les monstrueux abus de leur rapacité², mais sans jamais suggérer aux misérables qui l'écoutaient l'esprit de jalousie et de sédition.

Quand on parcourt ses lettres, on en voit un grand nombre où il s'emploie à demander pour de pauvres gens, parfois pour des bourgs et des villes, des remises d'impôts, des redressements d'injustices ou d'erreurs.

Avait-il de vraies aptitudes à la recherche philosophique ? On peut se le demander quand on compare le commentaire scientifique qu'il voulut donner du premier chapitre de la *Genèse*, dans son *Hexaméron*, aux

(1) Cf. *supra*, p. 257.

(2) Voir l'*Homélie VII* ; l'*Homélie* sur le Psaume XIV (P. G., XXIX, 263).

sources « profanes » dont il s'est inspiré. Il n'épargne pas ses railleries aux penseurs de la Grèce et se plaît à souligner leurs contradictions. Que resterait-il de ses paraphrases, si l'on en ôtait ce qu'il leur doit¹ ? Encore s'il les comprenait bien toujours ! Mais il lui arrive plus d'une fois de mal interpréter leurs idées, d'engager contre eux des argumentations qui portent à faux, de reproduire inexactement les données qu'il leur emprunte². Ces confusions viennent-elles de ce que Basile travaillait de seconde main, d'après tel commentaire du *Timée* — comme celui de Posidonius³ — ou d'après des manuels où étaient résumées les opinions des grands philosophes ? Le démontrer n'est pas facile ; mais le recours aux compilations était tellement passé en usage à cette époque qu'on aurait tort d'exclure cette hypothèse. La formation sophistique, par son caractère encyclopédique, restait forcément assez superficielle. — On ne saurait, au surplus, méconnaître l'effort souvent heureux déployé par Basile pour adapter aux données de la Bible les « résultats » de la science grecque, même s'il paraît ignorer certains des moins précaires parmi ces résultats⁴. Qu'il y eût une part de chimère dans ce concordisme, il faudra bien des siècles encore pour qu'on commence à s'en douter. Mais en face des « hellénistes » de son temps et des objections qu'ils mettaient en ligne, Basile ne pouvait guère employer d'autre méthode⁵.

Si sa dépendance à l'égard de la pensée grecque, plus ou moins rectifiée d'après l'Écriture Sainte, ne saurait être contestée dans les questions d'ordre philosophique et scientifique, pas davantage n'échappe-t-il aux procédés de la rhétorique dans la forme même de ses écrits. Il a beau traiter de vanité pure les recherches du style, faire des déclarations de ce genre : « Nous ne cherchons pas à nous conformer à vos choix de termes (il s'adresse aux rhéteurs), et nous négligeons de disposer les nôtres d'une façon harmonieuse : il n'y a pas chez nous de ciseleurs de mots »⁶, les racines de sa formation première (ainsi que Libanios le lui avait prédit)⁷ ne devaient jamais périr. On retrouve dans sa prose tous les raffinements de la technique profane, même les plus artificiels, ceux qui

(1) Il prend au *Timée* de Platon une partie de son exposé de la doctrine orthodoxe sur la création. L'idée qu'il se forme du temps, image de l'éternité, vient aussi du *Timée* ; paroillement, l'idée de la nécessité d'une puissance divine qui soutienne le monde, etc. — A l'égard d'Aristote, sa dette est plus considérable encore : c'est de lui que dérivent ses vues sur les qualités des éléments, sur la stabilité de la terre, sur l'essence du ciel, sur la classification des oiseaux et des poissons. Il adopte les thèses stoïciennes relatives à l'embrasement final du monde, à la bonté de nos inclinations naturelles, à l'utilité économique et sociale de la mer. Il utilise la polémique de Posidonius contre Épicure sur la grandeur réelle du soleil et de la lune, etc.

(2) Ces malfaçons sont bien étudiées dans la thèse d'YVES COURTONNE, *Saint Basile et l'hellénisme*, Paris, 1934.

(3) C'est l'explication que donne GRONAU dans son livre intitulé *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesis-exegese*, Leipzig et Berlin, 1914.

(4) En astronomie, remarque COURTONNE (*op. cit.*, p. 144), il parle comme s'il ignorait Hipparque et Ptolémée.

(5) C'est ce que montre bien O. RING, *Das Basiliusproblem*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Neue Folge, t. II, 1932, p. 365 et suiv.

(6) *Hexaméron*, VI, II.

(7) *Epist.*, CCCXI.

consistaient en rapprochements de mots, symétrie des membres de phrases, combinaisons harmonieuses de syllabes. Tout au plus y met-il plus de discrétion et de mesure que les sophistes de son temps ¹.

Sa double culture — la chrétienne et la profane — lui permit de faire un choix judicieux, quand il lui advint d'avoir à dire son mot dans la question si controversée de l'utilisation chrétienne des auteurs païens. Beaucoup de chrétiens n'éprouvaient à l'égard de ceux-ci que défiance et antipathie ². L'idée du bienfait d'une rupture avec un passé détesté hantait certains esprits. Il fallait parer à ces velléités qui, si elles avaient prévalu, eussent réduit l'élite chrétienne à une véritable impuissance spirituelle.

On trouve classé à tort parmi les sermons de saint Basile un opuscule célèbre où l'évêque de Césarée explique à des jeunes gens, ses neveux, « la manière de tirer profit des lettres helléniques » : c'est le titre même de ce petit traité, souvent réimprimé depuis la Renaissance, et qui a toujours été cher aux amis des lettres antiques ³. A dire vrai, on ne voit pas que le sujet y soit développé avec l'ampleur et la précision que l'on souhaiterait, ni même que le problème de l'assimilation des deux cultures soit véritablement posé. Basile apporte à sa discussion moins de méthode que de bonhomie aimable et d'abondant humanisme. Néanmoins des principes importants s'en dégagent. Basile estime que, même dans cette littérature profane alors si décriée, tout n'est point gâté au point de vue moral ; que les poètes, les orateurs, les historiens ont su louer le bien et qu'ils fournissent une abondance de préceptes et d'exemples susceptibles d'apporter à l'âme du jeune homme un ennoblissement. Seulement il réclame un choix, afin que soient éliminées les parties suspectes. Sous réserve de cette épuration préalable, Basile est d'avis qu'il y a grand avantage pour les jeunes gens à lier commerce avec les lettres profanes ; elles leur donneront comme une première formation qu'ils parachèveront plus tard par l'étude des livres saints ; elles accoutumeront leurs yeux novices encore à mieux supporter l'éclat éblouissant des enseignements de l'Écriture. Elles sont, en somme, pour le jeune chrétien du iv^e siècle ce qu'a été jadis pour Moïse la science des Égyptiens, pour Daniel celle des Chaldéens. Elles valent en tant que préparation et acheminement à une plus haute tâche qui est, en l'espèce, l'intelligence de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Le point de vue de saint Basile est donc assez spécial et n'échappe guère au reproche d'étroitesse. Mais quand on suppute les susceptibilités ombrageuses avec lesquelles il avait à compter en un tel sujet, on se sent plus enclin à rendre hommage à la générosité de ses intentions.

(1) Cf. COURTOTTE, *op. cit.*, II^e partie.

(2) Cf. saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat.*, XLIII, 11.

(3) Édit. et trad. de Fernand BOULANGER, Collection des Universités de France, Paris, 1935.

Si l'on se rappelle, par surcroît, que Basile a joué un rôle important dans la défense des formules trinitaires de Nicée — encore qu'on ait quelquefois supposé que, sous le mot *homoousios*, il aurait glissé une notion un peu différente de la notion nicéenne, celle d'une *parité* d'essence substituée à celle d'une *unité* d'essence¹; que la doctrine relative au Saint-Esprit lui doit également beaucoup; qu'il introduisit dans la liturgie de la messe certaines formules dont l'usage se répandit dans tout l'Orient²; enfin que sa vaste correspondance³ porta témoignage de son activité multiforme: il est difficile de ne pas admirer en lui une des plus prestigieuses personnalités de l'Église d'Orient.

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE A côté de lui, Grégoire de Nazianze, son aîné de quelques mois et son ami le plus cher, fait figure de rêveur, condamné à l'activité pratique, mais qui s'y résigna malaisément et s'en échappa toutes les fois que l'occasion lui en fut donnée⁴.

Mgr Batiffol a caractérisé en quelques mots son tempérament⁵: « Grégoire, écrit-il, a souffert de la contrariété d'une âme faite pour la méditation, les lettres et la solitude, et d'une destinée de luttres et d'épreuves où l'ont entraîné les Cappadociens dont il est. Inférieur à Grégoire de Nysse comme homme de pensée, inférieur à Basile comme homme d'action, *il est un homme de sentiment, pathétique, inconstant, attachant malgré tout*. Il est aussi le rhéteur élégant, attique, avant tout l'avocat insinuant et vigoureux de la doctrine nicéenne, notre plus classique écrivain et notre plus mesuré doctrinaire ».

Il était fils d'un évêque et naquit dans un domaine situé près de Nazianze (ou Diocésarée) en Cappadoce. Il reçut la meilleure formation à laquelle pût aspirer un jeune homme de ce temps, d'abord à Césarée de Palestine, puis à Alexandrie, enfin à Athènes où se resserrèrent ses liens d'amitié avec Basile. C'est celui-ci qui le baptisa, quand il revint enfin dans son pays, vers 355-356. En 362, il recevait la prêtrise des mains de son père, qu'il aida quelque temps dans l'administration de son diocèse. Basile le fit évêque de Sasima, vers 372: mais Grégoire ne se résigna jamais à résider dans ce bourg-frontière, bruyant et grossier. En 374, il succédait à son père sur le siège épiscopal de Nazianze. Au bout d'un an, son rôle d'administrateur lui parut si accablant qu'il alla vivre en solitaire à Séleucie d'Isaurie.

(1) Pour la mise au point de ce paradoxe, cf. F. NÉGER, *Die Trinitätslehre des hl. Basilios d. Gr.*, Paderborn, 1912; J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 76 et suiv. et *supra*, p. 263 et suiv.

(2) Cf. F. PROBST, *Liturgie des IV. Jahrhunderts*, Munster, 1893, p. 377-412.

(3) Cf. Bibliographie générale, p. 9.

(4) Sur le rôle actif de Grégoire de Nazianze, cf. *supra*, p. 264, 282, 289 (et la bibliographie, p. 237, n. 1).

(5) *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque*, p. 238.

En 379 Basile mourait ; Grégoire ne prononça son éloge funèbre que vers la fin de 381, à Césarée. Entre temps, sa réputation d'orateur l'avait fait appeler à Constantinople où les orthodoxes, encouragés par l'avènement de Théodose, reprenaient la lutte pour la foi de Nicée. C'est là qu'il prononça ses cinq fameux discours sur la divinité du *Logos*¹ qui lui valurent son surnom de « Théologien ». Ratifiant le choix des évêques réunis en concile œcuménique à Constantinople, Théodose lui conféra la dignité de patriarche (380). Mais ce titre lui fut contesté ; Grégoire, lassé, résolut de s'en démettre ; après un court séjour à Nazianze, il se retira dans la propriété de ses aïeux et y mourut vers 390².

L'éloquence de Grégoire offre un parfait spécimen du bien-dire, tel que le concevaient les stylistes de son temps. Il emprunte à l'école ses thèmes de développement, ses hyperboles, ses descriptions brillantes, son souci de ne nommer les choses que par les termes les plus généraux, ses phrases balancées, ses « clausules » et parfois ses galimatias. Mais il a trouvé parfois de beaux et touchants accents, par exemple dans l'oraison funèbre de Basile³. Quant à ses deux invectives contre l'empereur Julien, composées vers 365, elles respirent un esprit de furieuse revanche qui relève et corrige la fadeur de cette rhétorique, dont la tentation a toujours été si forte sur son esprit.

N'oublions pas non plus que Grégoire de Nazianze, par une pente naturelle de son âme rêveuse, fut poète aussi, « le plus remarquable poète de ce temps-là » affirme Wilamowitz-Möllendorf. En 382, moins de vingt ans avant les *Confessions* de saint Augustin, il rédigea un poème en mille neuf cent quarante-neuf trimètres iambiques sur sa propre vie. On y rencontre des passages heureux, surtout dans la première partie ; mais les nécessités de la métrique lui imposèrent des sujétions trop lourdes ; et certaines préoccupations didactiques ou dogmatiques compliquent fâcheusement l'exposé des faits.

Cette âme complexe, aux tendances contradictoires, et qui eut tant de peine à trouver son équilibre ou à s'y maintenir, est une des plus intéressantes que nous offre l'hellénisme chrétien au iv^e siècle.

SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE Grégoire était un des frères de saint Basile, et plus jeune que celui-ci d'une dizaine d'années. Des trois « Cappadociens », il fut peut-être celui qui eut le plus d'aptitude à la recherche scientifique, et qui était le plus capable de suivre une pensée avec ténacité, de la creuser profondément. Il mit ses soins à compléter l'œuvre de Basile, par exemple son *Hexaméron*, pour la partie relative à la création de l'homme. Il défendit aussi ce traité fameux contre ses détracteurs dans son *Απολογητικὸς περὶ τοῦ Ἑξαμήρου*.

(1) Édition commentée de A. J. MASON, Cambridge, 1899.

(2) Sur ses dernières années, cf. *infra*, p. 445.

(3) Texte et trad. française de F. BOULANGER, dans la Collection HEMMER-LEJAY, Paris, 1908.

Et il continua également la lutte inaugurée par Basile contre Eunome, qu'il nous aide à mieux connaître grâce à l'ampleur même des citations qu'il donne de lui.

Sa vie fut fort agitée. Il s'était engagé dans les tout premiers degrés de la hiérarchie ecclésiastique, quand il se décida à se marier. Sa jeune femme mourut ; il revint alors à sa vocation première et, après un séjour dans le monastère que Basile avait fondé au bord de l'Iris, il devint évêque de la petite ville de Nysse dans la région orientale de la Cappadoce. Les Ariens du lieu réussirent à le compromettre auprès du gouverneur du Pont, sous prétexte qu'il avait dilapidé les biens ecclésiastiques. Démosthène (tel était le nom de ce « vicaire ») le fit déposer par un synode qu'il réunit à Nysse. Il allait même le faire arrêter, quand Grégoire réussit à s'échapper. Il ne rentra dans son diocèse que deux ans plus tard, en 378, après la mort de Valens, et il y fut accueilli avec des transports de joie. Après la mort de Basile, il fut considéré comme l'incarnation vivante de la plus sûre orthodoxie.

Grégoire toucha à bien des sujets ; il porta dans les multiples questions d'exégèse, de morale, d'ascétisme qu'il se donna la tâche de traiter le souci de fournir des explications capables de satisfaire, non pas seulement la foi, mais l'intelligence aussi ; un idéalisme puisé aux sources platoniciennes ; un goût très vif, hérité d'Origène, pour les spéculations de l'allégorie, persuadé qu'il était que l'Écriture sainte livre au croyant quelque chose de plus et de mieux que la simple connaissance des faits. Son traité *Contre la Fatalité* est important à qui veut mesurer la puissance de séduction que l'astrologie exerçait encore sur les esprits. Quant à son *Discours catéchétique*, il a été analysé ici-même¹ et l'on a pu voir avec quelle subtilité habile il oppose des réponses pertinentes aux objections multiformes des aspirants à la foi. Son *Dialogue sur l'Ame et la Résurrection*, où il feint de converser avec sa sœur Macrine, est, a-t-on remarqué, « une sorte de *Phédon* chrétien ». Rarement l'esprit néo-platonicien et l'esprit chrétien se sont associés en une plus complète et plus heureuse fusion que dans cette forte et pure intelligence. Quant à son style, L. Méridier a pu dire : « Grégoire écrit absolument comme un sophiste, et la technique sophistique peut être étudiée chez lui aussi bien que chez Libanios ».

§ 3. — Qualité de la culture au IV^e siècle.

CRITIQUES FORMULÉES A L'ÉGARD
DE LA LITTÉRATURE DE CE TEMPS

Le spectacle de ces activités fécondes constitue le plus haut attrait de la littérature chrétienne gréco-latine au IV^e siècle. Les récents historiens de l'antiquité sont

(1) Cf. *supra*, p. 203.

pourtant peu cléments aux valeurs littéraires de cette époque¹ : « Indigence radicale de la pensée », « religion décevante de la forme » ; la littérature réduite au rôle de « passe-temps des beaux esprits », « culte absurde de la chose écrite », « asservissement aux chefs-d'œuvre du passé » ; les intelligences condamnées aux redites, au modèle intangible, à l'exemple consacré ; obsession des souvenirs d'école et de la phrase toute faite, etc. : telles sont les formules qui foisonnent sous leur plume ; et bien plutôt qu'à une renaissance, c'est à un crépuscule qu'ils croient assister, avant-coureur de la totale nuit.

VALEUR DE CES CRITIQUES

De ce verdict impitoyable on ne peut dire qu'il soit absolument injuste. Certes la « culture » n'a pas été mésestimée au iv^e siècle ; il est même peu d'époques où elle ait joui d'un prestige aussi incontesté et où l'homme de lettres, le représentant des bonnes études, le rhéteur, ait été aussi honoré par l'opinion, aussi choyé par les pouvoirs publics. Mais dès le second siècle, la qualité de cette culture fléchissait et la terrible crise politique du iii^e siècle avait accentué cette dépression. Certaines indications de saint Augustin en disent long sur les ignorances du public auquel il s'adressait². Et dans la structure intellectuelle d'Augustin lui-même diverses lacunes se décèlent dont l'esprit de son temps peut être rendu responsable pour une large part³.

Malgré tout, les critiques plus haut cités raisonnent trop comme si toute la pensée du iv^e siècle s'incarnait dans les absurdes historiens de l'*Histoire Auguste*, dans les faiseurs de harangues, les grammairiens formalistes, les épistoliers plus ou moins tarabiscotés, les poètes plagiaires de Virgile. Ils oublient, dirait-on, cette belle série d'hommes d'action qui, par la parole et la plume, bataillèrent pour leur foi et ne furent absents d'aucune des luttes de l'esprit ; ils oublient aussi la profonde vitalité spirituelle, la religiosité ardente qui, tant du côté païen que du côté chrétien, travaillaient alors les âmes. Ces faits imposent une autre image que celle d'un siècle rabougri et stérile, qui n'aurait plus connu qu'un seul souci, celui de dire avec adresse et préciosité ce qui ne valait pas la peine d'être dit.

(1) C. JULLIAN, *Hist. de la Gaule*, t. VIII, p. 253, 285 ; F. LOT, *La fin du Monde antique et le début du moyen âge*, chap. ix.

(2) La lettre cxviii à Dioscore, § 9 et suiv., montre que, tant en Grèce qu'en Afrique, on ignorait à peu près les dialogues et les lettres de Cicéron et que l'antique philosophie grecque était à peine connue. Quand dans ses sermons il fait allusion aux Épicuriens ou aux Stoïciens, il croit devoir expliquer de quoi il retourne (*Sermo CCLVI*, vii, 7 ; *CLV*, ii, 3). Il déplore lui-même cette *incuria bonarum artium* (*Epist.*, i, 2).

(3) Il sait le grec, mais ne s'y sent pas très à l'aise ; il ne s'intéresse guère à l'art, aux sciences, au droit, à la médecine ; la Bible est pour lui le livre dépositaire de tous les secrets, l'*unum necessarium*, et il se refuse à tout contrôle exercé d'après les histoires profanes.

LE COSMOPOLITISME NOUVEAU Et voici encore une nouveauté à inscrire au crédit de cette époque. Les amours-propres littéraires qui séparaient autrefois l'Orient grec de l'Orient latin tendent à s'effacer, sous l'influence de préoccupations religieuses qui les dominent de si haut qu'ils perdent presque toute leur force d'inhibition.

Ceci demande un mot d'explication.

Les Grecs avaient toujours eu pour la force romaine beaucoup d'admiration. Ils s'étaient intéressés à l'histoire de Rome. Dès le second siècle avant notre ère, Polybe avait raconté « la plus grande révolution politique de l'Antiquité, la soumission du monde civilisé tout entier aux armes de Rome »¹. Au I^{er} siècle, Denis d'Halicarnasse avait écrit son *Archéologie romaine* où était raconté le passé romain jusqu'au début de la première guerre punique. Au III^e siècle de notre ère, Dion Cassius (Bithynien très romanisé) avait déroulé les annales romaines jusqu'à son époque.

En revanche, les Grecs professaient à l'égard des Romains un sensible dédain, au point de vue intellectuel et littéraire. Ils savaient que les lettres latines étaient nées de l'imitation d'œuvres grecques, qu'elles en avaient constamment subi l'influence ; que la pensée, l'art grec, avaient formé les talents dont Rome était fière. Et la conscience de leur supériorité d'autrefois, si affaiblie et contestable que celle-ci fût devenue, leur faisait regarder de très haut les productions du génie latin².

Aussi lisaient-ils peu les œuvres latines et était-il tout à fait exceptionnel qu'une œuvre latine fût traduite en grec. On n'eût guère pu citer que les *Géorgiques* de Virgile, ainsi traduites par un certain Arrianos, sous Hadrien ; les *Histoires* de Salluste transposées en grec par Zenobius à la même époque ; un ou deux manuels de grammaire ou d'histoire, qui étaient utilisés au IV^e siècle pour des fins scolaires³ : c'est bien peu, si l'on songe au nombre considérable d'œuvres grecques qui passaient en latin.

Or, sous l'action du christianisme, la littérature de traduction prend au IV^e siècle une activité extraordinaire, qu'aucun particularisme national ne vient plus ralentir, parce que le souci proprement spirituel, le désir de bénéficier de ce qui était écrit de profitable au bien des âmes ou à l'éclaircissement de la doctrine, refoule au second plan les susceptibilités qui viennent d'être définies.

(1) M. Croiset, *Histoire de la Littérature grecque*, t. V, p. 262.

(2) Denis d'Halicarnasse, dans ses mémoires sur les orateurs attiques, là même où son sujet le provoque à comparer l'éloquence romaine avec la grecque, parle uniquement de cette dernière, comme s'il n'avait jamais entendu prononcer les noms de Cicéron et d'Hortensius. Sous Hadrien, Apollonius Dyscole écrit une série de volumes sur la théorie du langage sans paraître se douter qu'il existe une langue latine. Cf. E. Egger, *Mémoires d'Histoire ancienne et de Philologie*, Paris, 1865, p. 266.

(3) Par ex. la grammaire de DOSITHÉE (cf. SCHANZ, *Römische Literaturgeschichte*, t. IV, 1, p. 177) ; le *Breviarium* d'EUTHOPE (*ibid.*, p. 79).

De là, un puissant essor des échanges entre l'Orient et l'Occident ; un double courant, beaucoup plus fort de l'est à l'ouest, mais sensible aussi de l'ouest à l'est, qui assure la diffusion des œuvres importantes, parues soit en latin, soit en grec, et leur ouvre l'audience d'un public cosmopolite ¹.

CONCLUSION Au total, le iv^e siècle a réalisé un effort méritoire pour sauver et enrichir le legs du passé, à la veille des catastrophes où allait sombrer l'Empire. Son zèle a été souvent inhabile, ses réussites médiocres ; mais une véritable piété à l'égard de la *res romana* animait l'élite des esprits. Et le christianisme a fourni un apport considérable à une littérature qui tendait à l'usure et qui en fut momentanément rafraîchie et renouvelée.

§ 4. — L'art chrétien au IV^e siècle ².

Dans la notion de « culture » s'intègre un élément dont nous ne devons pas faire abstraction : c'est la création artistique, celle des architectes, des sculpteurs et des peintres. Quel a été l'apport du christianisme en ce domaine, durant le iv^e siècle ?

L'ART DANS LA VIE CHRÉTIENNE DES TROIS PREMIERS SIÈCLES

Il est manifeste que « l'art » n'avait tenu qu'une place subalterne dans les préoccupations des chrétiens, durant les trois premiers siècles. Bien plutôt que de la curiosité ou de la sympathie, c'est de la défiance qu'ils éprouvaient à son endroit. Cette disposition se comprend aisément. L'Ancien Testament est très peu favorable aux représentations plastiques de la divinité. La religion que célèbrent les prophètes est une religion sans vaines images, à la fois monothéiste

(1) Des livres latins, non traduits en grec, sont lus aussi en Orient. Voy. SULPICE-SÈVÈRE, *Dial.*, I, xxiii.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — H. ACHÉLIS, *Der Entwicklung der altchristlichen Kunst*, Leipzig, 1919 ; M. van BERCHEM et Et. CLOUZOT, *Mosaïques chrétiennes du IV^e au X^e siècle*, Genève, 1924 ; HERMANN WOLFGANG BEYER, *Die Eigenart der christlichen Kunst im Rahmen der Spätantike*, dans *Festgabe für Victor Schultze*, Stettin, p. 67-81 ; L. BRÉHIER, *L'art chrétien, son développement iconographique, des origines à nos jours*, Paris, 1^{re} édit., 1918 ; 2^e édit., 1929, et *Les origines de la Basilique chrétienne*, Paris, 1927 ; HOWARD CROSBY BUTLER, *Early Churches in Syria, fourth to seventh centuries*, edit. and completed by E. BALDWIN SMITH. P. I, Princeton, 1929 ; CHARLIE CLERC, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs*, Paris, 1915 ; Ch. DIEHL, *L'art chrétien primitif et l'art byzantin*, Paris et Bruxelles, 1928 ; E. von DONSCHUETZ, *Der Apostel Paulus. II. Seine Stellung in der Kunst*, Halle-a.-S., 1928 ; R. DUSSAUD, *Les mouvements syriens à l'Exposition d'art byzantin*, dans *Syria*, t. XII, p. 305-345 ; W. ELLIGER, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten* (*Studien über christliche Denkmäler*, H. 20), Leipzig, 1934, et *Zur Entstehung und frühen Entwicklung der altchristlichen Bildkunst* (*Studien über christliche Denkmäler*, H. 23), Leipzig, 1934 ; A. FABRE, *Manuel d'art chrétien*, Paris, 1928 ; J. FICKER, dans *Gesamm. Studien zur Kunstgeschichte*, *Festgabe für A. Springer*, 1885 ; K. HOLL, *Gesamm. Aufsätze, für Kirchengeschichte*, Bd. II : *Der Osten*, 1928 ; G. DE JERPHANION, *La Voix des monuments, Notes et études d'Archéologie chrétienne*, Paris et Bruxelles, 1930 ; C. M. KAUFMANN, *Handbuch der christlichen Archäologie*, 3^e édit., 1922 ; J. P. KIRSCH, *Die christl. Kultusgebäude im Altertum*, Cologne, 1893, et *Der Iden-*

et spiritualiste ¹. L'Église primitive hérita de la théocratie juive le mépris et la peur des idoles. La condamnation de l'anthropomorphisme dans l'art devint un des lieux communs de l'apologétique chrétienne. Et il ne serait point difficile de relever certaines déclarations qui, à les prendre au pied de la lettre, n'iraient à rien de moins qu'à proscrire le principe même de l'imitation artistique ².

Mais, parmi ceux qui venaient à la foi, beaucoup étaient familiarisés avec les œuvres picturales et plastiques qui peuplaient les cités. Il n'était pas facile d'obtenir d'eux une répudiation totale. La sculpture, trop évocatrice des statues païennes, fut pratiquement laissée de côté. En revanche, les Catacombes de Rome, de Naples, etc., s'ornèrent de motifs décoratifs (vigne, petits génies, saisons, colombe, paon, etc.) étroitement apparentés à la technique païenne de ces temps, technique cosmopolite, abstraite, utilisable à toute fin. Puis, dès le II^e siècle, des mains plus ou moins expertes s'essayèrent à figurer des scènes bibliques, telles que les trois enfants dans la fournaise, Moïse frappant le roc, Noé et

gehalt der ältesten sepulchralen Darstellungen in den römischen Katakomben, dans *Römische Quartalschrift*, t. XXXVII, 1923, p. 1-20; B. KLEINSCHMIDT, *Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte*, Paderborn, 1910; A. KNOEPFLER, *Der angebliche Kunststich der ersten Christen*, dans *Festschrift G. Hertling*, Kempten et Munich, 1913, p. 43 et suiv.; F. X. KRAUS, *Geschichte der christlichen Kunst*, Fribourg-en-Brigau, 1895-1900, 2 vol.; A. KRUECKE, *Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst*, Strasbourg, 1905; K. KUENSTLE, *Ikono-graphie der christlichen Kunst*, Fribourg, 1928, 2 vol.; E. LE BLANT, *Étude sur les sarcophages chrétiens de la ville d'Arles*, Paris, 1878; H. LECLERCQ, *Manuel d'Archéologie chrétienne*, Paris, 1907; G. LEROUX, *Les origines de l'édifice hypostyle en Grèce, en Orient et chez les Romains*, Paris, 1913; W. R. LETHBRIDGE, *Early Christian Art*, dans *The Cambridge Mediaeval History*, vol. I, Cambridge, 1911, chap. XXI, p. 598-614; H. LIETZMANN, *Die Entstehung der christlichen Kunst*, dans *International Wochenschrift*, 1911, p. 481 et suiv.; H. LOTHER, *Realismus und Symbolismus in der altchristlichen Kunst*, Tübingen, 1931; OR. MARUCCI, *Éléments d'Archéologie chrétienne*: t. II, *Les Catacombes romaines*, Paris et Rome, 1903; t. III, *Basiliques et églises de Rome*, Paris et Rome, 2^e édit., 1909, et *The Evidence of the Catacombs for the doctrines and organisation of the primitive Church*, Londres, 1929; I. H. MEILLE, *L'image de Jésus dans l'Histoire et dans l'Art*, Paris, 1928; K. MICHEL, *Gebet und Bild in frühchristlichen Zeit* (Studien über christl. Denkmäler hsg. von J. FICKER, Neue Folge, I Heft.), Leipzig, 1902; G. MILLET, *Byzance et non l'Orient*, Paris, 1908; W. NEUSS, *Die Kunst der alten Christen*, Augsburg, 1926; A. PÉRATÉ, *L'Archéologie chrétienne*, Paris, 1892; G. B. DE ROSSI, *Roma Sotterranea cristiana*, Rome, 1864-1877, 3 vol.; W. ROTHES, *Heidnisches in altchristlicher Kunst und Symbolik*, dans *Festschrift Albert Ehrhard*, Bonn et Leipzig, 1922, p. 381-406; H. SCHRADE, *Ikono-graphie des christlichen Kunst*, I Teil, *Die Auferstehung Christi*, Berlin, 1932; V. SCHULTZE, *Grundriss der christlichen Archaeologie*, Munich, 1919, 2^e édit., 1934; J. STRZYGOWSKI, *Kleinastien, ein Neuland der Kunstgeschichte*, Leipzig, 1903, et *Ursprung der christlichen Kirchenkunst*, Leipzig, 1920; G. STUHLFAUTH, *Die ältesten Porträts Christi und der Apostel*, Berlin, 1918; Id., *Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst*, Berlin, 1925; Id., *Der christliche Kirchenbau des Abendlandes*, Berlin, 1925; P. STRYGER, *Die altchristliche Grabeskunst, Versuch der einheibl. Auegung*, Munich, 1927, et *Die altchristliche Kunst. Grundlegende Erörterungen über die Methode der Datierung und Auslegung*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, t. LIII, 1929, p. 545-563; L. von SYBEL, *Das Werden christl. Kunst*, dans *Repert. f. Kunstwiss.*, t. XXXIX, 1926, p. 118 et suiv., et *Frühchristliche Kunst. Leitfaden ihrer Entwicklung*, Munich, 1920; J. WILPERT *Die Malereien der Katakomben Roms*, Fribourg-en-Brigau, 1903; Id., *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten von IV bis XIII Jahrhundert*, Fribourg-en-Brigau, 2^e édit., 1924; Id., *Sarcophagi christiani antichi*, 5 vol., Rome, 1929-1936. Cf. aussi, t. I, p. 414-417 et t. II, p. 450-453.

(1) Voir par ex. *Deutéronome*, IV, 28; *Jérémie*, X, 3 et suiv.

(2) Par ex. TERTULLIEN, *De Spectaculis*, XXIII, 5: « Dieu interdit toute reproduction du réel, à plus forte raison toute copie de son image. L'Auteur de la vérité n'aime pas ce qui est faux, toute fiction est à ses yeux adulation du vrai ». CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.*, VI, XVI, 147; VII, V, 28, etc... Voir W. ELIGER, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*, avec les mises au point de A. KNOEPFLER dans les *Mélanges Hertling*, p. 43 et suiv.

l'arche, Jonas et sa baleine, et divers épisodes ou symboles conventionnels, esquissés d'une façon tellement schématique qu'on hésite parfois sur leur sens véritable.

S'il ne fallait considérer ces essais que du point de vue esthétique, il serait difficile de ne pas souscrire au jugement formulé par dom Leclercq : « Le christianisme, pendant la période qui précède le triomphe de l'Église, a inspiré des artisans, il n'a pas possédé un seul véritable artiste »¹. Mais, si on les étudie au point de vue iconographique, en tant que représentations de certaines croyances, ils prennent un intérêt bien supérieur et ont soulevé d'innombrables discussions.

L'art chrétien des Catacombes visait-il à répandre un enseignement dogmatique, comme on l'admettait communément il y a une cinquantaine d'années, et comme certains critiques (Joseph Wilpert, Karl Künstle) seraient encore disposés à le croire ? Ne faisait-il que paraphraser, en des scènes symboliques empruntées à la Bible, l'idée de la délivrance de la mort, c'est-à-dire de la Résurrection (Victor Schultze, Edouard le Blant) ? Doit-on y retrouver l'influence des formules liturgiques de prière, en particulier de la *Commendatio animae quando infirmus est in extremis* (E. Le Blant, Wilhem Neuss) ? — ou des anciennes poésies chrétiennes (Joh. Ficker) ? — ou des morceaux liturgiques lus au cours de la vigile de Pâques (Karl Holl) ? Ce sont là des problèmes fort controversés. Sans doute vaut-il mieux ne pas essayer d'unifier à tout prix la signification de ces peintures et doit-on de préférence les classer par sujets (le défunt émancipé de la mort ; la pénitence salvatrice ; la Sainte Cène ; le Jugement dernier, etc.).

ESSOR DE L'ART CHRÉTIEN AU IV^e SIÈCLE Ce qui est sûr, c'est que la première entente de l'Église avec l'État romain marqua pour l'art chrétien le point de départ d'une ère nouvelle. Dès avant la persécution de Dioclétien, le christianisme avait joui d'une apparence de liberté qui avait enhardi les fidèles à beaucoup construire. « Comment peindre, écrit Eusèbe de Césarée au début du VIII^e livre de son *Histoire ecclésiastique*, ces innombrables entrées de gens dans l'Église, les foules dans les assemblées de chaque ville et les magnifiques concours de multitude dans les maisons de prières (*προσευκτηρίαις*). Aussi bien, en raison de ces faits, ne se contentait-on plus désormais des édifices de naguère, et dans chaque ville on faisait sortir du sol de vastes églises »². Une fois la tourmente passée et l'atmosphère devenue plus favorable qu'elle ne l'avait jamais été, une véritable floraison de monuments religieux — basiliques, églises, baptistères, *memoriae* en l'honneur

(1) *La Vie chrétienne primitive*, Paris, 1923, p. 69. Cet ouvrage contient soixante planches relatives à l'art chrétien primitif.

(2) *Hist. eccl.*, VIII, 1, 5.

des martyrs — s'épanouit dans tout le monde romain¹. Sorti d'une longue période d'insécurité, le christianisme s'affirme au grand jour et l'art chrétien se dégage de la simplicité populaire où il était resté jusqu'alors confiné.

LA TECHNIQUE DE L'ÉPOQUE Naturellement les artistes chrétiens du IV^e siècle s'inspirèrent, comme l'avaient fait leurs prédécesseurs, des procédés courants et des modèles qu'ils avaient sous les yeux. La technique de cette époque était, en général, médiocre, surtout dans la peinture et dans la sculpture. On a souvent remarqué combien, dans l'Arc de Constantin, situé près du Colisée, entre le Palatin et le Caelius, la conception est pauvre, l'exécution grossière. « Il semble que, dans cet Arc, la seule préoccupation de l'artiste ait été d'entasser pêle-mêle, sans souci du goût et du style, la plus grande somme d'éléments décoratifs possible »². L'Arc de Constantin porte témoignage d'une autre manie de ce temps, celle de dépouiller les monuments anciens pour construire ou décorer des monuments nouveaux. Au témoignage de l'archéologue Uggeri, les Romains, au début du XIX^e siècle, l'appelaient « la pie d'Ésope » « parce qu'il est revêtu d'ornements pris ailleurs »³. Il semble bien, en effet, que — mise à part la frise qui rappelle, en une inscription célèbre, la victoire de Constantin (due à un *instinctus divinitatis* et à son propre génie) — la décoration soit constituée par des éléments dérobés à des édifices antérieurs du I^{er} et du III^e siècle⁴. A plusieurs reprises, des constitutions impériales défendirent de transférer les statues, les marbres, les colonnes, de leur place primitive dans une autre ville ou dans une propriété particulière⁵. Mais ceux même qui les promulguaient donnaient l'exemple de les violer. — La cause de cet affaissement du savoir-faire était d'ordre économique pour une large part. L'Empire mit longtemps à se relever un peu de la terrible crise du III^e siècle. Le métier d'artiste implique un long apprentissage, auquel la certitude d'en tirer un jour leur subsistance peut seule décider ceux qui s'y sentent portés. Dans les périodes de resserrement et de pénurie, les commandes se raréfient, l'artiste ne peut plus vivre. Il décourage par son exemple, et parfois par ses conseils, ceux qui auraient volontiers suivi la même voie. Et c'est ainsi que l'art même accentue sa décadence, ou ne subsiste plus que sous des formes banales, commerciales, asservies à la tradition.

(1) EUSÈBE, *Hist. eccl.*, X, II, 1.

(2) HOMO, *La Civilisation romaine*, p. 405. Description détaillée dans E. RODOCANACHI *Les Monuments antiques de Rome encore subsistants*, Paris, 1920, p. 133-141.

(3) RODOCANACHI, *op. cit.*, p. 141.

(4) Ce point a été parfois contesté ; cf. *ibid.*, p. 138, n. 1.

(5) Constitution de Constantin, 27 mai 321 (*Cod. Just.*, VIII, x, 6) ; de Constance II, 2 février 357 (*Cod. Théod.* XV, I, 1) ; de Valentinien I^{er}, 1^{er} janvier 365 (*Ibid.*, XV, I, 14).

La seule forme d'art qui échappât à cet amoindrissement général, c'était l'architecture. Elle conservait le goût du grandiose, et même du colossal. En témoignent les restes du palais gigantesque que se fit construire à Salone, en Illyrie, l'empereur Dioclétien pour les lendemains de son abdication et où les influences orientales sont si sensibles¹ ; ou encore la basilique voûtée de Constantin, à Rome, longue de cent mètres sur soixante-cinq de large et portée sur un haut soubassement qui dominait la Voie sacrée.

LE PLAN DES ÉGLISES CHRÉTIENNES

D'après une théorie fort en vogue parmi les historiens de l'art, les premières églises chrétiennes auraient reproduit la disposition générale des basiliques civiles, grandes salles de réunion qui servaient à des usages divers, et surtout aux débats judiciaires. Cette vue générale n'est point fausse ; mais elle appelle une mise au point².

Les basiliques civiles construites par les Romains se rattachaient, les unes au type oriental (par exemple, la basilique Julia), les autres au type hellénique (par exemple, la basilique de Pompée, la basilique Aemilia). Celui-ci comportait une salle oblongue à trois nefs, avec ou sans absides, avec ou sans *peristasis*, mais toujours précédée d'un vestibule à deux colonnes et couverte d'un toit à double versant.

Le type oriental comportait deux plans différents : un bâtiment à front large, ouvert sur le grand côté, précédé parfois d'un portique à colonnes, au-dessus duquel la construction était surélevée de manière à permettre l'éclairage ; une salle étroite et profonde, munie d'une porte à ses deux extrémités. Le toit était toujours en terrasse. La concurrence entre le type hellénique et le type oriental s'est poursuivie pendant toute la période impériale, non sans d'inévitables contaminations.

Or, si l'on est en droit de dire que l'église chrétienne rappelle les dispositions de la basilique civile, il faut ajouter aussitôt « celle du type hellénique ». Le seul élément oriental que retient l'édifice hypostyle chrétien, c'est la surélévation de la nef centrale qui permet d'éclairer l'édifice. Au surplus G. Leroux a établi³ que, longtemps avant l'époque chrétienne, des sectes et des confréries païennes avaient déjà adopté le type hellénique de la basilique civile pour des salles destinées à des pratiques cultuelles⁴. Le christianisme n'a donc fait que reprendre et continuer une tradition, en l'accommodant aux exigences de sa liturgie.

Il se peut, au surplus, que de nouvelles découvertes viennent révéler

(1) Voir HÉBRARD et ZEILLER, *Spalato, le palais de Dioclétien*, Paris, 1912.

(2) Cf. sur cette question BRÉHIER, *Les origines de la Basilique chrétienne*, dont la thèse est ici résumée.

(3) Voir la *Bibliographie*.

(4) Par ex. le sanctuaire des Kabires à Samothrace, le Baccheion d'Athènes, la Basilique pythagoricienne de la porte Majeure.

quelques essais plus originaux que des adaptations pures et simples de la basilique classique à des usages nouveaux. Certains indices permettent déjà de supposer que cette hypothèse n'est pas chimérique¹. Mais on aurait tort de contester le rapport habituel de l'architecture religieuse du IV^e siècle à l'architecture profane. Les artistes chrétiens ont tiré parti, comme il est naturel et comme ils l'avaient toujours fait, des réalisations qui s'offraient à eux. Nul doute, par exemple, que le baptistère chrétien, avec sa forme octogonale, n'ait été établi d'après la disposition ordinaire des thermes romains, et spécialement du *Frigidarium*².

LA DÉCORATION DES ÉDIFICES L'érection de vastes édifices suggéra une innovation qui ne fut pas toujours approuvée, mais dont l'utilité apparut si évidente qu'elle triompha des résistances qui s'y opposèrent. Il parut bon de décorer les surfaces nues, non pas seulement pour le plaisir des yeux, mais aussi pour l'enseignement des fidèles. Toute une bible en images évoqua aux murs des églises la vie des patriarches, la gloire du Christ, les épreuves des martyrs. Souvent une inscription en vers paraphrasait la signification des images « *ut littera monstret quod manus explicuit* », ainsi que l'explique Paulin de Nole. Nous avons un poème de Prudence, le *Diltochaeon*, qui est fait tout entier de paraphrases de ce genre. Voici le sujet de quelques-unes des œuvres d'art qui y sont brièvement commentées, nous ne savons pour quelle église : *Adam et Eve* ; *le Chêne de Mambré* ; *le Tombeau de Sarah* ; *Joseph reconnu par ses frères* ; *Moïse recevant la loi* ; *la Maison de Rahab la Courlisane* ; *la Captivité d'Israël* ; *Marie et l'Ange Gabriel* ; *les Anges annonçant la bonne nouvelle aux bergers* ; *le Massacre des Innocents* ; *la Résurrection de Lazare* ; *la Passion du Sauveur* ; *la Vision de saint Pierre*, etc... L'indication de ces scènes historiques est d'un grand intérêt pour l'étude du développement de l'iconographie chrétienne³.

« L'art des trois premiers siècles n'avait guère entretenu les fidèles que des espérances de l'au-delà ; désormais l'art chrétien devient un système complet d'enseignement, une théologie en images, une apologétique figurée... C'est la « cité de Dieu » rendue visible à tous et intelligible aux plus illettrés »⁴. « La figure du Christ, qui jusqu'alors n'apparaissait

(1) Le P. VINCENT, de l'École archéologique française de Jérusalem, a rendu compte, le 26 juillet 1935, à l'Académie des Inscriptions, de récentes trouvailles du service des Antiquités du gouvernement de Palestine dans la basilique de la Nativité, à Bethléem. Les sondages opérés par les architectes ont permis de constater que l'édifice constantinien primitif n'était nullement une copie de la basilique civile. A une courte basilique s'attachait, en guise de chevet, un édifice polygonal, dont les pans mesuraient extérieurement huit mètres, avec édicule central circulaire supportant un baldaquin, au-dessus de l'autel de la Nativité. Voir *Comptes rendus des Séances*, 1935, p. 350-361, surtout la p. 359.

(2) Démonstration dans DÖLGER, dans *Antike und Christentum*, t. IV, Munster, 1934, p. 182 et suiv.

(3) Autres descriptions dans GRÉGOIRE DE NYSSE (*P. G.*, XLVI, 737) ; dans GRÉGOIRE DE NAZIANZE (*P. G.*, XXXV, 1037).

(4) L. BRÉHIER, *L'Art chrétien*, p. 107.

Histoire de l'Église, T. III.

que de façon épisodique, s'installe au centre de cet art nouveau, comme elle absorbe les préoccupations des théologiens »¹. Jésus n'est plus l'adolescent imberbe que présentaient les fresques inhabiles des Catacombes. Il est vêtu de la toge ou du *pallium*, la tête ceinte d'un nimbe lumineux², avec un air de commandement et de majesté.

ÉTAT D'ESPRIT DE CERTAINS OPPOSANTS Si fort était le préjugé traditionnel contre la représentation des choses divines que de vives critiques, parfois même des prohibitions formelles, essayèrent de contrecarrer ces nouveautés. Le canon 36 du concile tenu à Elvire, en Espagne, vers 300, est d'une netteté sans ambiguës : « *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur* ». « Il a paru bon (de décider) qu'il ne doit pas y avoir de peinture dans les églises, de façon que ce qui est honoré et adoré ne soit point dépeint sur les murs »³. Le « considérant » est indiqué, et il exclut les explications fantaisistes de certains historiens modernes. Eusèbe de Césarée a l'air de considérer que, seuls, des païens ont pu avoir l'idée de sculpter certaine statue du Christ qu'il a vue à Césarée de Philippe, en Phénicie⁴. Dans une lettre à Constantia, la sœur de Constantin, il s'indignait qu'on osât peindre l'image « de la divine et spirituelle Essence » ; il rappelait le précepte par lequel Dieu avait interdit « *facere imaginem neque eorum quae in caelo, neque eorum quae deorsum sunt in terra* ». Et il ajoutait : « *Nonne per totum orbem terrarum haecce profligata sunt et procul ab ecclesiis expulsa, et nobis solum non licere tale quid facere, apud omnes divulgatum est* »⁵ ? On rencontre, tout au long du iv^e siècle, quelques échos des mêmes répugnances, par exemple chez Asterius, l'évêque d'Amasée, dans le Pont, qui blâme surtout, il est vrai, certains excès dans la parure artistique des églises⁶ ; chez saint Nil, un des grands théoriciens de l'ascétisme, lequel est beaucoup plus catégorique dans son hostilité⁷, peut-être aussi chez saint Épiphané⁸.

Malgré tout, les avantages pédagogiques de ces décorations parurent tels qu'ils contrebalancèrent les arguments dépréciatifs. Les Cappado-ciens firent beaucoup pour mettre ces avantages en relief. Saint Basile écrit dans son *Homélie* sur les quarante martyrs⁹ : « Ce que le langage

(1) JERPHANION, *La Voix des Monuments*, p. 42.

(2) Cf. A. KRÜCKE, *Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristl. Kunst*; dom LECLERCQ, art. *Nimbe*, dans *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, 1935.

(3) HEFELÉ-LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, t. I, 1^{re} part., p. 240 et la note 4.

(4) *Hist. eccl.*, VII, XVIII, 2-4. Notons qu'au II^e siècle, Celse faisait déjà grief aux chrétiens de se refuser à sculpter l'image de leur Dieu (ORIGÈNE, *Contra Celsum*, VII, 62).

(5) MANSI, t. XIII, col. 343 et 347 ; PITRÀ, *Spicil. Sol.*, t. I, p. 383 et suiv.

(6) *Hom. de divite et Lazaro* ; in laudem S. Euphemiae.

(7) *Ep. ad Olympiodorum eparchum*, IV, 61.

(8) KARL HOLL tient pour authentique les fragments cités dans les *Actes* du Concile de Constantinople (MANSI, t. XIII, col. 291 et 335).

(9) *Hom.*, XIX.

de l'histoire enseigne par l'ouïe, le dessin — qui se taît — le montre par l'imitation ». Dans son *Éloge* du martyr Théodore¹, Grégoire de Nysse est plus explicite. Il observe que quiconque entre dans la chapelle élevée en l'honneur de Théodore en admire la beauté, l'ornementation, et la série d'images où un peintre a représenté les actes héroïques du martyr et les tortures qu'il a subies :

Tout cela, l'artiste le fait voir par l'art des couleurs comme en un livre qui aurait une langue. Car le dessin muet sait parler, aux murs où il s'étale, et il rend les plus grands services. Quant à celui qui a aménagé les pierres des mosaïques, il a rendu digne de l'histoire le sol que nous foulons aux pieds.

Les mots décisifs seront dits plus tard par le pape Grégoire le Grand : « Si l'on admet les peintures dans les églises, c'est pour que ceux qui ne savent pas lire déchiffrent du moins avec les yeux sur les murs ce qu'ils ne peuvent lire dans les livres »².

LES MOSAIQUES On a noté la mention des mosaïques dans le passage de saint Grégoire de Nysse qui vient d'être traduit. Un emploi remarquable en fut fait, à partir du IV^e siècle, pour le décor des murs et du sol. La mosaïque d'émail se substitua de plus en plus aux fresques, trop fragiles, et à la mosaïque de marbre qui ne resta guère employée que pour le pavement. Rome devint un des centres les plus importants de fabrication. Ce procédé ornemental est un de ceux que cette époque a mis en pleine valeur et dont elle a tiré les plus heureux effets. Employé en maints endroits³, il manifesta toute sa puissance d'expression dans la fameuse mosaïque de la basilique de Sainte-Pudentienne, décorée sous le pape Sirice (384-399). Le Christ y apparaît dans sa gloire, entouré de Pierre et Paul et des autres apôtres, et cette vaste composition n'est faite que de l'heureux aménagement de cubes de couleur associés avec habileté. C'est probablement la première œuvre de grand style qu'ait produite l'art chrétien.

LES SARCOPHAGES Mentionnons encore les sarcophages avec leurs bas-reliefs aux motifs très variés où des éléments décoratifs dénués de toute signification religieuse (tritons, hippocampes, vents, ciel et fleuves personnifiés, etc.) s'associent à des représentations spécifiquement chrétiennes (la crèche de Bethléem, les miracles évangéliques, Jésus parmi ses apôtres, etc.). C'est surtout en Gaule et en Italie que l'on a retrouvé des spécimens de sarcophages d'inspiration chrétienne. Les principaux ateliers de fabrication étaient à Rome, à Arles et à Ravenne.

(1) *P. G.*, XLVI, 757.

(2) *Epist.*, cv, à Serenus, évêque de Marseille.

(3) Liste dans l'article *Mosaïque* du *Dict. d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, col. 98 et suiv.

CONCLUSION A tout prendre, l'art chrétien reste au iv^e siècle, comme il l'était précédemment, en étroit rapport avec l'art profane, dont la décadence était déjà sensible. Même quand le sujet traité (par exemple, aux flancs des sarcophages) est emprunté à « l'Histoire sainte », ce rapport reste frappant. La baleine de Jonas ressemble au monstre marin qui faillit dévorer Andromède enchaînée à son rocher. L'arche de Noé est faite comme le coffre dans lequel Danaé et son fils Persée avaient été jetés à la mer par Acrisios. On pourrait multiplier ces analogies ou ces similitudes¹. Néanmoins, à partir du iv^e siècle, l'iconographie chrétienne, accentuant un mouvement déjà commencé, se développe dans un sens plus nettement scripturaire et théologique. Aux symboles sommaires et souvent obscurs des catacombes se substituent des scènes immédiatement intelligibles, des évocations dogmatiques saisissables aux moins cultivés.

Et loin d'avoir leur fin en elles-mêmes, ces œuvres d'art ont pour objet l'enseignement des intelligences et le bien des âmes, en même temps qu'elles parent d'une beauté nouvelle les édifices sacrés, surgis dans toutes les parties de la Chrétienté.

(1) « L'idée diffère », observe le P. DE JERPHANION (*La Voix des Monuments*, p. 38) à propos de l'*orante* dont on trouve la réplique païenne dans la Basilique de la Porta Maggiore. « Et pourquoi le christianisme se serait-il interdit ce genre d'appropriation ? Il ne s'est pas cru obligé de créer de toutes pièces le langage qui devait exprimer ses dogmes les plus essentiels et les plus nouveaux. Il n'a pas craint d'introduire dans son culte des rites empruntés aux cultes condamnés. L'art n'avait pas à se montrer plus sévère. Et il ne l'a pas fait ». Voir, d'autre part, l'appréciation peu bienveillante de C. JULLIAN sur les artistes chrétiens du iv^e siècle (*Hist. de la Gaule*, t. VIII, p. 289).

CHAPITRE IV

LES MÉTROPOLES ECCLÉSIASTIQUES A LA FIN DU IV^e SIÈCLE ¹

§ 1. — Provinces et « diocèses ».

LES CIRCONSCRIPTIONS ECCLÉSIASTIQUES A la fin du iv^e siècle, l'Église a précisé et mis au point les rouages de sa hiérarchie. Depuis que les principes fondamentaux ont été posés à Nicée, en 325, de vieux usages se sont confirmés, des règles nouvelles ont été énoncées par plusieurs conciles, en dernier lieu à Constantinople en 381. Au total, il faut constater que les circonscriptions ecclésiastiques tendent de plus en plus à se modeler sur les divisions administratives, non sans des exceptions et des nuances qui tiennent soit à des traditions locales, soit aux conditions différentes de l'expansion chrétienne en Orient ou en Occident.

1^o L'ÉVÊCHÉ A la base, la cellule ecclésiastique est la cité, domaine de l'évêque (*sacerdos*). La règle solidement établie est que « l'autorité de l'évêque (est) liée à un territoire et (que) ce territoire (est) celui de la cité avec ses villages et ses campagnes » ². Aussi voit-on les chorévêques des bourgades d'Asie Mineure, qu'on a d'abord essayé de soumettre étroitement à la juridiction de l'évêque du chef-lieu de cité, disparaître dans le cours du siècle ³; et ce n'est guère qu'en Égypte et en Afrique que l'on trouve, en dépit des prescriptions de Sardique ⁴, des évêques établis dans de simples villages : la survivance de cette coutume explique la multiplicité des évêchés dans ces deux contrées, alors

(1) **BIBLIOGRAPHIE.** — Outre les ouvrages sur la géographie ecclésiastique cités dans la Bibliographie générale, il faut indiquer : R. SOHM, *Kirchenrecht*, t. I, 1892 ; G. RAUSCHEN, *Jahrbücher der christlichen Kirche unter Theodosius dem grossen*, Fribourg-en-Brisgau, 1897 ; K. LUEBECK, *Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis zum Ausgange des vierten Jahrhunderts*, Munster, 1901 ; A. HARNACK, *Entstehung der Kirchenverfassung*, Leipzig, 1910 ; P. BATIFFOL, *Le siège apostolique (359-451)*, Paris, 1924 (chap. iv et v). Des indications bibliographiques seront en outre données pour chaque région. On se reportera, pour tout ce chapitre, aux deux cartes qui figurent dans ce volume (l'Orient après la p. 448, l'Occident après la p. 464).

(2) P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 114.

(3) Sur les chorévêques, cf. t. II, p. 396-397. Le concile d'Antioche de 330 (cf. *supra*, p. 103) les subordonne à l'évêque de la cité (canons 8 et 10). Le choréépiscopat reparaitra en Gaule aux siècles suivants, mais avec un caractère légèrement différent : il s'agira plutôt de coadjuteurs des évêques pour toute l'étendue de leur ressort. Cf. t. IV.

(4) Canon 6.

que partout ailleurs, au moins en Orient, le nombre des sièges épiscopaux, loin de s'accroître, aurait peut-être baissé depuis l'époque constantinienne ¹.

2° LA PROVINCE ET LE MÉTROPOLITAIN Au-dessus de la cité, la province. Ici encore, l'organisation chrétienne a adopté le cadre de l'administration civile. Il s'agit des nouvelles subdivisions provinciales dont le nombre a été si fortement augmenté par Dioclétien et ses successeurs : cent vingt en tout au début du ^{ve} siècle ². C'est le concile de Nicée qui a posé officiellement le principe de cette organisation, conformément à des usages déjà connus en Orient et qui se répandirent lentement en Occident. Il est acquis, désormais, qu'une étroite solidarité unit tous les évêques d'une même province et que l'autorité et la juridiction y appartiennent — sauf exception ³ — au métropolitain, évêque du chef-lieu provincial ⁴.

Pour les élections épiscopales en particulier, le clergé et le peuple de la cité, jadis souverains ⁵, sont réduits à un rôle subordonné : tous les évêques de la province sont appelés à participer à la désignation et à la consécration du nouveau pasteur ; la présence d'au moins trois d'entre eux est requise, et, en l'absence du métropolitain, son agrément est nécessaire ⁶. Quand l'élection s'est trouvée, parfois, soustraite au libre choix des évêques, c'est avec leur assentiment ou même selon leur désir exprès. Ainsi les prélats de Haute-Italie ont laissé, en 373, le peuple de Milan imposer le consulaire Ambroise ⁷ ; ainsi, à Constantinople, en 381 — et de même en 398 — les évêques rassemblés dans la capitale, lors de la vacance du siège, renoncent à faire l'élection et défèrent la nomination à l'empereur ⁸. On peut trouver fâcheux le précédent créé par cette immixtion du peuple ou du prince ; mais l'acceptation des électeurs légitimes rendait pleinement valides de telles désignations, suivies au reste de la consécration rituelle effectuée selon les canons. Au cours du siècle, les irrégularités paraissent avoir été très rares en cette matière, à en juger par le petit nombre de contestations dont le souvenir soit parvenu jusqu'à nous ⁹. Plus fréquentes, à coup sûr, furent d'autres pratiques que

(1) Conjecture de HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. I, p. 391.

(2) D'après la *Notitia dignitatum*. Mais certains fractionnements, surtout en Orient, semblent postérieurs à la mort de Théodose : nous n'en avons donc pas fait état dans les cartes de ce volume, où l'on ne compte que cent huit provinces.

(3) Par exemple en Afrique, en Espagne peut-être et en Italie (cf. *infra*, p. 456, 461 et 477).

(4) Cf. les canons 4, 5, 6 de Nicée ; 9 d'Antioche.

(5) Cf. t. II, p. 391.

(6) Cf. les canons 4 et 6 de Nicée, 19 d'Antioche.

(7) Cf. *supra*, p. 279. Il y avait pour le cas d'Ambroise une irrégularité plus grave dans le choix d'un non baptisé, contraire au canon 10 de Sardique.

(8) Sur l'élection de Nectaire, cf. *supra*, p. 290 ; sur celle de Jean Chrysostome, t. IV.

(9) Avant Nicée, elles auraient été nombreuses, à en croire EUSEBE, *Mart. Palest.*, XII. Si cela s'était perpétué ensuite, les polémiques suscitées par l'arianisme n'auraient pas manqué d'en faire état.

des canons de Nicée avaient pourtant formellement interdites : interventions d'un évêque dans le domaine d'autrui ¹, absentéisme ² ou transferts d'un siège à un autre ³. L'élection d'un évêque déjà pourvu ailleurs, souvent obtenue par l'intrigue ⁴, fut particulièrement dénoncée comme un scandale ; même si l'ambition n'était pas à l'origine de la translation, on en vint à la considérer comme une grave infidélité, une sorte d'adultère du pasteur, lié à son église par des liens quasi conjugaux. Ainsi s'expliquent pour une part les avanies dont fut victime un apôtre aussi désintéressé que l'illustre cappadocien Grégoire, transféré de Sasima à Constantinople et de là à Nazianze ⁵.

LE CONCILE PROVINCIAL Pour juger les contestations qui pouvaient s'élever entre évêques, voire les protestations des clercs contre les sentences de leur pasteur, la juridiction normale était celle du concile provincial, convoqué et présidé par le métropolitain ⁶. On avait prévu à Nicée qu'il devait être réuni deux fois par an ⁷. Quoique nous soyons loin de connaître toutes les applications qui furent faites de cette règle, on peut penser qu'elle n'a pas été partout observée strictement. Le concile de Constantinople de 381 a tenu cependant à rappeler le principe : « Le concile provincial a compétence pour les affaires de chaque province, conformément aux canons de Nicée » ⁸.

3° LE « DIOCÈSE » Au-dessus de la juridiction métropolitaine, les canons d'Antioche n'avaient prévu qu'un « concile plus grand » ⁹. A la longue, cette imprécision a paru fâcheuse : abandonner à chaque province une autonomie complète était certes contraire à l'idéal de l'unité de l'Église, et l'on ne pouvait se contenter de laisser, un peu au hasard, les évêques des provinces voisines se mêler, le cas échéant, des affaires d'une province troublée. Il était naturel de superposer à la province ecclésiastique un nouveau rouage, sur le modèle de celui que Dioclétien avait institué pour grouper les provinces civiles désormais morcelées et multipliées. C'est le concile oriental de 381 qui a esquissé cette réforme de la hiérarchie, première étape de l'institution des patriarchats au ^{vi}^e siècle. Le deuxième canon de Constantinople ¹⁰, rédigé dans

(1) Cf. les canons 16 de Nicée ; 3, 5, 13, 18, 22 d'Antioche ; 3, 13, 15, 18 de Sardique ; 2 (§ 1 et 3) de Constantinople (si toutefois *diocèse* y a le sens d'évêché).

(2) Cf. les canons 11, 12 de Sardique.

(3) Cf. les canons 15 de Nicée ; 16 et 21 d'Antioche ; 1 de Sardique.

(4) Par exemple installations à Constantinople d'Eusèbe de Nicomédie en 339, de Démophile de Bérée en 370.

(5) Cf. *supra*, p. 282, 289, et *infra*, p. 445.

(6) Cf. les canons 14, 16 et 20 d'Antioche (le canon 23 interdit à un évêque de désigner et sacrer lui-même son successeur).

(7) Canon 5 de Nicée, confirmé par le canon 20 d'Antioche.

(8) Canon 2, § 4.

(9) Canon 12 d'Antioche.

(10) Cité *supra*, p. 290.

une intention de circonstance contre les prétentions des pontifes alexandrins, ne prétend en rien innover d'une façon systématique et tranchante : il se réfère aux usages et aux canons de Nicée ; il y ajoute néanmoins discrètement une règle nouvelle : l'autonomie ecclésiastique de ces groupements de provinces, que l'administration impériale dénommait « diocèses » et faisait administrer par des « vicaires ». Une fois de plus, l'Église modelait son organisation intérieure sur celle de l'Empire et adoptait les cadres que l'autorité civile avait créés pour sa commodité. Il ne faudrait pas exagérer, cependant, le parallélisme des deux organisations : si, dans la province, le métropolitain rappelle de près le gouverneur civil, nous ne trouvons pas à la tête de tous les diocèses un personnage ecclésiastique analogue au *vicarius* impérial.

EN OCCIDENT D'abord le concile de Constantinople n'a pas légiféré pour l'Occident, où nul changement ne se dessine, à cette date, dans la structure ecclésiastique : deux sièges épiscopaux y détenaient une autorité « primatiale » étendue à tout un diocèse : celui de Carthage et celui de Rome. Mais ce sont là des traditions locales¹, issues de nécessités géographiques autant que d'habitudes historiques et bien antérieures à l'institution du *vicarius Africae*² ou du *vicarius Urbis*. Dans le reste de l'Occident, les chefs-lieux de diocèses ne paraissent qu'exceptionnellement des capitales ecclésiastiques.

EN ORIENT Quant à l'Orient, dont se sont occupés les canons de Constantinople, il faut aussi distinguer entre les diocèses. Celui d'Égypte est étroitement centralisé autour du « pape » d'Alexandrie, mais on s'est contenté au concile de 381, si peu favorable, on l'a vu, aux ambitions alexandrines³, de confirmer sur ce point les anciens usages, déjà considérés à Nicée comme traditionnels⁴ : ici la primatie ecclésiastique a précédé la restauration de l'unité administrative égyptienne, qui ne paraît pas antérieure à Théodose⁵.

Pour les autres diocèses orientaux, au contraire, c'est le concile qui donne à ces cadres géographiques et politiques « une existence canonique »⁶, mais sans conférer, il faut y prendre garde, aucun pouvoir particulier à l'évêque du chef-lieu administratif : sous réserve des droits reconnus « à

(1) Cf. t. II, p. 401.

(2) Il faut noter aussi que la province d'Afrique proconsulaire où résidait le vicaire était soustraite à son autorité, le proconsul relevant directement de l'empereur. On pourrait donc dire que l'évêque de Carthage réunissait en matière ecclésiastique les pouvoirs du proconsul et du vicaire.

(3) Cf. *supra*, p. 290.

(4) « Conformément aux canons, l'évêque d'Alexandrie a compétence pour les choses de l'Égypte seule... » (canons 2, § 2 de Constantinople). Et le canon 6 de Nicée portait : « Que les vieux usages restent en vigueur en Égypte, Libye et Pentapole et que l'évêque d'Alexandrie ait ainsi autorité sur toutes ces provinces ».

(5) STEIN, *Geschichte des spätrömischen Reiches*, t. I, p. 303.

(6) P. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 129.

l'église d'Antioche », il n'est question que de l'ensemble des évêques de chaque diocèse, nullement d'un primat ou d'un patriarche, véritable supermétropolitain de toutes les provinces du ressort ¹.

On est donc loin encore d'une organisation rationnelle et uniforme des « diocèses » ecclésiastiques ². Quant à une autorité suprême dans l'Église, il n'en est guère question dans les textes conciliaires de l'époque. Les canons de Nicée se réfèrent seulement à la primauté du Siège romain sur les églises italiennes. Ceux de Sardique ont établi, on l'a vu, à son profit, une juridiction de cassation sur l'Église universelle ; mais la procédure qui y est prévue n'a, pour ainsi dire, jamais fonctionné. Au concile de Constantinople de 381 ³, enfin, on n'a fait allusion qu'à sa primauté d'honneur, qui est expressément reconnue ; mais en dépit de la mauvaise volonté des Orientaux, les pontifes romains ont également joui d'une réelle primauté de juridiction. Au-dessus des autonomies régionales, auxquelles président désormais un certain nombre de grands métropolitains, il nous faudra étudier cette prééminence de l'Église romaine.

§ 2. — Les métropoles orientales.

1. — Constantinople ⁴.

Le siège de Constantinople est le premier des évêchés orientaux. Le grand concile de 381 ne lui a reconnu qu'une primauté d'honneur, immédiatement au-dessous de celle de Rome, mais les conditions dans lesquelles lui est conférée cette dignité devaient fatalement amener la formation à son profit d'une juridiction nouvelle sur un domaine plus ou moins étendu. A ce moment précis en effet, la ville de Constantinople, déjà honorée à l'égal d'une nouvelle Rome, pourvue comme elle d'un

(1) Un certain nombre d'anciens auteurs (BARONIUS, GODEFROY, ...) ont cru que le concile de Constantinople avait institué de véritables patriarchats. L'erreur provient de Socrate, *Hist. eccl.*, V, VIII, qui a brouillé le texte du 2^e canon et celui de la loi du 30 juillet 381 (cf. *supra*, p. 291) et y a ajouté une interprétation défectueuse. Cf. RAUSCHEN, *Jahrbücher*, Excurs v, p. 479-481.

(2) Dans le cours de tout ce chapitre, le mot *diocèse* sera constamment employé dans son sens de groupement de provinces, et non dans celui d'évêché.

(3) « L'évêque de Constantinople aura la primauté d'honneur (τὰ πρεσβεία τῆς τιμῆς) après l'évêque de Rome, parce que cette ville est une nouvelle Rome » (canon 3). Ce considérant est particulièrement grave ; il tend à mesurer l'importance des églises à la grandeur des cités : Rome aurait dû sa préséance à son rôle de capitale politique ; si Constantinople se contente encore du second rang, en raison du respect dont est encore entourée l'antique métropole de l'Empire, nul doute que cette méconnaissance des titres traditionnels qui fondaient la primauté romaine ne permette au patriarche byzantin de prétendre un jour à une juridiction œcuménique.

(4) BIBLIOGRAPHIE. — S. VAILLÉ, art. *Constantinople*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, 1908, col. 1307 et suiv. ; G. BARDY, art. *Asie*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. IV, 1930, col. 941 et suiv. ; et les livres déjà cités (*supra*, p. 237, n. 1.) sur Grégoire de Nazianze et les autres Cappadociens.

Sénat, d'un préfet urbain et de véritables privilèges financiers, devient, de façon définitive, résidence impériale et capitale politique : la coïncidence de ces deux promotions ne peut être purement accidentelle ; Théodose, qui renonce décidément au séjour d'Antioche auquel étaient restés fidèles Constance, Julien et Valens, ne s'est pas désintéressé du statut ecclésiastique de la ville où s'établissait à demeure la cour orientale. C'est pour lui être agréable autant que pour être désagréable au primate alexandrin que le concile a dû rehausser la dignité de cet évêché. Prééminence purement honorifique en principe. Néanmoins on ne concevrait pas que le premier des évêques orientaux pût accepter de rester le suffragant docile du métropolitain d'Héraclée, comme il le demeurerait théoriquement. Cette situation paradoxale ne pouvait se dénouer qu'au profit du prélat fixé dans la capitale.

Sur quel territoire s'étendra l'autorité du primate byzantin ? Il est difficile d'en circonscrire les frontières, qui ne furent pas fixées de longtemps. De fait, les trois diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont firent assez tôt partie de sa zone d'influence et l'on doit constater que les évêques des capitales « diocésaines » n'ont jamais exercé à cette époque une juridiction effective sur les églises de ces régions, pas même les successeurs de saint Basile à Césarée de Cappadoce. Par contre, on connaît à cette date quelques interventions de Constantinople dans ces contrées. L'évêque de la capitale se voit recommander la cause de l'évêque de Colonia en Cappadoce, Bosporios¹ ; saint Ambroise lui demande de déposer Geronlios, évêque de Nicomédie². C'est donc que la Cappadoce et la Bithynie, provinces du diocèse pontique, n'étaient pas considérées comme échappant à sa haute juridiction.

L'ÉVÊQUE NECTAIRE Ce ne sont encore cependant que de timides tentatives, ou plus exactement une fugitive orientation, dont l'initiative ne vient pas de l'intéressé lui-même, comme ce sera le cas avec saint Jean Chrysostome³. C'est que Constantinople a, en la personne de Nectaire, un évêque paisible et débonnaire, éloigné de toute ambition, soucieux avant tout de tranquillité ; vénérable fonctionnaire, c'est Théodose, on s'en souvient, qui l'a choisi en 381 ; et ce bon vieillard n'a pas déçu l'attente de l'empereur qui comptait sur lui pour assurer l'apaisement des esprits. Depuis son installation et le concile de 382 jusqu'à sa mort, en 397, s'étend une longue période de paix, à peine troublée un instant par l'émeute de 388, au cours de laquelle

(1) Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Epist.*, CLXXXV. On ne sait ce qu'il advint de cette recommandation ; le fait est à lui seul significatif.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VIII, vi. Nectaire, si du moins son intervention a été effective, ne réussit pas à éliminer Geronlios : son successeur Jean Chrysostome y parviendra. L'important est de constater en tout cas qu'Ambroise s'est adressé à lui, et non au primate du diocèse de Pont.

(3) Cf. t. IV.

des Ariens mirent le feu au palais épiscopal¹, et marquée, à notre connaissance, par un seul concile, en 394².

LES SECTES L'orthodoxie régnait sans conteste à Constantinople : en dehors de l'incident de 388, les Ariens n'y font plus parler d'eux et leur illustre victime, l'évêque Paul, prenant une revanche posthume, y recevait de solennelles obsèques³. C'est en exil que meurt, en 386, leur évêque Démophile ; et, après lui, Marin et l'ancien évêque d'Antioche, Dorothée, qui se disputent sa succession, ne font plus figure que de chefs de sectes rivales : Mariniens ou « psathyriens »⁴ et Dorothéens resteront longtemps séparés et impuissants⁵.

La seule secte qui ait conservé à Constantinople et dans les provinces voisines d'Asie Mineure une organisation solide est, avec la tolérance expresse des empereurs, celle des Novatiens⁶ : on connaît tous les noms de leurs évêques de Constantinople au iv^e siècle : après Akésios et Agélios (344-384), c'est Marcien qui eut à présider, en 391, à Sangarion en Bithynie, un concile où fut discutée la question de la date de Pâques ; à Marcien succédera, en 395, le philosophe Sisinnios⁷.

MÉTROPOLES DE THRACE Dans le diocèse de Thrace, on connaît peu d'évêchés, en dehors des métropoles provinciales de Philippopolis (province de Thrace), Marcianopolis (Mésie inférieure), Tomi (Scythie), Andrinople (Hémimont), Héraclée (Europe), Traianopolis (Rhodope). La loi du 30 juillet 381, qui énumère les principaux évêques orthodoxes, donne pour ce diocèse les noms de Martyrios de Marcianopolis et de Terentios de Tomi. Les autres métropolitains sont des personnages tout à fait obscurs : à Héraclée Sabinos ; à Andrinople Agrios en 381, puis Ammon en 394 ; à Philippopolis, la capitale, Brisos aux alentours de 400. Seul le successeur de Terentios de Tomi, Théotime, est un peu connu, comme ascète, philosophe et missionnaire⁸.

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, XIII ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, XIV.

(2) Cf. *infra*, p. 454-455.

(3) En 381, sans doute au lendemain du concile : ses restes, inhumés au lieu de son décès, en Cappadoce, sont alors transférés à Constantinople, dans l'église Saint-Paul (SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, IX ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, X).

(4) Ce surnom, qui signifie « pâtisseries », vient de ce que l'un des partisans les plus en vue de Marin était un pâtissier du nom de Théoctiste. Ils maintenaient que Dieu pouvait être appelé Père de toute éternité, tandis que les Dorothéens opinaient que cette appellation était impropre avant la création du Fils.

(5) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, XII, 23 ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, XVII. Cf. RAUSCHEN, *Jahrbücher*, p. 255.

(6) Il y a aussi : les Eunomiens (déjà tenus pour hérétiques sous Valens, et que Théodose pourchassera avec un zèle particulier, cf. *infra*, p. 523), les macédoniens (condamnés par le concile de Constantinople, et très répandus sur la côte occidentale de l'Asie Mineure), les Montanistes (toujours nombreux en Phrygie) et la nouvelle secte des messaliens (cf. *infra*, p. 444, n. 6).

(7) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, XII, 24 ; VI, I.

(8) Sur les écrits de Théotime de Tomi, cf. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 605. Sur son activité missionnaire, cf. *infra*, p. 499.

Sénat, d'un préfet urbain et de véritables privilèges financiers, devient, de façon définitive, résidence impériale et capitale politique : la coïncidence de ces deux promotions ne peut être purement accidentelle ; Théodose, qui renonce décidément au séjour d'Antioche auquel étaient restés fidèles Constance, Julien et Valens, ne s'est pas désintéressé du statut ecclésiastique de la ville où s'établissait à demeure la cour orientale. C'est pour lui être agréable autant que pour être désagréable au primat alexandrin que le concile a dû rehausser la dignité de cet évêché. Prééminence purement honorifique en principe. Néanmoins on ne concevrait pas que le premier des évêques orientaux pût accepter de rester le suffragant docile du métropolitain d'Héraclée, comme il le demeurerait théoriquement. Cette situation paradoxale ne pouvait se dénouer qu'au profit du prélat fixé dans la capitale.

Sur quel territoire s'étendra l'autorité du primat byzantin ? Il est difficile d'en circonscrire les frontières, qui ne furent pas fixées de longtemps. De fait, les trois diocèses de Thrace, d'Asie et de Pont firent assez tôt partie de sa zone d'influence et l'on doit constater que les évêques des capitales « diocésaines » n'ont jamais exercé à cette époque une juridiction effective sur les églises de ces régions, pas même les successeurs de saint Basile à Césarée de Cappadoce. Par contre, on connaît à cette date quelques interventions de Constantinople dans ces contrées. L'évêque de la capitale se voit recommander la cause de l'évêque de Colonia en Cappadoce, Bosporios¹ ; saint Ambroise lui demande de déposer Gerontios, évêque de Nicomédie². C'est donc que la Cappadoce et la Bithynie, provinces du diocèse pontique, n'étaient pas considérées comme échappant à sa haute juridiction.

L'ÉVÊQUE NECTAIRE Ce ne sont encore cependant que de timides tentatives, ou plus exactement une fugitive orientation, dont l'initiative ne vient pas de l'intéressé lui-même, comme ce sera le cas avec saint Jean Chrysostome³. C'est que Constantinople a, en la personne de Nectaire, un évêque paisible et débonnaire, éloigné de toute ambition, soucieux avant tout de tranquillité ; vénérable fonctionnaire, c'est Théodose, on s'en souvient, qui l'a choisi en 381 ; et ce bon vieillard n'a pas déçu l'attente de l'empereur qui comptait sur lui pour assurer l'apaisement des esprits. Depuis son installation et le concile de 382 jusqu'à sa mort, en 397, s'étend une longue période de paix, à peine troublée un instant par l'émeute de 388, au cours de laquelle

(1) Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Epist.*, CLXXXV. On ne sait ce qu'il advint de cette recommandation ; le fait est à lui seul significatif.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VIII, vi. Nectaire, si du moins son intervention a été effective, ne réussit pas à éliminer Gerontios : son successeur Jean Chrysostome y parviendra. L'important est de constater en tout cas qu'Ambroise s'est adressé à lui, et non au primat du diocèse de Pont.

(3) Cf. t. IV.

des Ariens mirent le feu au palais épiscopal¹, et marquée, à notre connaissance, par un seul concile, en 394².

LES SECTES L'orthodoxie régnait sans conteste à Constantinople : en dehors de l'incident de 388, les Ariens n'y font plus parler d'eux et leur illustre victime, l'évêque Paul, prenant une revanche posthume, y recevait de solennelles obsèques³. C'est en exil que meurt, en 386, leur évêque Démophile ; et, après lui, Marin et l'ancien évêque d'Antioche, Dorothée, qui se disputent sa succession, ne font plus figure que de chefs de sectes rivales : Mariniens ou « psathyriens »⁴ et Dorothéens resteront longtemps séparés et impuissants⁵.

La seule secte qui ait conservé à Constantinople et dans les provinces voisines d'Asie Mineure une organisation solide est, avec la tolérance expresse des empereurs, celle des Novatiens⁶ : on connaît tous les noms de leurs évêques de Constantinople au iv^e siècle : après Akésios et Agélios (344-384), c'est Marcien qui eut à présider, en 391, à Sangarion en Bithynie, un concile où fut discutée la question de la date de Pâques ; à Marcien succédera, en 395, le philosophe Sisinnios⁷.

MÉTROPOLES DE THRACE Dans le diocèse de Thrace, on connaît peu d'évêchés, en dehors des métropoles provinciales de Philippopolis (province de Thrace), Marcianopolis (Mésie inférieure), Tomi (Scythie), Andrinople (Hémimont), Héraclée (Europe), Traianopolis (Rhodope). La loi du 30 juillet 381, qui énumère les principaux évêques orthodoxes, donne pour ce diocèse les noms de Martyrios de Marcianopolis et de Terentios de Tomi. Les autres métropolitains sont des personnages tout à fait obscurs : à Héraclée Sabinos ; à Andrinople Agrios en 381, puis Ammon en 394 ; à Philippopolis, la capitale, Brisos aux alentours de 400. Seul le successeur de Terentios de Tomi, Théotime, est un peu connu, comme ascète, philosophe et missionnaire⁸.

(1) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, XIII ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, XIV.

(2) Cf. *infra*, p. 454-455.

(3) En 381, sans doute au lendemain du concile : ses restes, inhumés au lieu de son décès, en Cappadoce, sont alors transférés à Constantinople, dans l'église Saint-Paul (SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, IX ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, X).

(4) Ce surnom, qui signifie « pâtisseries », vient de ce que l'un des partisans les plus en vue de Marin était un pâtissier du nom de Théoctiste. Ils maintenaient que Dieu pouvait être appelé Père de toute éternité, tandis que les Dorothéens opinaient que cette appellation était impropre avant la création du Fils.

(5) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, XII, 23 ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, XVII. Cf. RAUSCHEN, *Jahrbücher*, p. 255.

(6) Il y a aussi : les Eunomiens (déjà tenus pour hérétiques sous Valens, et que Théodose pourchassera avec un zèle particulier, cf. *infra*, p. 523), les macédoniens (condamnés par le concile de Constantinople, et très répandus sur la côte occidentale de l'Asie Mineure), les Montanistes (toujours nombreux en Phrygie) et la nouvelle secte des messaliens (cf. *infra*, p. 444, n. 6).

(7) SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, XII, 21 ; VI, I.

(8) Sur les écrits de Théotime de Tomi, cf. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 605. Sur son activité missionnaire, cf. *infra*, p. 499.

MÉTROPOLES D'ASIE ET DE PONT

Dans les diocèses d'Asie et de Pont par contre, si anciennement christianisés, les évêchés pullulaient¹ ; les fractionnements édictés par Valens et par Théodose y portèrent à vingt le nombre des provinces civiles et par suite ecclésiastiques. Aux anciennes métropoles asiatiques : Éphèse (Asie), Cyzique (Hellespont), Sardes (Lydie), Aphrodisias (Carie), Rhodes (Iles), Myre (Lycie), Antioche de Pisidie, Laodicée de Phrygie, s'ajoutent alors celles de Sidé (Pamphylie), Eucarpia (Phrygie salutaire), Iconium (Lycaonie). Les métropoles du Pont : Césarée de Cappadoce, Ancyre (Galatie), Nicomédie (Bithynie), Gangres (Paphlagonie), Amasie (Helenopont), Néocésarée (Pont polémoniaque), Sébaste (Arménie) sont complétées par l'apparition de Tyane (Cappadoce II) et de Mélitène (Arménie II)².

Sur les provinces les plus occidentales, envahies en 381 par l'hérésie macédonienne, nous ne savons pas grand'chose. On ne connaît guère que le nom d'Évetios, évêque de la capitale du diocèse, Éphèse. Ce sont des évêques de l'intérieur qui figurent alors au palmarès officiel de l'orthodoxie : Optimus d'Antioche de Pisidie et Amphiloque d'Iconium.

AMPHILOQUE D'ICONIUM

Celui-ci, ancien avocat à Constantinople, avait été installé par saint Basile dans la nouvelle métropole de Lycaonie. C'était un excellent choix : Amphiloque déploya une activité efficace dans tous les domaines³. Orateur, il a prêché sur les thèmes évangéliques et sur les fêtes liturgiques ; théologien, il a polémique contre les hérétiques, macédoniens, encratites, Apollinaristes⁴ ; poète, il a exposé la doctrine chrétienne dans des vers, il faut l'avouer, assez médiocres ; ce fut surtout un excellent pasteur, attentif à préserver la foi, à pourchasser les hérétiques ; il présida vers 390 un concile à Sidé en Pamphylie⁵, qui condamna la secte des messaliens⁶. Il siégea encore au concile de Constantinople en 394. On ne sait la date exacte de sa mort.

(1) Les signatures du concile de Constantinople de 381 nous font connaître une foule de noms d'évêques d'Asie Mineure, mais ce ne sont pour nous que des noms.

(2) Au début du v^e siècle furent aussi dédoublées la Bithynie, la Galatie et la Paphlagonie (aux dépens de laquelle on constitue la province d'Honorias), ce qui donnera rang de métropole aux évêchés de Nicée, Pessinonte et Claudiopolis.

(3) Sur Amphiloque, cf. K. HALL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingue et Leipzig, 1904 ; G. BAREILLE, art. *Amphilochius*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, 1903, col. 1121-1123 ; A. TOUNA BARTHET, art. *Amphiloque*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. II, 1914, col. 1346-1348. Sur ses œuvres, cf. : BARDENHEWER, *op. cit.*, t. III, p. 220-228 ; A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, p. 614-621.

(4) Cf. G. FICKER, *Amphilochiana*, Leipzig, 1906 (édition de fragments) ; L. SALTET, *La théologie d'Amphiloque* dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. XXVII, 1905, p. 121-127 ; F. CAVALLERA, *Les fragments de saint Amphiloque dans l'Hagedos et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaitte*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VIII, 1907, p. 473-497.

(5) Il y siégea vingt-cinq évêques : MANSI, t. III, col. 651. Sur la date, cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VIII, p. 534 ; RAUSCHEN, *Jahrbücher*, p. 157 et 330.

(6) Les messaliens (c'est-à-dire les « priants » en syriaque) formaient, depuis vingt ans, en Syrie et en Asie Mineure, une secte de fanatiques entièrement détachés des biens matériels, qui n'est pas sans rappeler les Montanistes du II^e siècle (cf. ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXXX) : des « der-viches chrétiens », selon la formule de Mgr DUCHESNE (*Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 583).

LES CAPPADOCIENS

Si Amphiloque se montra, dans le diocèse d'Asie, un digne héritier de son maître saint Basile, il est certain que le souvenir et l'influence du grand cappadocien se perpétuaient mieux encore dans les provinces pontiques, où l'on retrouve, dans l'épiscopat, plusieurs membres de sa famille naturelle ou spirituelle. Son successeur, Helladios de Césarée, et son frère, Grégoire de Nysse, sont avec Otreios de Mélitène proclamés, en 381, les garants de l'orthodoxie de ce diocèse. Son autre frère, Pierre, est, depuis 380, métropolitain de Sébaste. Enfin son grand ami, Grégoire de Nazianze, est revenu dans son pays natal, dont il est alors l'illustration la plus remarquable.

DERNIÈRES ANNÉES
DE GRÉGOIRE DE NAZIANZE

On a vu quelle avait été la carrière tourmentée de ce dernier, évêque de Sasima malgré lui, restaurateur ardent de l'orthodoxie à Constantinople, contraint, au cours du grand concile, à une démission où se mêlent des sentiments d'humilité, de désenchantement et d'amertume¹. Quand il quitte Constantinople, après avoir rédigé son testament, il accepte de prendre la direction de l'église de Nazianze dont son père avait été évêque et qui, depuis sa mort, se trouvait sans pasteur. Mais au bout de deux ans, en 383, la maladie, les difficultés que lui suscitent les Apollinaristes l'amènent à résigner encore sa charge épiscopale : sur ses instances, les évêques de Cappadoce seconde élisent à sa place son cousin, le chorévêque Eulalios ; et lui-même se retire dans la solitude, à Arianze où il mourra vers 390². Dans ses dernières années, l'âge, la maladie, le détachement ascétique ne l'empêchent pas de s'intéresser encore à ses amis restés dans le siècle : sa volumineuse correspondance nous renseigne sur les démarches qu'il tente, du fond de sa retraite, en faveur du prêtre Sacerdos, administrateur d'un hospice de Césarée, brouillé avec son évêque Helladios³, en faveur de son petit-neveu Nicoboulos, dont il surveille de loin l'éducation⁴, en faveur de l'évêque Bosporios⁵. Étrange destinée que celle de ce grand inquiet, à qui l'épiscopat fut toujours un fardeau ! Ni à Sasima, ni à Constantinople, ni à Nazianze, il ne put se résoudre à se fixer et à assurer l'administration d'un troupeau. Ame délicate et vibrante, esprit brillant et profond, il ne s'accommodait ni des intrigues ni des tracasseries qu'il rencontrait sans cesse sur sa route ; il lui fallait le silence de la solitude pour écrire et pour chanter. Là du moins il put se donner à son œuvre théologique et poétique, qui est une des plus remarquables de ce siècle.

(1) Cf. *supra*, p. 264, 282, 289 ; et, sur son œuvre, p. 423-424.

(2) RAUSCHEN, *op. cit.*, p. 111, 136, 159, 187, 332 et 485-486 (Excurs ix sur la date de sa retraite de Nazianze).

(3) Cf. *Epist.*, CLXVIII-CLXX, CCXIV-CCXXIII.

(4) Cf. *Epist.*, CXLVI-CXLVIII, CLVII, CLXXXVII-CXCVI.

(5) Cf. *supra*, p. 442, n. 1.

GRÉGOIRE DE NYSSÉ Le dernier survivant de la famille de saint Basile a été son frère Grégoire de Nysse¹. Lui aussi a été un théologien, un orateur et un écrivain, comme les deux autres grands Cappadociens. On a de lui de nombreux panégyriques, traités, homélies, ainsi qu'une abondante correspondance, et c'est lui qui a eu l'honneur de prononcer les oraisons funèbres des plus grands personnages de ce temps : Basile de Césarée et Méléce d'Antioche, l'impératrice Flaccilla et sa fille Pulchérie². Quand il disparaît, vers 395, c'est toute une époque qui s'éteint : celle qu'avait dominée Basile de Césarée, et qui pendant près de vingt ans avait vu se prolonger en Asie Mineure l'éclat de son nom et l'efficacité de son action.

2. — Alexandrie³.

LA PUISSANCE DU SIÈGE ALEXANDRIN Si l'importance du siège de Constantinople est alors toute nouvelle, à l'autre extrémité de l'Orient celui d'Alexandrie possédait, de longue date, un rayonnement et un pouvoir exceptionnels. Ce prestige provient de causes multiples. Depuis longtemps, la vieille capitale hellénistique était un centre intellectuel de premier ordre ; son Didascalée a été, au III^e siècle, le principal foyer de la pensée chrétienne⁴ et ce rôle se prolonge jusqu'à la fin du IV^e siècle, grâce à un éminent professeur comme Didyme l'Aveugle (313-398), dont l'œuvre théologique et exégétique est considérable⁵. Mais, plus encore qu'un centre d'études, Alexandrie a été un centre d'action : une personnalité comme celle d'Athanase, qui domine pendant près d'un demi-siècle toute l'histoire de la crise arienne, a rayonné sur l'ensemble du monde chrétien. Cette croissance de la « papauté alexandrine » a inquiété les autres Orientaux qui se sont

(1) Cf. *supra*, p. 424-425.

(2) Oraisons funèbres de Basile en 379 et de Méléce en 381 ; celle des impératrices en 384.

(3) BIBLIOGRAPHIE. — Ch. DIEHL, *L'Égypte chrétienne et byzantine*, dans *Histoire de la Nation égyptienne*, t. III, Paris, 1933 ; J. FAIVRE, art. *Alexandrie*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. II, 1914, col. 289 et suiv.

(4) Cf. t. II, p. 225 et suiv.

(5) Cette œuvre mériterait une analyse étendue : on ne peut ici qu'indiquer son importance dans l'histoire du dogme et de la critique biblique. On a conservé de Didyme un grand *Traité sur la Trinité* « qui résume tout le travail de la pensée chrétienne au IV^e siècle sur le dogme trinitaire » (A. PUECH, *op. cit.*, p. 156) ; la traduction, faite par saint Jérôme, d'un *Traité sur le Saint-Esprit* ; un abrégé de traité *Contre les Manichéens*. De ses commentaires sur les Écritures, on ne possède que des fragments, où il est difficile de discerner ce qui provient de lui. Il avait écrit beaucoup d'autres ouvrages, dont quelques-uns sont indiqués par saint Jérôme (*De viris, cix*) : certains critiques lui attribuent la paternité de plusieurs écrits mis sous le nom d'Athanase (*Sur l'Incarnation contre Apollinaire*, livre I), de Basile de Césarée (*contre Eunome*), d'autres encore ; mais l'attribution n'est pas sûre (cf. A. PUECH, *op. cit.*, p. 163-165). « Didyme est plus remarquable par l'étendue et la variété de son savoir, par la modération et l'équilibre de son esprit que par la hardiesse d'une pensée originale » (*ibid.*, p. 165). Son apport à la théologie et à l'exégèse est cependant précieux : il a fait entrer dans l'usage la formule : une ouïe, trois hypostases ; il a combiné dans son exégèse la critique textuelle, l'explication littérale et l'interprétation allégorique. S'il n'est pas un grand écrivain, il paraît à travers son œuvre un parfait honnête homme, un professeur consciencieux et fort érudit. Sur sa personne et son œuvre, cf. LEIPOLDT, *Didymus der Blinde von Alexandrien* (Texte und Untersuchungen, N. F., t. XIV), Leipzig, 1905 ; G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910 ; O. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. III, p. 104-117.

appliqués, au concile de 381, à limiter l'étendue de son autorité. Désormais « l'évêque d'Alexandrie a compétence pour les choses de l'Égypte seule »¹; il lui est interdit de se mêler des affaires de Constantinople ou autres lieux, comme l'avait tenté le successeur d'Athanase. Du moins, à l'intérieur de l'Égypte — qui, à cette date précise, est constituée en diocèse distinct — sa juridiction n'est pas contestée.

Dans la vallée du Nil, toujours surpeuplée, et où l'organisation municipale s'est peu implantée, il y a des évêques à peu près dans chaque nome, une centaine en tout², groupés en six provinces : Égypte, Augustamnique, Arcadie, Thébaïde, Libye, Pentapole. Cette multiplicité d'évêchés et aussi « les conditions géographiques du pays et ses traditions séculaires de centralisation intense »³ expliquent que de bonne heure une autorité forte se soit imposée à toutes les églises : des six métropolitains il en est un qui émerge nettement au-dessus des autres et dont l'absolutisme n'est pas sans rappeler celui des Pharaons ou des Ptolémées. C'est la coutume, prononçant déjà le concile de Nicée, et Épiphanes le répète en termes analogues, que « l'archi-évêque d'Alexandrie ait l'administration ecclésiastique de toute l'Égypte ainsi que de la Libye et de la Pentapole »⁴. En vertu de ces traditions, le pontife alexandrin confirme dans son vaste ressort toutes les élections épiscopales, sacre lui-même tous les évêques, les réunit en concile à son gré, leur donne le cas échéant toutes instructions⁵. En outre l'église d'Alexandrie dispose, au iv^e siècle, de très gros revenus grâce à une sorte de monopole des pompes funèbres et du commerce de divers produits (nitre, papyrus, sel)⁶. Cette puissance considérable était encore accrue par l'appui que les évêques trouvèrent toujours auprès de la population de la capitale égyptienne et des moines, volontiers turbulents et toujours respectés, si nombreux dans la vallée du Nil⁷. Aussi peut-on dire que l'histoire ecclésiastique de l'Égypte se concentre et se résume en la personne de son chef⁸.

TIMOTHÉE ET THÉOPHILE Timothée, frère de Pierre II (381-385)⁹, et Théophile (385-412)¹⁰ éclipsent à nos yeux tous les évêques égyptiens de leur temps. Ce dernier manifeste déjà son

(1) Canon 2, § 1.

(2) ATHANASE (*Apol. contra Arian.*, I, LXXI) l'affirme formellement.

(3) DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 79.

(4) 6^e canon de Nicée, § 1; ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXVIII. Cf. t. II, p. 401.

(5) DUCHESNE, *op. cit.*, p. 79-80; P. BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 128-130; *Le siège apostolique*, p. 268-270.

(6) D'après ÉPIPHANE, *Haeres.*, LXVI, 1.

(7) Cf. *supra*, p. 321-343.

(8) Timothée est le seul Égyptien indiqué par la loi du 30 juillet 381.

(9) Sur l'œuvre littéraire, fort mince du reste, de Pierre et de Timothée, cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. III, p. 103-104; PUECH, *op. cit.*, t. III, p. 149-153.

(10) Sur Théophile, cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. III, p. 115-117; G. LAZZATI, *Teofilo d'Alexandria* (Pubblicazioni della Università cattolica del Sacro Cuore, 4^e sér., vol. XIX), Milan, 1935. La seule de ses œuvres qui intéresse notre période est le cycle pascal qu'il dédie à Théodose.

penchant pour l'intrigue par son attitude équivoque lors de l'usurpation de Maxime¹ ; son caractère autoritaire et violent se dévoile également dans la campagne qu'il entreprend à cette époque contre le paganisme². Mais c'est plus tard seulement que l'ambition sans scrupules et la raideur intraitable du pharaon ecclésiastique susciteront ces terribles conflits dont l'Église d'Orient souffrira si longtemps au cours du ^{ve} siècle³.

3. — Antioche⁴.

ANTIOCHE ET LE DIOCÈSE D'ORIENT

Intermédiaire géographique entre le domaine d'Alexandrie et les provinces qui s'orientaient vers Constantinople, le diocèse d'Orient est organisé d'une façon moins lâche que ceux d'Asie Mineure, mais moins monarchique que l'Égypte. Les évêchés étaient fort nombreux dans ce ressort⁵ et groupés en provinces régulières ; aussi les métropolitains y exercent-ils une autorité effective : Antioche (Syrie), Tarse (Cilicie), Séleucie d'Isaurie, Salamine de Chypre, Tyr (Phénicie), Césarée de Palestine, Bostra (Arabie), Hierapolis (Euphratésienne), Édesse (Osroène), Amida (Mésopotamie) forment autant de capitales ecclésiastiques⁶. Au-dessus d'elles, Antioche, forte de ses souvenirs apostoliques non moins que de sa qualité de chef-lieu administratif, est la « métropole de tout l'Orient »⁷.

Les droits ou prérogatives dont jouissait l'église d'Antioche, et auxquels font successivement allusion les conciles de Nicée et de Constantinople⁸,

(1) Il envoie en Occident le prêtre Isidore, porteur d'une lettre pour Théodose et d'une autre pour Maxime : le messager, qui devait remettre au vainqueur la lettre qui lui était destinée et détruire l'autre, eut la maladresse d'égarer les deux textes, ce qui fit découvrir la combinaison (SOCRATE, *Hist. eccl.*, VI, II).

(2) Cf. *infra*, p. 516-517.

(3) Voir t. IV.

(4) BIBLIOGRAPHIE. — LE QUIEN, *Oriens christianus*, 3 vol., Paris, 1740 ; R. E. BRUNNOW et A. v. DOMASZEWSKI, *Die Provincia Arabia*, 3 vol., Strasbourg, 1905-1909 ; C. KARALEVSKI, art. *Antioche*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. III, 1924, col. 563-703 ; R. AIGRAIN, art. *Arabie*, *ibid.*, col. 1158 et suiv. (§ IV : La province romaine depuis Dioclétien) ; S. VAILHÉ, *Formation du patriarcat de Jérusalem*, dans *Échos d'Orient*, t. XIII, 1910, p. 327 et suiv. ; *Formation du patriarcat d'Antioche*, *ibid.*, t. XV, 1912, p. 109-125 et 193-201 ; *La province ecclésiastique d'Arabie*, *ibid.*, 1889, p. 166-179 ; L. DUCHESNE, *Le pape Sirice et le siège de Bostra*, dans *Annales de philosophie chrétienne*, 1885, p. 280-284 ; F. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècles)*, Paris, 1905 ; CHR. BAUR, *Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, t. I : *Antiochien*, Munich, 1929 ; E. W. BROOKS, *A synod of Caesarea in Palestine in 393*, dans *The Journal of theological studies*, t. III, 1902, p. 433-436.

(5) Cent trente-huit, d'après une notice du ^{vi} siècle. On connaît les noms d'au moins cent vingt-cinq évêques à cette époque : il n'est pas invraisemblable d'en supposer environ cent cinquante au total.

(6) Ce n'est probablement pas avant la mort de Théodose que sont fractionnées les provinces de Syrie, Cilicie, Phénicie, Palestine, Arabie : ce qui a dû entraîner la formation de métropoles nouvelles à Apamée, Anazarbe, Damas, Scythopolis et Pella respectivement. Plus tard aussi Laodicée en Syrie I, Cyr et Samosate en Euphratésienne, Béryste en Phénicie I, Emèse en Phénicie II seront érigées en métropoles autocéphales (voir t. IV).

(7) Saint JÉRÔME, *Contra Ioh. Hieros.*, xxxvii.

(8) Nicée, canon 6 (après la phrase sur Alexandrie) : « semblablement à Antioche et dans les autres provinces les droits (πρωτεύειν) seront maintenus aux églises ». Constantinople, canon 2 : « les évêques d'Orient ne s'occuperont que de l'Orient, étant saufs les droits (πρωτεύειν) reconnus à l'église d'Antioche dans les canons de Nicée ».



L'ORIENT A LA FIN

ne sont nulle part caractérisés avec précision. C'est une « primauté qui était plus qu'une primauté d'honneur, mais que l'historien ne peut définir mieux »¹.

Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'au début du v^e siècle l'évêque d'Antioche consacre tous les métropolitains du diocèse, lesquels consacrent à leur tour leurs suffragants. Cette autorité aurait peut-être progressé, si elle n'avait été constamment affaiblie ou limitée par diverses causes.

LE SCHISME D'ANTIOCHE En premier lieu l'église d'Antioche a été sans cesse déchirée, au iv^e siècle, par des querelles intérieures. La situation y a toujours été moins nette qu'à Alexandrie où, pendant la crise arienne, alternaient les piliers de l'orthodoxie, favoris de l'opinion populaire, et des hérétiques avérés, imposés du dehors par la contrainte policière. Ici, au contraire, diverses tendances et nuances ont constamment coexisté. Méléce a fait figure de semi-arien avant de devenir le représentant de l'orthodoxie officielle ; il a été combattu d'un côté par l'homéen Dorothee, la créature de Valens, de l'autre par le catholique Paulin, que Lucifer de Cagliari avait irrégulièrement installé et sacré en 362, sans parler de la communauté apollinariste dirigée, depuis 375 environ, par Vital.

Même après la défaite de l'arianisme et malgré les tentatives de conciliation, il subsiste à Antioche une petite église eustathienne : le successeur de Méléce, Flavien (381-404), préside l'église officielle, mais un petit troupeau de fidèles reste rassemblé autour de Paulin, seul reconnu par les Égyptiens et les Occidentaux².

CONCILES DE CAPOUE ET DE CÉSARÉE Le schisme aurait pu se terminer à la mort de Paulin, survenue en 388. Mais celui-ci avait pris soin d'en assurer la prolongation en imposant les mains au prêtre Évagrios, ainsi désigné pour lui succéder³. Malgré l'invalidité flagrante de cette consécration, plus irrégulière encore que celle de Paulin en 362⁴, les Occidentaux ne rendirent pas leur communion à Flavien. Ils tentent alors un nouvel effort de conciliation : Ambroise de Milan fait réunir à Capoue, au début de 392, un concile général d'Occident pour reprendre l'étude de l'affaire déjà examinée au concile romain de 382. On y décida de rétablir « la communion avec tous ceux qui en Orient professent la foi catholique » ; mais, sans trancher entre Flavien et Paulin, on défère le jugement à Théophile d'Alexandrie, puisqu'il était resté neutre entre les deux « prétendants »⁵. Théophile essaya-

(1) BATIFFOL, *La paix constantinienne*, p. 131-132.

(2) Cf. *supra*, p. 288-296.

(3) AMBROISE, *Epist.*, lvi, 1, 5 ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, xxiii.

(4) Lucifer avait agi seul et sans mandat. Paulin aggravait le cas en pourvoyant lui-même à sa succession de son vivant (cf. le 23^e canon d'Antioche).

(5) AMBROISE, *Epist.*, lvi, 2. Cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, p. 254-258. Histoire de l'Église, T. III.

t-il de s'acquitter de cette mission, si manifestement contraire aux règles édictées en 381 ? On ne saurait l'affirmer, quoiqu'il ait reçu alors une lettre véhémement et amère d'Ambroise, qui le pressait d'obtenir la venue de Flavien à Alexandrie et de trancher, conformément aux canons de Nicée, après en avoir référé à « l'évêque de l'Église romaine »¹. Celui-ci est peut-être intervenu aussi, mais avec plus de modération et d'habileté qu'Ambroise, puisque c'est en accord exprès avec lui que le concile, tenu en 393 à Césarée en Palestine, confirma solennellement la validité de Flavien comme seul évêque légitime d'Antioche². Le lointain successeur de Flavien, dont le témoignage est sur ce point notre unique source, écrit que Théophile « fut invité à présider l'assemblée », mais qu'il « s'abs tint de paraître » en raison des affaires païennes d'Alexandrie³ ; il est plus vraisemblable de supposer qu'il s'agit, conformément aux canons de Constantinople, d'un concile du diocèse d'Orient⁴, présidé sans doute par l'évêque du lieu, Gélase de Césarée. C'était la liquidation du schisme : Théophile ne fit pas de difficultés à reconnaître Flavien immédiatement ; par son intermédiaire, la communion fut également rétablie peu après entre Antioche et Rome⁵.

A Antioche même la petite église, privée d'évêque, subsiste avec ses prêtres, que Flavien refusa jusqu'au bout d'admettre dans son clergé, malgré les instances de Théophile⁶ ; quoique les Occidentaux fussent demeurés en communion avec eux, Flavien persista à tenir leurs ordinations pour nulles et à repousser tout rapprochement. L'unité ne fut rétablie dans l'église d'Antioche que dans le cours du ve siècle, vers 414 pour l'essentiel, et de façon totale vers 482 seulement⁷.

FLAVIEN ET SES SUFFRAGANTS Quoique Flavien, administrateur éprouvé et prélat vertueux, n'ait pas été, en somme, sérieusement contesté dans les contrées orientales, il n'est pas douteux que cette lamentable affaire a nui au prestige de son

(1) C'est l'*Epist.* lvi d'Ambroise.

(2) Synodale adressée à Théodose, citée par SÉVÈRE D'ANTIOCHE (édit. Brooks, t. II, 1, Londres, 1903, p. 223-224 : trad. dans CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 286). Les deux arguments utilisés dans ce texte sont : le canon de Nicée qui déclare nulles les ordinations épiscopales faites par un seul évêque et la nécessité de n'avoir qu'un seul pasteur de l'église d'Antioche. Non sans habileté, la synodale précise que c'est « le religieux évêque Sirice » qui a suggéré ces deux critères.

(3) Déclarations de SÉVÈRE D'ANTIOCHE (cf. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 285, n. 1), dont l'exactitude n'est pas aussi sûre que celle du document conciliaire dont on vient de faire état et qu'il s'est contenté de reproduire.

(4) Cf. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 279.

(5) CAVALLERA (*Le schisme d'Antioche*, p. 287-289) pense que la réconciliation avec Rome n'est pas antérieure à l'installation de Chrysostome sur le siège de Constantinople en 398. DUCHESNE (*Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 610) la situe en 394 et associe la démarche ecclésiastique du prêtre alexandrin Isidore avec la mission que lui attribue Socrate en 388 : c'est peu vraisemblable ; mais Isidore a pu être envoyé à Rome par Théophile en même temps qu'Acace de Bérée par Flavien, un peu après le concile de Constantinople de 394.

(6) Cf. sa lettre à Flavien, écrite vers 400 (*apud* SÉVÈRE D'ANTIOCHE, trad. par CAVALLERA, *op. cit.*, p. 290-292).

(7) CAVALLERA, *op. cit.*, p. 292-298. Cf. t. IV.

siège. C'est à ses suffragants qu'on demanda en définitive de se prononcer sur sa légitimité, ce qui n'était pas pour rehausser sa propre autorité. Au demeurant beaucoup de ces évêques orientaux sont des personnages de premier plan, qui sont loin d'être inférieurs à Flavien en réputation et en mérites : tels Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Euloge d'Édesse, Épiphane de Salamine, Cyrille et Jean de Jérusalem ¹.

DIODORE DE TARSE Diodore de Tarse est, avec Pélage de Laodicée, le seul évêque du diocèse porté sur la liste des garants de l'orthodoxie que publie Théodose en juillet 381 : il mérite cet honneur par la solidité de son orthodoxie et la profondeur de sa science théologique. Issu d'une noble famille d'Antioche, il a reçu à Athènes la même culture hellénique que les grands Cappadociens ; revenu en Syrie, il s'est plongé dans l'ascétisme le plus rigoureux, d'où Méléce l'a tiré dès 378 pour l'installer métropolitain de Cilicie. Avant ou pendant son épiscopat, qui dura une quinzaine d'années, il a écrit un nombre considérable de traités dogmatiques, apologétiques, polémiques, exégétiques, dont il ne subsiste malheureusement que des fragments ². Son influence fut profonde : organisateur du chant liturgique, initiateur de l'exégèse littérale et morale, il est le maître immédiat de Jean Chrysostome et aussi celui de Théodore de Mopsueste, moines à ses côtés, avant de devenir prêtres à Antioche, puis évêques à leur tour.

THÉODORE DE MOPSUESTE C'est Diodore qui a installé son disciple Théodore sur le siège cilicien, dont il garda le nom et où il devait demeurer trente-six ans (392-428) ³. L'un et l'autre, qui furent si féconds dans tous les domaines des sciences sacrées, eurent la disgrâce posthume de paraître les pères du nestorianisme : de là les condamnations dont leur mémoire fut l'objet aux v^e et vi^e siècles et la disparition presque complète de leurs œuvres ⁴.

EULOGE D'ÉDESSE Sur Euloge, métropolitain d'Osroène de 379 à 387, nous ne savons pas grand'chose, sinon qu'il succédait à Barses, mort en exil sous Valens, et qu'il devait son siège à l'influence d'Eusèbe de Samosate, grand ami de Méléce et de Basile, artisan zélé de la restauration nicéenne. Sous Euloge et son successeur Cyr (387-

(1) On pourrait ajouter à ces noms celui de Marcel d'Apamée, qui eut l'honneur du martyre en 389 (cf. *infra*, p. 593).

(2) Sur l'œuvre de Diodore, cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. III, p. 304-312 ; A. PUECH, *op. cit.*, t. III, p. 447-457.

(3) Sur Théodore de Mopsueste, cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. III, p. 312-324 ; PUECH, *op. cit.*, t. III, p. 567-583. Son frère Polychronios fut évêque d'Apamée en Syrie : cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. III, p. 322-324 ; PUECH, *op. cit.*, t. III, p. 583-584.

(4) C'est surtout à l'histoire du v^e siècle qu'appartiennent aussi Acace, évêque de Bérée en Syrie de 378 à 432 environ, et Sévérien de Gabala, grands ennemis de Chrysostome. Cf. t. IV.

395), Édesse paraît un des principaux foyers du christianisme oriental : on s'y rendait de loin en pèlerinage pour honorer les souvenirs légendaires de la conversion primitive de l'Osroène¹ ; on y venait aussi étudier les sciences sacrées : le diacre Éphrem, qui s'y est fixé au temps de Valens (363-373), y a fondé une école théologique et exégétique². Il est à l'origine d'une littérature poétique en langue syriaque, illustrée à la fin du iv^e siècle par plusieurs de ses disciples³.

L'OPPOSITION À ANTIOCHE Aucune difficulté ne fut suscitée à Flavien par ces métropolitains ni par la plupart des autres — Théodore de Hierapolis, Maras d'Amida, Symposios de Séleucie d'Isaurie, Diodore de Tyr — dont les provinces sont alors paisibles. L'hérésie apollinariste, qui subsiste obscurément en quelques coins de Syrie⁴, n'y cause guère de troubles, pas plus que celle des messaliens, condamnée dans un concile d'Antioche vers 390⁵. Les seules contestations à relever pour cette époque se produisent en Chypre, en Palestine et en Arabie, provinces qui tendaient plus ou moins à se détacher de la juridiction d'Antioche.

CHYPRE: ÉPIPHANE DE SALAMINE Les aspirations de Chypre à l'indépendance s'expliquent aisément par son particularisme insulaire. Ses dix évêques gravitaient autour du métropolitain de Salamine, qui se trouvait alors une personnalité de premier plan, Épiphanes⁶. C'était un palestinien qui, après s'être formé auprès des cénobites égyptiens, avait longtemps dirigé un monastère dans sa ville natale d'Éleutheropolis. Son renom d'ascète lui valut d'être installé, à plus de cinquante ans, sur le siège de Salamine, appelée alors Constantia, où il demeura trente-six années (367-403). Une fois évêque, il se fit une spécialité d'étudier toutes les hérésies : de cette enquête, menée avec conscience et beaucoup de science (il savait cinq langues : outre le grec, le copte, le syriaque, l'hébreu et le latin), mais sans grand discernement, sortirent deux ouvrages : en 374 l'*Ancoratus* (= l'Ancre), en

(1) Outre une source miraculeuse, les habitants d'Édesse prétendirent conserver une lettre autographe de Jésus et le tombeau de l'Apôtre Thomas (cf. t. I, p. 286).

(2) Sur Éphrem et l'école d'Édesse, cf. *infra*, p. 494-495.

(3) En particulier son neveu Cyrillonas, Balaïos, chorévêque de Bérée, Isaac d'Amida.

(4) On ne sait ce que devint après 381 l'hérésiarque Apollinaire de Laodicée. Son disciple Vital d'Antioche a dû mourir vers 382 ; Timothée, qui a souscrit aux canons de 381, demeure évêque de Bérée : il a écrit quelques lettres, une catéchèse et une *Histoire ecclésiastique*. Polémon se détache de lui pour fonder une secte extrémiste. On connaît aussi les noms des évêques Homonios et Jobios et d'un certain Valentin (cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. III, p. 292 ; PUECH, *op. cit.*, t. III, p. 641-642).

(5) Sur la date de ce concile, cf. RAUSCHEN, *Jahrbücher*, p. 330. Sur les messaliens, cf. *supra*, p. 444, n. 6.

(6) Sur Épiphanes de Salamine, cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. III, p. 293-302 ; PUECH, *op. cit.*, t. III, p. 644-667. Il a écrit aussi un « Traité sur les poids et mesures », sorte d'introduction à la lecture des Écritures, et un opuscule symbolique sur « les douze gemmes des vêtements d'Aaron », ainsi que de nombreuses lettres et plusieurs ouvrages perdus.

377 le *Panarion* (= la Boîte à remèdes), où il dénombre et catalogue quatre-vingts hérésies dont vingt, il est vrai, antérieures au christianisme. « Esprit court, souvent dénué de critique, écrivain médiocre », Épiphanes n'en jouit pas moins de son vivant d'une grande réputation, et le fatras de ses compilations nous a conservé bien des documents et révélé bien des détails curieux. Ce saint homme, si zélé pour l'orthodoxie, ne se contente pas de pourfendre les hérésies des siècles passés : on le verra intervenir en Palestine pour combattre ceux qu'il considérait comme les héritiers dangereux de l'origénisme¹ ; auparavant, il s'est montré un farouche défenseur du nicéisme et un partisan intrépide d'Athanase et de Paulin d'Antioche. C'est dire qu'il demeura en termes assez froids avec Flavien ; de fait, depuis la crise arienne, et à la faveur du long épiscopat d'Épiphanes, les églises de Chypre n'acceptent plus l'obédience d'Antioche² : le concile d'Éphèse reconnaîtra en 431 l'autocéphalie de cette province insulaire.

CÉSARÉE ET JÉRUSALEM La Palestine aspirait également à une certaine indépendance. Ici la métropole était Césarée. Mais elle avait dans sa province la « mère de toutes les églises », Jérusalem, à qui le concile de Nicée a reconnu une éminente dignité³, sans préciser du reste quels droits pouvaient en découler. On conçoit que le détenteur de ce siège n'ait accepté volontiers ni la juridiction de Césarée, ni même celle d'Antioche, dont il sera officiellement détaché au v^e siècle. Déjà au iv^e siècle se dessine la supériorité de Jérusalem : au prestige de la ville sainte, où affluaient les pèlerins, s'ajoute le prestige de l'orthodoxie au temps de la crise arienne. La fidélité nicéenne de Macaire et de Maximin s'est opposée aux sympathies des métropolitains Eusèbe et Acace pour l'hérésie. Puis, le prestige personnel de Cyrille, qui a subi les tracasseries des empereurs ariens, a donné au siège un nouvel éclat. Sans doute était-il contesté à la fois par les homéens et par les catholiques du parti paulinien-égyptien-occidental qui lui reprochaient ses compromissions avec les homéousiens et l'on ne sait quelle irrégularité d'installation. Le concile de Constantinople de 381 a chargé Grégoire de Nysse, envoyé en mission dans ces parages, d'enquêter sur son cas. Son rapport, qui semble avoir été fort pessimiste et désabusé sur les désordres imputables aux pèlerins des Lieux Saints⁴, dut être pleinement favorable à l'évêque, puisque le concile de Constantinople de 382 fait savoir aux Occidentaux que le « très vénérable et très pieux Cyrille aimé de Dieu » a été « jadis élu canoniquement par ses comprovin-

(1) Cf. t. IV.

(2) Cf. la lettre du pape Innocent à Alexandre d'Antioche en 415.

(3) Canon 7 de Nicée.

(4) Cf. dans sa correspondance, *Epist.* II et III.

ciaux »¹. L'auteur des célèbres Catéchèses² a certainement joui, malgré toutes ces traverses, d'une réputation et d'une influence hors de pair : c'est son propre neveu Gélase qu'il a réussi à installer sur le siège métropolitain de Césarée³. Même après la mort de Cyrille, survenue le 18 mars 386, sous son successeur Jean, l'église de Jérusalem éclipsait celle de la métropole : Jérôme, établi à Bethléem et qui n'aimait pas son évêque, trop lié à son gré avec le moine Rufin, lui reproche avec sa vivacité coutumière ses prétentions à détenir une *apostolica cathedra*⁴ et à dominer toute la Palestine, et même l'Arabie, comme on va le voir. Jean de Jérusalem, qui survécut à Gélase de Césarée et à son successeur Jean (395-404), préparait la voie aux entreprises ambitieuses du patriarche Juvénal.

LE SCHISME DE BOSTRA Dans l'Arabie voisine, où fleurissent alors des hérésies nouvelles, celle des Collyridiens et celle des Antidicomarianites⁵, le siège métropolitain de Bosra se trouve alors déchiré par une compétition qui semble avoir été très vive, quoiqu'on n'en découvre guère les raisons.

L'évêque Bagadios a été condamné et déposé, en son absence, par deux évêques, Cyrille — sans doute l'évêque de Jérusalem — et Pallade, qui lui donnent un successeur, Agapios. Bagadios proteste devant le concile de 381 où son rival venait également siéger : pour les départager, Grégoire de Nysse est envoyé sur place. Mais sa mission échoue. Pendant plus de dix ans, la querelle se prolonge : il est curieux de constater que ce n'est pas l'évêque d'Antioche ni le concile du diocèse d'Orient qui en furent saisis. Les deux parties font appel à l'évêque de Rome, qui défère le jugement à Théophile d'Alexandrie, mais celui-ci ne se soucie pas plus de trancher lui-même ce différend qu'il n'a voulu, en 393, présider le concile de Césarée, et c'est finalement un concile général, tenu à Constantinople en 394, qui règle ce schisme local⁶.

LE CONCILE DE CONSTANTINOPLE (394) On appelle parfois cette assemblée le « concile de Rufin », car c'est le préfet du prétoire de ce nom qui en a eu l'initiative : pour

(1) *Apud* THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, ix, 17.

(2) Sur Cyrille et ses catéchèses, cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. III, p. 273-281 ; PUECH, *op. cit.*, t. III, p. 536-548.

(3) Sur Gélase de Césarée, dont Jérôme loue l'élégance du style (*De viris*, cxxx), probablement parce qu'il est le rival de Jean de Jérusalem, on ne sait pas grand'chose, cf. BARDENHEWER, *op. cit.*, t. III, p. 282 ; PUECH, *op. cit.*, t. III, p. 548-549.

(4) Saint Jérôme, *Epist.*, lxxii, 10. Cf. *Epist.*, xlvi, 3.

(5) Au dire d'ÉPIPHANE (*Haeres.*, lxxviii-lxxix) : la première est une sorte de « mariolatrie » ; la seconde une réplique des théories occidentales d'Helvidius et de Jovinien qui nient la virginité perpétuelle de Marie (*supra*, p. 361-362).

(6) L'affaire de Bosra et le concile de Constantinople n'ont été longtemps connus que par un extrait de collection canonique grecque (MANSI, t. III, col. 851). Mgr DUCHESNE a découvert des fragments du procès-verbal conciliaire dans un mémoire du pape Pélage (cf. son article cité *supra*, p. 448, n. 4, et *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 623-626 ; HEFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. II, 1^{re} partie, p. 97-99 ; BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 283-286.

célébrer la dédicace d'une magnifique chapelle qu'il avait fait construire dans sa villa du Chêne, près de Chalcédoine, et pour s'y faire baptiser, il a dérangé trente-sept prélats, les principales têtes de l'épiscopat oriental, et ce furent eux qui vinrent ensuite à Constantinople tenir concile. Aux côtés de Nectaire siégeaient, entre autres, Théophile d'Alexandrie, Flavien d'Antioche, Gélase de Césarée de Palestine, Helladios de Césarée de Cappadoce, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium, Théodore de Mopsueste, Arabien d'Ancyre, Phalère de Tarse, Ammon d'Andrinople, bref les représentants qualifiés de toutes les églises orientales. On ne sait comment fut au juste réglée l'affaire de Bostra, mais les principes qui furent énoncés avaient une portée générale : à la demande d'Arabien d'Ancyre, on rappela qu'un évêque ne pouvait être ni ordonné ni déposé par deux évêques seulement, et surtout en son absence ; Théophile d'Alexandrie fit préciser qu'une déposition ne pourrait être édictée que par un concile de tous les comp provinciaux. Enfin cette importante assemblée, convoquée par le caprice d'un préfet, a le mérite de « témoigner de la pacification religieuse accomplie en Orient. Tout le monde est d'accord. Flavien siège auprès de Théophile. Celui-ci avec ses collègues d'Orient défère aux désirs du pape Sirice. Le schisme d'Arabie est arrangé, celui d'Antioche réduit aux proportions d'une dissidence locale »¹.

Douze et treize ans après les grands conciles déjà tenus dans la capitale de Théodose, à la veille de nouvelles querelles qui vont bientôt agiter la Palestine et l'Égypte et opposer Constantinople à Alexandrie², on peut arrêter le tableau ecclésiastique de l'Empire d'Orient à cette « fête de la paix », où se trouvent rapprochés dans une touchante unanimité les chefs de toutes les grandes métropoles.

§ 3. — Les métropoles occidentales.

1. — Carthage³.

L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE EN AFRIQUE

Dans l'Occident chrétien, nous l'avons déjà noté, une place à part doit être faite à l'Afrique.

Le nombre des évêchés y était considérable : près de cinq cents à la fin

(1) DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 626.

(2) Cf. t. IV.

(3) BIBLIOGRAPHIE. — Aux livres indiqués *supra*, p. 41, n. 1 et 205, n. 2, ajouter seulement : A. TOULOTTE, *Géographie de l'Afrique chrétienne*, 4 vol., Rennes et Montreuil-sur-Mer, 1894 ; J. MESNAGE, *L'Afrique chrétienne. Évêchés et ruines antiques*, d'après les manuscrits de Mgr Toulotte, Paris, 1912 ; et *Le christianisme en Afrique*, Alger et Paris, 1914 ; A. AUDOLLENT, art. *Afrique*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, 1912, col. 705 et suiv. ; F. CABROL et H. LECLERCQ, art. *Afrique*, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, 1907, col. 576 et suiv. ; FERRÈRE, *La situation religieuse de l'Afrique romaine depuis la fin du IV^e siècle jusqu'à l'invasion des Vandales*, Paris, 1897. L'ouvrage essentiel demeure : P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, en particulier, t. III, p. 85-89 (sur l'organisation ecclésiastique), p. 208-213 (sur les conciles) ; t. IV et V, *passim*.

du siècle, groupés en six provinces ecclésiastiques correspondant aux divisions civiles : Proconsulaire, Numidie, Byzacène, Maurétanie césarienne, Maurétanie sitifienne, Tripolitaine¹. L'ordre ainsi donné indique entre les provinces une hiérarchie qui correspond à peu près à l'ordre chronologique dans lequel elles se sont constituées : la Proconsulaire, la Numidie et la Maurétanie ecclésiastiques existaient dès le début du iv^e siècle ; la Byzacène s'est détachée de la Proconsulaire au temps de Constant ; la Tripolitaine sous Théodose, et vers ce temps aussi les églises de Sitifienne, jusque-là rattachées à la Numidie, ont obtenu leur autonomie. Les limites des provinces religieuses ne correspondaient pas partout avec celles des provinces civiles : ainsi quelques évêchés de Proconsulaire, parmi lesquels le siège de saint Augustin, Hippone, dépendaient ecclésiastiquement de Numidie².

Dès le iii^e siècle³, tous les évêques de la contrée reconnaissaient l'autorité de l'évêque de Carthage, véritable patriarche africain : il convoquait et présidait les conciles pléniers⁴, promulguait leurs décisions, veillait à leur exécution, confirmait les élections épiscopales, fixait la date de Pâques, recevait tous les appels des sentences ecclésiastiques ; il conservait dans ses archives tous les actes des conciles généraux. Son autorité est d'autant plus forte qu'elle n'est pas limitée par celle de véritables métropolitains : lui-même est le chef des églises de Proconsulaire ; Tripolitaine et Césarienne n'ont peut-être pas eu de métropolitain au iv^e siècle ; dans les autres provinces, le chef religieux n'est pas l'évêque du chef-lieu administratif, Constantine, Hadrumète ou Césarée : le titre de *episcopus primae sedis* revenait au plus ancien des évêques de Numidie, de Byzacène et de Césarienne⁵. Ainsi la province peut bien être une circonscription commode pour les affaires purement locales ; mais, en fait, l'Afrique n'a pas d'autre métropole que Carthage, dont l'évêque pouvait dire avec quelque emphase qu'il « soutenait le poids de toutes les églises »⁶.

PERSISTANCE DE DEUX ÉGLISES RIVALES De cette puissance, que lui conférait une centralisation ecclésiastique presque aussi poussée qu'en Égypte, le primat de Carthage n'a pas usé comme le « pape d'Alexandrie » pour intervenir dans les affaires des églises d'outre-mer. C'est que les circonstances ont imposé aux Africains de se replier sur eux-mêmes : depuis le début du siècle ils sont déchi-

(1) Les églises de la province de Tingitane, qui faisait partie administrativement du diocèse d'Espagne, étaient rattachées à la province ecclésiastique de Césarienne.

(2) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 87.

(3) Cf. t. II, p. 401.

(4) *Concilium plenum, universale, totius Africae* (MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 209).

(5) Cf. P. BATIFFOL, *Le primae sedis episcopus en Afrique*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. III, 1923, p. 425-432.

(6) Parole d'Aurelius de Carthage, citée par MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 89.

rés par le schisme donatiste, qui a résisté à tous les efforts de Constantin et de Constant ; depuis les édits de Julien, la secte persécutée a pris un essor nouveau, si bien qu'il faut constater, dans le dernier quart du siècle, la coexistence en Afrique de deux Églises rivales, aussi fortement organisées l'une que l'autre.

L'ÉGLISE CATHOLIQUE L'Église catholique n'est pas à cette époque la plus vigoureuse des deux. Ses chefs semblent avoir été assez médiocres : Restitut de Carthage a joué un rôle prépondérant au concile de Rimini et est demeuré quelque temps encore fidèle à l'arianisme homéen¹. Il n'est pas question d'un évêque de Carthage au concile d'Aquilée où siègent deux légats des Africains, Félix et Numidius². « Pendant quarante ans, il n'est plus question en Afrique de conciles catholiques³ ». En 386 seulement, un concile général semble avoir été réuni pour adopter les canons qu'un synode romain venait de voter et que le pape Sirice avait communiqués « à ses frères et coévêques d'Afrique » : il y est question du célibat ecclésiastique, de la pénitence imposée aux clercs schismatiques repentants⁴. Mais, en Afrique même, on ne prenait aucune initiative à l'égard du schisme : l'évêque de Carthage, Genethlius, était d'une mansuétude confinant à la mollesse. Quand il réunit un grand concile dans la basilique *Perpetua Restituta* le 16 juin 390, il ne songe qu'à renouveler une solennelle profession de foi nicéenne et à faire voter une douzaine de canons disciplinaires, sans intérêt pour l'histoire du donatisme⁵.

Le seul qui se préoccupe de discuter avec les donatistes et qui cherche à les ramener à l'unité catholique est encore Optat de Milev : près de vingt ans après avoir publié son grand ouvrage apologétique et polémique⁶, il en préparait une deuxième édition corrigée et complétée ; il n'eut pas le temps de réaliser son intention et c'est « quelque clerc de son entourage, exécuteur testamentaire ou mandataire bénévole »⁷, qui publia l'œuvre ainsi remaniée, avec un livre VII maladroitement rattaché au précédent et de fâcheuses interpolations. Mais, Optat disparu, nul ne suit son exemple. « Les catholiques africains paraissent alors

(1) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 46, 217-218.

(2) Cf. *supra*, p. 292.

(3) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 351.

(4) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 353.

(5) Ces canons portaient sur les points suivants : « Défense de créer de nouveaux évêchés ou d'intervenir dans les affaires des paroisses d'un autre diocèse, ou d'ordonner un évêque sans l'avis du primat ; réforme des tribunaux ecclésiastiques ; défense aux prévenus d'intenter eux-mêmes une accusation contre des clercs ; excommunication de quiconque accueillerait un excommunié ; chasteté des clercs ; interdiction aux prêtres de procéder aux onctions, à la consécration des religieuses, à la réconciliation des pénitents, ou de repousser un coupable absous par l'évêque ; déposition du prêtre qui célébrerait la messe à l'insu de son chef ; anathème contre le prêtre excommunié qui continuerait à officier » (MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 228).

(6) Cf. *supra*, p. 214-215.

(7) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 255.

du siècle, groupés en six provinces ecclésiastiques correspondant aux divisions civiles : Proconsulaire, Numidie, Byzacène, Maurétanie césarienne, Maurétanie sitifiennne, Tripolitaine¹. L'ordre ainsi donné indique entre les provinces une hiérarchie qui correspond à peu près à l'ordre chronologique dans lequel elles se sont constituées : la Proconsulaire, la Numidie et la Maurétanie ecclésiastiques existaient dès le début du iv^e siècle ; la Byzacène s'est détachée de la Proconsulaire au temps de Constant ; la Tripolitaine sous Théodose, et vers ce temps aussi les églises de Sitifiennne, jusque-là rattachées à la Numidie, ont obtenu leur autonomie. Les limites des provinces religieuses ne correspondaient pas partout avec celles des provinces civiles : ainsi quelques évêchés de Proconsulaire, parmi lesquels le siège de saint Augustin, Hippone, dépendaient ecclésiastiquement de Numidie².

Dès le iii^e siècle³, tous les évêques de la contrée reconnaissaient l'autorité de l'évêque de Carthage, véritable patriarche africain : il convoquait et présidait les conciles pléniers⁴, promulguait leurs décisions, veillait à leur exécution, confirmait les élections épiscopales, fixait la date de Pâques, recevait tous les appels des sentences ecclésiastiques ; il conservait dans ses archives tous les actes des conciles généraux. Son autorité est d'autant plus forte qu'elle n'est pas limitée par celle de véritables métropolitains : lui-même est le chef des églises de Proconsulaire ; Tripolitaine et Césarienne n'ont peut-être pas eu de métropolitain au iv^e siècle ; dans les autres provinces, le chef religieux n'est pas l'évêque du chef-lieu administratif, Constantine, Hadrumète ou Césarée : le titre de *episcopus primae sedis* revenait au plus ancien des évêques de Numidie, de Byzacène et de Césarienne⁵. Ainsi la province peut bien être une circonscription commode pour les affaires purement locales ; mais, en fait, l'Afrique n'a pas d'autre métropole que Carthage, dont l'évêque pouvait dire avec quelque emphase qu'il « soutenait le poids de toutes les églises »⁶.

PERSISTANCE DE DEUX ÉGLISES RIVALES De cette puissance, que lui conférait une centralisation ecclésiastique presque aussi poussée qu'en Égypte, le primat de Carthage n'a pas usé comme le « pape d'Alexandrie » pour intervenir dans les affaires des églises d'outre-mer. C'est que les circonstances ont imposé aux Africains de se replier sur eux-mêmes : depuis le début du siècle ils sont déchirés

(1) Les églises de la province de Tingitane, qui faisait partie administrativement du diocèse d'Espagne, étaient rattachées à la province ecclésiastique de Césarienne.

(2) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 87.

(3) Cf. t. II, p. 401.

(4) *Concilium plerarium, universale, totius Africae* (MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 209).

(5) Cf. P. BATIFFOL, *Le primae sedis episcopus en Afrique*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. III, 1923, p. 425-432.

(6) Parole d'Aurelius de Carthage, citée par MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 89.

rés par le schisme donatiste, qui a résisté à tous les efforts de Constantin et de Constant ; depuis les édits de Julien, la secte persécutée a pris un essor nouveau, si bien qu'il faut constater, dans le dernier quart du siècle, la coexistence en Afrique de deux Églises rivales, aussi fortement organisées l'une que l'autre.

L'ÉGLISE CATHOLIQUE L'Église catholique n'est pas à cette époque la plus vigoureuse des deux. Ses chefs semblent avoir été assez médiocres : Restitut de Carthage a joué un rôle prépondérant au concile de Rimini et est demeuré quelque temps encore fidèle à l'arianisme homéen¹. Il n'est pas question d'un évêque de Carthage au concile d'Aquilée où siègent deux légats des Africains, Félix et Numidius². « Pendant quarante ans, il n'est plus question en Afrique de conciles catholiques³ ». En 386 seulement, un concile général semble avoir été réuni pour adopter les canons qu'un synode romain venait de voter et que le pape Sirice avait communiqués « à ses frères et coévêques d'Afrique » : il y est question du célibat ecclésiastique, de la pénitence imposée aux clercs schismatiques repentants⁴. Mais, en Afrique même, on ne prenait aucune initiative à l'égard du schisme : l'évêque de Carthage, Genethlius, était d'une mansuétude confinant à la mollesse. Quand il réunit un grand concile dans la basilique *Perpetua Restituta* le 16 juin 390, il ne songe qu'à renouveler une solennelle profession de foi nicéenne et à faire voter une douzaine de canons disciplinaires, sans intérêt pour l'histoire du donatisme⁵.

Le seul qui se préoccupe de discuter avec les donatistes et qui cherche à les ramener à l'unité catholique est encore Optat de Milev : près de vingt ans après avoir publié son grand ouvrage apologétique et polémique⁶, il en préparait une deuxième édition corrigée et complétée ; il n'eut pas le temps de réaliser son intention et c'est « quelque clerc de son entourage, exécuteur testamentaire ou mandataire bénévole »⁷, qui publia l'œuvre ainsi remaniée, avec un livre VII maladroitement rattaché au précédent et de fâcheuses interpolations. Mais, Optat disparu, nul ne suit son exemple. « Les catholiques africains paraissent alors

(1) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 46, 217-218.

(2) Cf. *supra*, p. 292.

(3) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 351.

(4) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 353.

(5) Ces canons portaient sur les points suivants : « Défense de créer de nouveaux évêchés ou d'intervenir dans les affaires des paroisses d'un autre diocèse, ou d'ordonner un évêque sans l'avis du primat ; réforme des tribunaux ecclésiastiques ; défense aux prévenus d'intenter eux-mêmes une accusation contre des clercs ; excommunication de quiconque accueillerait un excommunié ; chasteté des clercs ; interdiction aux prêtres de procéder aux onctions, à la consécration des religieux, à la réconciliation des pénitents, ou de repousser un coupable absous par l'évêque ; déposition du prêtre qui célébrerait la messe à l'insu de son chef ; anathème contre le prêtre excommunié qui continuerait à officier » (MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 228).

(6) Cf. *supra*, p. 214-215.

(7) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 255.

du siècle, groupés en six provinces ecclésiastiques correspondant aux divisions civiles : Proconsulaire, Numidie, Byzacène, Maurétanie césarienne, Maurétanie sitifienne, Tripolitaine¹. L'ordre ainsi donné indique entre les provinces une hiérarchie qui correspond à peu près à l'ordre chronologique dans lequel elles se sont constituées : la Proconsulaire, la Numidie et la Maurétanie ecclésiastiques existaient dès le début du iv^e siècle ; la Byzacène s'est détachée de la Proconsulaire au temps de Constant ; la Tripolitaine sous Théodose, et vers ce temps aussi les églises de Sitifienne, jusque-là rattachées à la Numidie, ont obtenu leur autonomie. Les limites des provinces religieuses ne correspondaient pas partout avec celles des provinces civiles : ainsi quelques évêchés de Proconsulaire, parmi lesquels le siège de saint Augustin, Hippone, dépendaient ecclésiastiquement de Numidie².

Dès le iii^e siècle³, tous les évêques de la contrée reconnaissaient l'autorité de l'évêque de Carthage, véritable patriarche africain : il convoquait et présidait les conciles pléniers⁴, promulguait leurs décisions, veillait à leur exécution, confirmait les élections épiscopales, fixait la date de Pâques, recevait tous les appels des sentences ecclésiastiques ; il conservait dans ses archives tous les actes des conciles généraux. Son autorité est d'autant plus forte qu'elle n'est pas limitée par celle de véritables métropolitains : lui-même est le chef des églises de Proconsulaire ; Tripolitaine et Césarienne n'ont peut-être pas eu de métropolitain au iv^e siècle ; dans les autres provinces, le chef religieux n'est pas l'évêque du chef-lieu administratif, Constantine, Hadrumète ou Césarée : le titre de *episcopus primae sedis* revenait au plus ancien des évêques de Numidie, de Byzacène et de Césarienne⁵. Ainsi la province peut bien être une circonscription commode pour les affaires purement locales ; mais, en fait, l'Afrique n'a pas d'autre métropole que Carthage, dont l'évêque pouvait dire avec quelque emphase qu'il « soutenait le poids de toutes les églises »⁶.

PERSISTANCE DE DEUX ÉGLISES RIVALES

De cette puissance, que lui conférait une centralisation ecclésiastique presque aussi poussée qu'en Égypte, le primat de Carthage n'a pas usé comme le « pape d'Alexandrie » pour intervenir dans les affaires des églises d'outre-mer. C'est que les circonstances ont imposé aux Africains de se replier sur eux-mêmes : depuis le début du siècle ils sont déchi-

(1) Les églises de la province de Tingitane, qui faisait partie administrativement du diocèse d'Espagne, étaient rattachées à la province ecclésiastique de Césarienne.

(2) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 87.

(3) Cf. t. II, p. 401.

(4) *Concilium plerarium, universale, totius Africae* (MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 209).

(5) Cf. P. BATIFFOL, *Le primae sedis episcopus en Afrique*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. III, 1923, p. 425-432.

(6) Parole d'Aurelius de Carthage, citée par MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 89.

rés par le schisme donatiste, qui a résisté à tous les efforts de Constantin et de Constant ; depuis les édits de Julien, la secte persécutée a pris un essor nouveau, si bien qu'il faut constater, dans le dernier quart du siècle, la coexistence en Afrique de deux Églises rivales, aussi fortement organisées l'une que l'autre.

L'ÉGLISE CATHOLIQUE

L'Église catholique n'est pas à cette époque la plus vigoureuse des deux. Ses chefs semblent avoir été assez médiocres : Restitut de Carthage a joué un rôle prépondérant au concile de Rimini et est demeuré quelque temps encore fidèle à l'arianisme homéen¹. Il n'est pas question d'un évêque de Carthage au concile d'Aquilée où siègent deux légats des Africains, Félix et Numidius². « Pendant quarante ans, il n'est plus question en Afrique de conciles catholiques³ ». En 386 seulement, un concile général semble avoir été réuni pour adopter les canons qu'un synode romain venait de voter et que le pape Sirice avait communiqués « à ses frères et coévêques d'Afrique » : il y est question du célibat ecclésiastique, de la pénitence imposée aux clercs schismatiques repentants⁴. Mais, en Afrique même, on ne prenait aucune initiative à l'égard du schisme : l'évêque de Carthage, Genethlius, était d'une mansuétude confinant à la mollesse. Quand il réunit un grand concile dans la basilique *Perpetua Restituta* le 16 juin 390, il ne songe qu'à renouveler une solennelle profession de foi nicéenne et à faire voter une douzaine de canons disciplinaires, sans intérêt pour l'histoire du donatisme⁵.

Le seul qui se préoccupe de discuter avec les donatistes et qui cherche à les ramener à l'unité catholique est encore Optat de Milev : près de vingt ans après avoir publié son grand ouvrage apologétique et polémique⁶, il en préparait une deuxième édition corrigée et complétée ; il n'eut pas le temps de réaliser son intention et c'est « quelque clerc de son entourage, exécuteur testamentaire ou mandataire bénévole »⁷, qui publia l'œuvre ainsi remaniée, avec un livre VII maladroitement rattaché au précédent et de fâcheuses interpolations. Mais, Optat disparu, nul ne suit son exemple. « Les catholiques africains paraissent alors

(1) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 46, 217-218.

(2) Cf. *supra*, p. 292.

(3) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 351.

(4) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 353.

(5) Ces canons portaient sur les points suivants : « Défense de créer de nouveaux évêchés ou d'intervenir dans les affaires des paroisses d'un autre diocèse, ou d'ordonner un évêque sans l'avis du primat ; réforme des tribunaux ecclésiastiques ; défense aux prévenus d'intenter eux-mêmes une accusation contre des clercs ; excommunication de quiconque accueillerait un excommunié ; chasteté des clercs ; interdiction aux prêtres de procéder aux onctions, à la consécration des religieuses, à la réconciliation des pénitents, ou de repousser un coupable absous par l'évêque ; déposition du prêtre qui célébrerait la messe à l'insu de son chef ; anathème contre le prêtre excommunié qui continuerait à officier » (MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 228).

(6) Cf. *supra*, p. 214-215.

(7) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 255.

découragés » ; au concile de 390, « aucun des canons, aucune des propositions faites par les orateurs ne vise les schismatiques, dont tous les assistants connaissent les progrès inquiétants, dont tous avaient plus ou moins à se plaindre, mais qu'ils renonçaient implicitement à combattre »¹.

L'ÉGLISE DONATISTE L'Église donatiste, par contre, agissait. Elle a à sa tête, depuis 355, l'illustre Parménien², qui était d'une autre trempe que ses rivaux Restitut et Genethlius. A la faveur des troubles politiques et sociaux qui agitent plusieurs fois la Numidie et la Maurétanie, le donatisme, libéré par Julien, toléré par ses successeurs, s'est réinstallé partout : « en Proconsulaire, en Byzacène, en Tripolitaine, dans les Maurétanies, il tenait tête au catholicisme ; il l'emportait en Numidie. Dans certaines villes, comme Hippone ou Bagaï, il avait gagné presque toute la population. Dans certaines localités, l'évêque schismatique n'avait même pas d'adversaire »³.

LE SCHISME DE TYCONIUS Le seul danger qui menace l'Église donatiste est à l'intérieur d'elle-même : ce sont les dissensions intestines, qui allaient conduire à l'émiettement de sectes rivales. Un des premiers à faire preuve d'indépendance à l'égard des chefs ecclésiastiques fut le laïque Tyconius⁴. En deux ouvrages, le *De bello intestino* et les *Expositiones diversarum causarum*, publiés vers 370 et vers 375, il présentait une critique très vive de plusieurs thèses donatistes : la prétention à la sainteté et au monopole de la vérité ; la nécessité de rebaptiser. Fidèle au donatisme, « il levait du moins l'interdit prononcé par ses amis contre les communautés d'outre-mer et il les adjurait de se montrer conciliants, prêts à l'entente, même en Afrique, envers l'autre Église »⁵. Ces livres firent naturellement scandale ; mais ce courageux appel au rétablissement de l'unité n'eut aucun succès : « Tyconius eut le sort de tous les modérés, de tous les conciliateurs, en temps de guerre civile. On lui reprocha d'une part ses concessions, d'autre part ses réserves, et les adversaires furent d'accord pour incriminer en lui un défaut de logique »⁶.

L'autorité donatiste s'émut : Parménien de Carthage le combattit, vers 378, dans un bref opuscule (*Epistula ad Tyconium*), que saint Augustin devait plus tard réfuter à son tour⁷ ; puis il le somma de se rétracter,

(1) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 51.

(2) Cf. *supra*, p. 214.

(3) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 52.

(4) Sur Tyconius, cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 49-50 et 129 ; t. V, p. 165 à 219.

(5) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 175.

(6) *Ibid.*

(7) MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 231-237.

et, devant son refus, le fit condamner dans un grand concile réuni vers 380¹. Excommunié, Tyconius vécut désormais isolé et se consacra à l'exégèse². Ce vigoureux penseur, hardi dans son interprétation de la Bible comme dans sa critique des opinions reçues, était trop homme de cabinet pour faire courir un réel péril à son Église, qu'il a combattue sans l'avoir jamais reniée et sans fonder de secte distincte.

LE SCHISME ROGATISTE Plus graves sont les schismes qui apparaissent à ce moment de divers côtés. Ce sont des évêques qui lèvent l'étendard de la révolte contre les chefs officiels du donatisme et qui rassemblent autour d'eux tout un parti. Rogat de Cartenna en Césarienne avait rompu, vers 370, avec ses collègues de Maurétanie, à qui il reprochait leurs complaisances pour les violences et les attentats dont leurs fidèles se rendaient coupables. Le schisme rogatiste fit peu de progrès, parce que les donatistes officiels, n'hésitant devant aucun moyen, utilisèrent contre lui tout d'abord les bandes des rebelles de Firmus, qui massacrèrent volontiers ces adeptes du modérantisme, puis la justice impériale elle-même, dont ils obtinrent la restitution de leurs basiliques. Jusqu'au début du v^e siècle, le rogatisme conserva en Maurétanie une dizaine d'évêques, dont le chef était Vincent de Cartenna, ancien camarade de saint Augustin, qui lui conserva son estime³.

Après 380, on voit apparaître quelques petits schismes locaux de moindre importance : en Numidie, les *Urbanenses* ; en Tripolitaine ou Byzacène, les *Arzuges* ; à Carthage, les Claudianistes, partisans de Claudien, chef de la communauté donatiste de Rome qui, banni d'Italie, intrigue contre l'autorité de Parménien et lui enlève toute une partie de ses fidèles.

LE SCHISME MAXIMIANISTE Le plus grave de tous est le schisme maximianiste⁴, qui éclate en 392, au moment même où les Claudianistes réintègrent l'obédience donatiste. Le primat Parménien venait de mourir : son successeur Primien était « un chef médiocre, violent et borné » qui indisposa bientôt tout le monde par sa maladresse, sa tyrannie et sa partialité. Sentant grandir le mécontentement de ses fidèles, il crut intimider l'opposition en excommuniant quatre diacres ; cet acte d'arbitraire, accompli du reste en violation des règles canoniques, suscita au contraire l'indignation générale : le conseil des notables de la communauté adressa une circulaire à tous les évêques donatistes, dont quarante-trois arrivèrent bientôt à Carthage pour se

(1) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 50 et 337.

(2) Il publia vers 382 un manuel d'exégèse (*Liber regularum*), puis vers 385 une traduction et un commentaire de l'Apocalypse. Sur ces œuvres, cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. V, p. 169-170 et 178-209.

(3) Sur le rogatisme, cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 49 et 128-129.

(4) Sur le maximianisme, cf. *ibid.*, p. 57-62 et 129-132.

prononcer sur la conduite de Primien. Celui-ci, non content de faire défaut, provoqua une émeute contre les évêques, qui durent évacuer la basilique qu'ils occupaient, pour aller siéger dans une maison privée, puis il intenta un procès au diacre Maximien pour lui arracher sa maison d'habitation et obtint son expulsion par voie judiciaire et policière. Ce premier concile de Carthage avait condamné Primien sans le déposer et en lui laissant un mois pour se soumettre. Devant son intransigeance, un nouveau concile de plus de cent évêques, réuni à Cabarsussa en Byzacène, prononça solennellement sa déposition et élut à sa place le diacre Maximien.

Primien conserva néanmoins de nombreux partisans : trois cent dix évêques primianistes, rassemblés à Bagaï le 24 avril 394, excommunièrent Maximien, ses consécrateurs et ses partisans. Le schisme était consommé à l'intérieur de l'Église schismatique, dans des conditions qui rappelaient étrangement la naissance du donatisme au début du siècle. « Comme lui, le maximianisme naissait d'une querelle de personnes ; le concile de Cabarsussa jouait le même rôle que jadis le concile des dissidents de 312 ; Primien se voyait traité comme l'avait été Cécilien ; Maximien était un autre Donat et trouvait un appui dans une autre Lucilla »¹. La lutte des deux sectes revêtit aussi le même acharnement que celle des deux Églises rivales : les Primianistes revendiquèrent partout la possession des basiliques, qu'ils détenaient en fait depuis Julien, et la justice impériale — par un retour des choses piquant, mais logique — leur donna raison². Aussi le maximianisme déclina-t-il assez vite. Il ne disparut pas cependant : au début du ^{ve} siècle, l'Église donatiste était divisée en trois groupes dissidents : les Primianistes restent les plus nombreux, principalement en Numidie, ils se retrouvèrent deux cent soixante-dix-neuf évêques à la conférence de 411 ; mais on comptait dans les provinces orientales de nombreux Maximianistes, à l'ouest quelques Rogatistes ; et partout de minuscules schismes locaux dressèrent des communautés indépendantes contre « les Donatistes cardinaux », selon l'expression de saint Augustin³.

LE RÉVEIL CATHOLIQUE C'est là une grave cause de faiblesse pour le donatisme ; mais, à l'origine, cette multiplication des sectes est la conséquence même de ses progrès, et comme la rançon de son succès, dont elle révèle l'étendue. Le catholicisme africain, qui végétait lamentablement, n'aurait probablement pas néanmoins profité de cette dissolution de l'Église schismatique, si deux hommes n'étaient alors entrés en scène : le 7 mai de 391 ou 392, à peu près en

(1) MONCEAUX, *op. cit.*, t. IV, p. 60.

(2) On connaît les procès de Musti, d'Assuras, de Membressa.

(3) SAINT AUGUSTIN, *De baptismo*, I, vi, 8.

même temps que Parménien, était mort Genethlius de Carthage et son successeur, Aurelius, allait bien vite se montrer un chef ; à cette date également, son ami Augustin devenait prêtre de l'évêché d'Hippone, à la tête duquel il sera placé vers 395¹. Le concile d'Hippone du 8 octobre 393² marque le début d'une action intelligente et concertée entre ces deux hommes qui devaient obtenir les plus brillants résultats. Une période nouvelle commence avec l'apparition d'Aurelius et d'Augustin, qui allaient rénover le catholicisme africain.

2. — Les églises de la préfecture des Gaules³.

C'est dans ces contrées de l'Extrême-Occident que la hiérarchie ecclésiastique a été le plus tard organisée : la formation des provinces ecclésiastiques n'y apparaît pas avant les vingt dernières années du iv^e siècle, et jamais les « diocèses » (Espagne, Viennoise, Gaule, Bretagne) n'y formèrent des cadres autonomes et centralisés.

LES ÉVÊCHÉS D'ESPAGNE L'Espagne comprenait cinq grandes divisions administratives, qui ne furent pas morcelées au cours du siècle : la Bétique, la Carthaginoise, la Tarraconaise, la Lusitanie et la Galice⁴. Dans chacune le premier rang a probablement été tenu au début par le plus ancien évêque, comme en Afrique⁵ ; puis les particularismes locaux semblent avoir longtemps retardé la fixation des métropoles : le morcellement naturel du pays, la subdivision ancienne des provinces en « *conventus* »⁶ ont certainement été un obstacle au rayonnement de capitales ecclésiastiques. En Lusitanie seulement, on voit à la fin du siècle l'évêque de Mérida se comporter en métropolitain⁷. Ailleurs, aux chefs-lieux civils s'opposent des villes rivales, qui finiront par les évincer aux temps wisigothiques : en Bétique, Séville

(1) Sur ces dates, cf. RAUSCHEN, *Jahrbücher*, p. 353 et 458.

(2) Voir t. IV.

(3) BIBLIOGRAPHIE. — AUX livres indiqués *supra*, p. 216, n. 3, il faut ajouter : A. EITEL, *Die spanische Kirche in vorgermanischer Zeit*, dans *Festschrift Finkbeiner*, Münster, 1925 ; A. LAMBERT, art. *Baetica*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. VI, 1932, col. 165-180 ; art. *Astorga*, *ibid.*, t. IV, 1930, col. 1199-1225 ; art. *Barcelone*, *ibid.*, t. VI, 1932, col. 671 et suiv. ; E.-CH. BABUT, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909 ; *Saint Martin de Tours*, Paris, s. d. [1912] ; H. DELEHAYE, *Saint Martin et Sulpice-Sévère*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XXXVIII, 1920, p. 5-136 ; C. JULIAN, *Remarques critiques sur les sources de la vie de saint Martin*, dans *Revue des études anciennes*, t. XXIV, 1922, p. 37-47, 123-128, 229-235, 306-312 ; t. XXV, 1923, p. 49-55, 139-143, 234-249 ; J.-R. PALANQUE, *Les dissensions des églises des Gaules à la fin du IV^e siècle et la date du concile de Turin*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. XXI, 1935, p. 481-501 [qui rectifie la date de 417 donnée par BABUT, *Le concile de Turin. Essai sur l'histoire des églises provençales au V^e siècle et sur les origines de la monarchie ecclésiastique romaine (417-450)*, Paris, 1904].

(4) De la Tarraconaise fut seulement détachée, entre 369 et 386, une province des Baléares. Nous n'y connaissons au iv^e siècle aucun évêché. Sur la Tingitane, dont le gouverneur dépendait du vicaire d'Espagne, cf. *supra*, p. 456, n. 1.

(5) Cf. t. II, p. 401, n. 1.

(6) Cf. E. ALBERTINI, *Les divisions administratives de l'Espagne romaine*, Paris, 1923.

(7) Cf. *infra*, p. 466 et suiv.

(*Hispalis*), où réside le vicaire du diocèse, éclipse Cordoue ; en Carthaginoise, Tolède balance Carthagène ; en Tarraconaise, Saragosse jalouse Tarragone, dont l'évêque semble tenu par le pape Sirice, en 385, comme le chef ecclésiastique de sa province¹ ; en Galice, Astorga, longtemps seul siège épiscopal, commence à subir la rivalité de Braga. En définitive, on ne saurait affirmer que l'Espagne ait vraiment connu l'organisation métropolitaine avant les invasions barbares du ve siècle ; et il est certain que l'évêque de Séville n'a jamais assumé à l'époque romaine le rôle de chef qui sera celui du primat de Tolède sous les rois wisigoths².

LES ÉVÊCHÉS DE GAULE Il faut en dire à peu près autant de la Gaule. La diffusion de l'institution métropolitaine aurait dû pourtant y être favorisée, semble-t-il, par le nombre plus grand des sièges épiscopaux et des divisions administratives. Les fondations d'évêchés, qui s'étaient multipliées vers le milieu du siècle³, continuèrent au temps de Gratien, en particulier dans les régions montagneuses de la périphérie ou du Massif central⁴. Aussi, bien que beaucoup de sièges n'apparaissent avec certitude que dans les documents conciliaires des ve et vie siècles, il n'est pas téméraire de supposer que presque toutes les cités de la Gaule — cent quinze au temps d'Honorius⁵ — avaient dès lors un évêque⁶.

Il eût été naturel que, à l'instar du cadre municipal, le cadre provincial fût partout adopté par l'Église. On aurait eu ainsi, entre les Pyrénées et le Rhin, dix-sept métropoles⁷ : dans le diocèse de Viennoise, au sud, Vienne (Viennoise), Narbonne (Narbonnaise I), Aix (Narbonnaise II), Embrun (Alpes-Maritimes), Bourges (Aquitaine I), Bordeaux (Aquitaine II), Eauze (Novempopulanie) ; dans le *diœcesis Galliarum*, au nord, Lyon (Lyonnaise I), Rouen (Lyonnaise II), Tours (Lyonnaise III), Sens (Lyonnaise IV), Trèves (Belgique I), Reims (Belgique II), Mayence (Germanie I), Cologne (Germanie II), Besançon (Séquanie), sinon encore Tarentaise (Alpes Grées et Pennines).

En réalité, les provinces ecclésiastiques n'apparaissent en Gaule que très tardivement : les textes qui sont parfois cités pour justifier l'opinion

(1) SIRICE, *Epist.*, I (cf. *infra*, p. 483). Les conciles espagnols qui se réunirent à propos du priscillianisme se tinrent à Saragosse en 380 et en 395, et à Tolède en 400.

(2) Cf. t. IV.

(3) Cf. *supra*, p. 217.

(4) Par exemple : Grenoble, Genève, Octodurus en Valais, Nice, peut-être Gap ; Albi, Cahors, St-Paulien en Velay ; Comminges (*Convenae*), etc. (Cf. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, *passim*.)

(5) Cf. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. VIII, p. 20-24.

(6) C'est la conclusion de C. JULLIAN, *ibid.*, p. 301-304. Il y eut du reste des exceptions dans les deux sens : cités sans évêques (par exemple : Arras, Jublains en Mayenne), évêchés dans de simples *vici* (par exemple Nice, Toulon, Uzès).

(7) Le chiffre de dix-sept provinces fut atteint à la fin du siècle, après le fractionnement de l'Aquitaine (vers 360-370), celui de la Viennoise (dont est détachée la Narbonnaise seconde, vers 370-380), celui des Lyonnaises (vers 386). Cf. JULLIAN, *ibid.*, p. 21, n. 4.

contraire ne sont nullement probants¹, et c'est au concile de Turin, en 398, qu'est, pour la première fois, affirmé nettement le principe de l'organisation métropolitaine. On y décida en effet : l'évêque dont la cité « est métropole (civile) aura la dignité de primat dans toute la province et selon les prescriptions des canons, c'est lui qui aura le pouvoir de procéder aux consécérations »². Si l'on prend soin d'énoncer cette maxime élémentaire, c'est que les relations ecclésiastiques n'étaient guère encore conformes à cette règle. Un cas, qui a précisément été soumis à cette assemblée, est significatif.

Dans la région provençale, qui se trouvait, depuis vingt ans déjà, partagée entre les deux provinces de Viennoise et Narbonnaise seconde, l'évêque de Marseille se comportait en métropolitain, sans se soucier des limites provinciales, et quoique sa ville n'ait jamais eu d'importance administrative. La raison est certainement que ce siège était le plus ancien de la Gaule méridionale³, d'où le christianisme avait rayonné sur toute la contrée : pour les églises qui s'en étaient détachées ou qu'elle avait fondées, Marseille faisait figure de « métropole ». Il fallut, comme on le verra⁴, des jalousies personnelles, dans les dernières années du iv^e siècle, pour que l'on protestât contre cet état de choses, devenu traditionnel : l'évêque d'Aix, dont la cité venait d'être érigée en chef-lieu de Narbonnaise seconde, réclama la qualité de métropolitain, quoique son siège fût, semble-t-il, de fondation toute récente⁵.

Vers le même moment, Arles étant devenue capitale de la préfecture du prétoire des Gaules⁶, l'évêque de cette ville prétendit aussi à « la dignité de primat » de Viennoise. Le concile de Turin trancha ces deux litiges avec modération et sagesse : après avoir formulé le principe du système provincial, il admit deux exceptions destinées à apaiser les querelles.

(1) On fait état parfois de formules employées par des auteurs ecclésiastiques qui parlent de provinces ou de métropoles civiles : ainsi Athanase appelant Paulin de Trèves *ὁ τῆς μετροπόλεως τῶν Γαλλῶν* (Apol. de fuga, iv) ; ainsi Hilaire de Poitiers adressant son *De synodis* à ses *coepiscopis provinciae Germaniae primae et Germaniae secundae et primae Belgicae et Belgicae secundae et Lugdunensis primae et Lugdunensis secundae et provinciae Aquitaniae et provinciae Novempopulanae*... (on remarque qu'il n'y a encore qu'une Aquitaine et deux Lyonnaises). HARNACK (*Mission und Ausbreitung*, t. II, p. 232) a tort d'en conclure que « l'organisation ecclésiastique de la Gaule était achevée au milieu du iv^e siècle ». — On a remarqué aussi (BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 202) que la lettre romaine *Ad gallos episcopos* (qui date peut-être de 375 : cf. *infra*, p. 482) parle de provinces ecclésiastiques et de métropolitains, et de même le rescrit de Gratien de 378. Mais, si ces deux documents disent le droit, il ne faudrait pas en conclure que la pratique y correspondait déjà. Peut-être est-ce précisément à la suite de ces instances extérieures que l'usage se répandit en Gaule (cf. JULIAN, *Histoire de la Gaule*, t. VIII, p. 306, n. 2).

(2) Canon 2 (texte latin dans BABUT, *Le concile de Turin*, p. 225, 1).

(3) Cf. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes en Gaule*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. XII, 1926, p. 27-28.

(4) Cf. *infra*, p. 469.

(5) Le premier évêque connu est de 408 (DUCHESNE, *Fastes épiscopaux*, t. I, p. 271). Mais l'institution de l'évêché doit être à peu près contemporaine de l'élévation de la cité au rang de chef-lieu administratif (vers 370-380).

(6) Vers 395. Cf. J.-R. PALANQUE, *Le transfert de la préfecture des Gaules de Trèves à Arles*, dans *Revue des études anciennes*, t. XXXVI, 1934, p. 359-365.

La Viennoise, dont l'hégémonie était contestée par Arles et par Vienne, sera partagée à l'amiable entre les deux évêques rivaux. Quant au conflit de Narbonnaise seconde, on décida de laisser provisoirement à l'évêque de Marseille « la dignité de primat sur les églises dont il sera établi qu'elles ont été ses paroisses ou que de ses disciples y ont été consacrés »¹, étant entendu qu'après sa mort le titre passerait à l'évêque d'Aix. Vienne, Arles et Marseille furent donc toutes trois métropoles ecclésiastiques jusqu'au temps du pape Zosime².

ABSENCE DE CHEF DES ÉGLISES GAULOISES Pas plus dans le diocèse des Gaules que dans celui de Viennoise on ne rencontre à cette époque un homme d'Église qui fasse figure de chef. Beaucoup sont d'excellents pasteurs de leur cité, tels Théodore du Valais, Allyre (*Illidius*) et Vénérand d'Auvergne, Diogénien d'Albi, Florence de Cahors, Delphin de Bordeaux, Dynamius d'Angoulême, Pégase de Périgueux, Valentin de Chartres³. Mais nul ne semble se soucier de diriger l'ensemble des églises gauloises : Procul de Marseille, pendant les cinquante ans de son épiscopat (380-430 environ), ne s'intéressera guère qu'aux évêchés de la région provençale. Just de Lyon, après avoir siégé à plusieurs conciles, est attiré par la vie ascétique et se retire dans une solitude orientale ; Britton de Trèves, dont la cité est capitale de la préfecture des Gaules, est considéré au dehors comme le représentant de toutes ses églises et siège en cette qualité au concile romain de 382, mais, rentré chez lui, il n'essaie nullement de jouer le rôle d'un primat⁴. Hilaire de Poitiers n'a pas décidément de successeur digne de lui : celui qui a recueilli le meilleur de son héritage, Martin de Tours (371-397), est resté un moine dans la chaire épiscopale, c'est un ascète et un apôtre, mais qui n'a rien d'un administrateur⁵. Son ami Victrice de Rouen, dont on soupçonne les qualités d'activité et d'énergie⁶, est confiné aux rivages de la Manche : il a fait plusieurs voyages en Morinie (Flandres) pour y prêcher la foi chrétienne, et en Bretagne pour y arbitrer on ne sait quelles querelles, à la demande des évêques du pays.

LES ÉVÊCHÉS DE BRETAGNE La Bretagne insulaire avait en effet des églises organisées. Mais nous n'avons sur elles aucune information, sinon qu'elles furent représentées par trois

(1) Canon 1 (texte latin dans BABUT, *loc. cit.*).

(2) Cf. t. IV.

(3) La plupart de ces noms sont cités par DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 166, d'après la correspondance de Paulin de Nole.

(4) Sur Britton de Trèves (373-386), cf. GARENFELD, *Die Trierer Bischöfe des IV Jahrh.*, p. 373-386.

(5) Sur Martin ascète, cf. *supra*, p. 352 ; sur Martin apôtre des Gaules, cf. *infra*, p. 502.

(6) Sur Victrice, cf. la monographie de E. VACANDARD, Paris, 1903 ; JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. VII, p. 273 et *infra*, p. 501-502.



L'OCCIDENT A LA



QUATRIÈME SIÈCLE

évêques aux conciles d'Arles (314) et de Rimini (359) ¹. Il est impossible de connaître le nombre des sièges ni de savoir s'ils étaient groupés en provinces ecclésiastiques ² et si l'évêque d'York (*Eboracum*) avait juridiction sur tous ses suffragants du diocèse breton. Renonçons donc à percer la brume qui recouvre à nos yeux ces chrétientés hyperboréennes, et revenons sur le continent.

Les trois diocèses gaulois et espagnols nous apparaissent en relations assez étroites, mais l'absence d'une autorité ecclésiastique vigoureuse y produit alors de fâcheuses conséquences : aussi les dissensions s'y prolongent-elles longtemps, et, pour les apaiser, il faudra des interventions extérieures.

LE CONCILE DE VALENCE (374) Après la fin de la crise arienne, qui se produisit en Extrême-Occident dès le règne de Julien ³, ces églises connurent plusieurs années de tranquillité. Le schisme luciférien s'éteignait lentement au fond de la Bétique, où Grégoire d'Elvire meurt vers 391 ⁴. D'autres vétérans des luttes ariennes survivaient çà et là, tel Fœbade d'Agen ⁵. C'est lui qui présida le concile de Valence, où siégèrent, le 12 juillet 374, quelques évêques du diocèse de Viennoise (Valence, Vienne, Arles, Agen) et du diocèse des Gaules (Lyon, Trèves, Orléans, Nantes). Cette assemblée ⁶ n'eut pas à débattre de grandes affaires : le seul cas litigieux était celui d'Acceptus, qui refusait d'être évêque de Fréjus en se chargeant de crimes imaginaires ; ce fut là sans doute l'occasion de quatre canons disciplinaires qui furent adoptés et où l'on prévoyait les empêchements au sacerdoce et la pénitence des hérétiques ou des vierges pécheresses. Peut-être est-ce le concile de Valence qui a interrogé le pape Damase sur plusieurs points de discipline ; la lettre *Ad Gallos episcopos*, qu'on attribue parfois à celui-ci ⁷, traite en effet des devoirs des clercs et des vierges, des empêchements au sacerdoce et des règles qui doivent être observées pour les élections ou les ordinations épiscopales.

Les évêques gaulois s'intéressaient aux affaires des autres églises. On en voit six des provinces du sud-est siéger en 381 au concile d'Aquilée, trois d'entre eux (Just de Lyon, Procule de Marseille, Constance d'Orange) ayant même le titre de *legatus Gallorum* ⁸ ; et, l'année précédente, deux du

(1) Cf. t. II, p. 134, et *supra*, p. 37 et 163.

(2) Il y avait, à la fin du iv^e siècle, cinq provinces civiles : Bretagne I et II, Maxima Caesariensis, Flavia Caesariensis, Valentia. Le vicaire résidait à Eboracum.

(3) Cf. *supra*, p. 238.

(4) Cf. *supra*, p. 219.

(5) Cf. *supra*, p. 222.

(6) Sur le concile de Valence, cf. HEFFELÉ-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, t. I, 2^e part., p. 982.

(7) Cf. *infra*, p. 482.

(8) Cf. *supra*, p. 292.

Histoire de l'Église, T. III.

sud-ouest participaient avec dix évêques espagnols au concile de Saragosse.

*L'AFFAIRE PRISCILLIANISTE :
PHASE ECCLÉSIASTIQUE (380-381)*

Cette assemblée est la première de toutes celles qui se tinrent en Espagne ou en Gaule au sujet du priscillianisme et des querelles qui en découlèrent. On sait ce qu'était la secte nouvelle à laquelle est resté attaché le nom de Priscillien¹. Du plan des spéculations et des controverses, l'affaire est passée sur le plan ecclésiastique le jour où Hygin de Cordoue, puis Hydace de Mérida instrumentèrent contre les adeptes de ces nouveautés. Un concile fut bientôt jugé nécessaire pour reviser ou confirmer ces condamnations : il se réunit à Saragosse, sous la présidence de Lucius de Tarragone², le 4 octobre 380. On y vota huit canons proscrivant les singularités dénoncées par Hydace³. Mais, très sagement et conformément à des prescriptions du pape Damase, on renonça à excommunier les coupables, qui étaient absents. Ceux-ci refusèrent de se soumettre : ils avaient à leur tête deux évêques, Instance et Salvien, qui installent bientôt un des leurs, Priscillien, sur le siège d'Avila. Ces trois chefs de la secte suscitent dans toute la province de Lusitanie une vive agitation contre leur métropolitain, Hydace, qui est leur grand ennemi avec son suffragant, Itace d'Ossonoba. Ils viennent à Mérida soutenir une partie du clergé en révolte contre l'évêque, sans autre résultat que d'accroître le trouble ; enfin ils consultent Hygin de Cordoue, qui est revenu à leur égard à des sentiments plus favorables, et Symposius d'Astorga sur la conduite à tenir. L'opinion générale est qu'il faut un nouveau concile pour examiner toutes les accusations : celles d'Hydace contre les priscillianistes et de ceux-ci contre leur métropolitain.

PHASE POLITIQUE (382-386)

Mais le concile n'a pas lieu ; l'épiscopat espagnol n'a pas de chef qui se fasse écouter et la querelle dévie sur le plan politique. C'est Hydace qui le premier met en mouvement le pouvoir civil. Il persuade l'empereur qu'on a affaire à des adeptes du manichéisme (religion sévèrement proscrite par la loi), dont plusieurs ont occupé la dignité épiscopale ou la conservent après avoir été déposés par un concile. Un rescrit est ainsi obtenu contre les « manichéens et pseudo-évêques » et confie même à Hydace le soin

(1) Cf. *supra*, p. 386.

(2) C'est du moins une conjecture de BABUT, *Priscillien*, p. 99, n. 2.

(3) Les usages condamnés sont « l'institution de docteurs chargés d'interpréter les livres saints, la participation des femmes aux séances de lecture des hommes et même les réunions du même genre entre femmes, le jeûne du dimanche, les retraites au temps du Carême et de l'Avent, la feinte communion » (BABUT, *Priscillien*, p. 100). On interdisait également aux clercs d'embrasser l'état monastique, aux vierges de recevoir le voile avant l'âge de 40 ans, aux évêques de recevoir ceux qui auraient été excommuniés ailleurs.

de rechercher les coupables et de les dénoncer aux autorités administratives, qui devront les expulser des localités troublées par leur propagande.

Les trois chefs du priscillianisme cessent alors toute agitation : ils se font fort de prouver leur innocence ; mais ni Delphin de Bordeaux, ni Ambroise de Milan, ni le pape Damase, à qui ils vont porter à Rome un mémoire justificatif¹, n'acceptent de les accueillir, encore moins de les défendre. A la cour de Milan, ils ont plus de succès : ils obtiennent du maître des offices Macédonius, qu'ils ont — nous dit-on — acheté, l'abrogation du rescrit et rentrent alors en Espagne reprendre possession de leurs sièges, à l'exception de Salvien qui est mort à Rome (382).

L'affaire aurait pu en rester là : elle rebondit, parce que chacun des deux partis en présence essaye d'assouvir sa vengeance contre ses adversaires : Priscillien et Instance obtiennent du proconsul² des poursuites contre Itace d'Ossonoba, comme « perturbateur des églises » ; il se réfugie en Gaule et trouve asile auprès de Britton de Trèves, qui décide le préfet du prétoire Grégoire à agir contre les hérétiques ; ceux-ci, à leur tour, font arrêter la procédure par le maître des offices. Par la faute des deux partis, les influences politiques sont devenues prépondérantes ; tant que subsistent les divergences entre les trois étages de la hiérarchie : diocèse, préfecture, cour impériale, toute action est paralysée. La chute de Gratien en 383 enleva à la secte son meilleur atout ; le nouvel empereur Maxime, désireux de faire oublier son usurpation par le zèle de son orthodoxie, adopte le point de vue de l'évêque de Trèves ; il fait arrêter Priscillien et plusieurs de ses partisans et les fait conduire sous bonne garde à Bordeaux devant un concile d'évêques espagnols et gaulois³ qui les condamne formellement (384). Instance est déposé de l'épiscopat ; quant à Priscillien, qui a fait imprudemment appel à la justice de l'empereur, il est amené à Trèves devant le tribunal préfectoral, où il est inculpé de magie et de mauvaises mœurs. Après une longue procédure, où Itace d'Ossonoba n'a pas craint de tenir quelque temps le rôle d'accusateur, Priscillien est condamné à mort et exécuté avec six de ses partisans dont une femme, Euchrotia ; Instance et quelques autres sont déportés (été de 386)⁴.

CONTRE-COUPS ECCLÉSIASTIQUES EN GAULE : LE SCHISME FÉLICIEEN

Le dénouement sanglant de cette procédure d'inquisition ne termina pas cette lamentable affaire. Une grande partie de l'épiscopat des Gaules

(1) C'est le *Liber ad Damasum* (cf. *supra*, p. 391 et *infra*, p. 482 et 487).

(2) De 370 à 383, le diocèse d'Espagne a été administré par un proconsul, au lieu d'un vicaire.

(3) On ne connaît pas les noms ni le nombre des participants.

(4) Sur cette date, cf. J.-R. PALANQUE (*Saint Ambroise et l'Empire romain*, p. 516-518), qui corrige celle que propose Babut. SULPICE-SÉVÈRE confirme du reste que le voyage de Martin à Trèves se situe bien en 386, sous le consulat du préfet Evodius (*Vita Martini*, xx, 4).

va se diviser, non pas sur la défense des doctrines et des pratiques priscillianistes, mais sur la légitimité de cet appel au bras séculier. Le « martyr » de Priscillien rendit sa cause sympathique à beaucoup, et surtout la conduite odieuse d'Itace suscita une telle indignation que les meilleurs prélats d'Occident rompirent la communion avec l'évêque d'Ossonoba et tous ceux qui pactisaient avec lui. C'est à Trèves que s'est esquissé ce schisme : pendant que se déroulait au prétoire le procès de Priscillien, plusieurs évêques firent entendre leurs protestations auprès du prince : Hygin de Cordoue, un certain Théognite, Martin de Tours, Ambroise de Milan. L'empereur, mécontent, fit chasser de la ville Hygin, sans égard à son grand âge, et saint Ambroise, qui était venu en ambassadeur de Valentinien II¹. Saint Martin demeura, sans doute pour participer à l'élection du successeur de Britton de Trèves qui venait de mourir. Les évêques gaulois présents pour cette circonstance dans la capitale des Gaules choisissent et consacrent Félix « un homme très saint et qui, en des temps meilleurs, eût été très digne de l'épiscopat »². Mais Itace, devenu décidément prélat de cour et comme le conseiller ecclésiastique de Maxime, préside l'assemblée³ et les cérémonies. Aussi Martin refusa-t-il de s'y associer : il n'y consent, après beaucoup d'hésitations et de résistances, que pour obtenir de l'empereur, en échange de cette concession, l'abrogation des mesures sévères par lesquelles il envoyait en Espagne une commission extraordinaire d'« inquisiteurs » chargés de sévir contre l'hérésie. Saint Martin, compromis avec les condamnés par sa courageuse attitude, bourrelé de remords à la pensée d'avoir finalement communiqué avec les Itaciens, se retire dans son évêché d'où il ne voulut plus sortir pour aller à des conciles (automne de 386).

EN ESPAGNE Le parti itacien (ou félicien, comme on l'appelle désormais, du nom du nouvel évêque de Trèves) fut affaibli bientôt par la chute de l'usurpateur Maxime. Un concile librement réuni — en Espagne sans doute⁴ — excommunia et déposa Itace ; Hydace de Mérida se démit spontanément de l'épiscopat. En Espagne, cette réaction alla jusqu'à la réhabilitation de Priscillien, et tous les évêques de Galice, sauf un, furent bientôt considérés comme priscillianistes, autour de Symposius d'Astorga, qui installa Paterne de Braga et cinq autres de son parti. Les Itaciens par contre dominaient la Carthaginoise et la Bétique et, partout, les deux partis se disputaient les sièges vacants, jusqu'à ce que, vers 395, un concile de Saragosse ait excommunié Symposius et plusieurs autres évêques galléciens.

(1) Sur cette seconde mission d'Ambroise à la cour de Trèves, cf. *infra*, p. 509.

(2) SULPICE-SÉVÈRE, *Dial.*, III, XIII, 2.

(3) Ce doit être là le concile où Itace se fit innocenter, au dire de SULPICE (*Dial.*, III, II, 2).

(4) Conjecture de BABUT, *Priscillien*, p. 184, n. 3.

PERSISTANCE DES QUERELLES EN GAULE

En Gaule, à cette date, la situation ecclésiastique semble avoir été particulièrement troublée. La plupart étaient Féliciens, par fidélité sans doute à l'évêque de la capitale et par méfiance contre l'ascétisme outrancier des hérétiques et celui de Martin de Tours, dont le zèle et l'austérité déplaisaient à beaucoup. Les antiféliciens, en communion avec Rome et Milan, n'étaient qu'une minorité à laquelle se rattachaient Martin de Tours, Procule de Marseille, peut-être Simplicie de Vienne. Ce sont eux sans doute qui firent appel à saint Ambroise pour ramener l'unité : en septembre 390, un concile était réuni à Milan pour délibérer sur les affaires de Gaule ; mais cette intervention extérieure n'eut certainement aucun succès et Ambroise découragé ne voulut plus se mêler des synodes gaulois. La querelle se complique encore par le conflit des métropoles du sud-est¹. Il est probable que les ambitions nouvelles des évêques d'Aix et d'Arles, qui s'opposent respectivement à ceux de Marseille et de Vienne, sont en liaison avec le schisme félicien : les évêques de Narbonnaise seconde qui rejettent l'obédience de Procule doivent être des Féliciens, de même qu'Ingénu d'Arles, qui prétend évincer Simplicie de Vienne ; c'est le même parti qui suscite des difficultés à saint Martin, dont l'autorité est alors battue en brèche par le prêtre Brice.

Les antiféliciens étaient tracassés de mille manières, mais ils ripostaient avec âpreté : à la mort de saint Martin (janvier 397), c'est Brice, son ennemi, qui lui succède ; les Martinien lui ont déjà mené la vie dure, du vivant de leur maître, ils continuent après, tel le prêtre Lazare, qui l'accuse de mauvaises mœurs devant « de nombreux conciles »². En Narbonnaise seconde, l'évêque Triferius, un des adversaires de Procule, était lui-même l'objet de semblables accusations³. Il était décidément nécessaire « d'effacer les scandales et de guérir la discorde »⁴ ; ce fut l'objet du concile de Nîmes où siégèrent vingt et un évêques (1^{er} octobre 396)⁵. Tous étaient féliciens, à ce qu'il semble ; ils votèrent six canons disciplinaires où l'on sent le souci de maintenir et relever l'autorité épiscopale⁶ et la méfiance à l'égard des nouveautés suspectes⁷ ; mais, le

(1) Cf. *supra*, p. 463. Sur toute cette affaire, cf. J.-R. PALANQUE, *Les dissensions des églises des Gaules à la fin du IV^e siècle et la date du concile de Turin*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. XXI, 1935, p. 497-501.

(2) ZOSIME, *Epist.*, III. Cf. J.-R. PALANQUE, *art. cité*, p. 494-495.

(3) *Ibid.*, p. 493.

(4) Ce sont les termes mêmes de la synodale de Nîmes.

(5) Sur le concile de Nîmes, cf. HEFELÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, t. II, 1^{re} part., p. 91 ; sur sa date, cf. J.-R. PALANQUE, *La date du transfert de la préfecture des Gaules*, p. 362, n. 9.

(6) Obligation de respecter les excommunications des autres évêques (can. 3) ; interdiction de juger les clercs venus d'autres évêchés (can. 4) ; obligation pour les clercs en voyage de se munir de lettres de recommandation signées par leur évêque (can. 6).

(7) Mesures contre les clercs vagabonds (can. 1), contre les pèlerins mendiants (can. 5) et surtout interdiction d'ordonner les femmes (can. 2).

parti adverse s'étant abstenu de paraître, cette assemblée ne réussit pas à ramener la paix et l'unité dans l'Église de Gaule.

*CONCILE DE TURIN (398) :
APAISEMENT EN GAULE*

C'est du dehors décidément que vint la solution. Le successeur de saint Ambroise, Simplicien de Milan, tint un concile à Turin le 22 septembre 398 « à la demande des évêques gaulois »¹, les antiféliciens sans aucun doute ; les Féliciens y envoyèrent aussi des délégués. Le vent soufflait à l'apaisement et l'on écouta cette fois les conseils de sagesse contenus dans les lettres « écrites par l'évêque Ambroise de vénérable mémoire et par l'évêque de l'Église de Rome »² : Félix de Trèves résigna l'épiscopat, et ce sacrifice facilita la réconciliation générale. En même temps que le schisme félicien, les autres querelles, qui en découlaient, furent réglées par des compromis : entre Procule et ses suffragants, entre Simplicien de Vienne et Ingénu d'Arles, entre les Martinien de Tours et l'évêque Brice. On a vu ce qui fut décidé pour les métropoles du sud-est³ ; quant aux autres affaires, on prononça une sorte d'amnistie générale : les calomnieurs de Brice et de Triferius étaient déboutés, sans être durement frappés⁴. On a cherché avant tout à ménager les susceptibilités et à rétablir une paix stable dans les églises gauloises. Le but semble bien avoir été atteint.

*CONCILE DE TOLÈDE (400) :
APAISEMENT EN ESPAGNE*

En Espagne, c'est l'intervention de Rome et de Milan qui ramena aussi l'unité. Les galléciens condamnés à Saragosse avaient fait appel à saint Ambroise, qui leur demanda seulement de désavouer Priscillien, moyennant quoi il intercéderait auprès des évêques espagnols. Ce fut d'abord en vain, les Itaciens étant demeurés intransigeants. De nouvelles objurgations de Rome et de Milan vinrent à bout de leur résistance. A un concile de Tolède (7 septembre 400)⁵ siégèrent dix-neuf d'entre eux, mais non les plus violents⁶, sous la présidence de Patruinus de Mérida. Dix évêques galléciens de l'autre parti comparurent ; quatre refusèrent de désavouer Priscillien et furent excommuniés et déposés ; les six autres, dont Symposius d'Astorga, son fils Dictinius et Paterne de Braga, consentirent ce désaveu, et l'on décida de les maintenir sur leurs sièges, une fois que leur réintégration serait approuvée par le « pape »

(1) C'est le début de la synodale de Turin : ...*ad postulationem provinciarum Galliae sacerdotum*.

(2) Canon 6 (texte latin dans BABUT, *op. cit.*, p. 230).

(3) Cf. *supra*, p. 463-464.

(4) Cf. J.-R. PALANQUE, *Les dissensions des églises des Gaules*, p. 500-501.

(5) Sur ce concile de Tolède, cf. MANSI, t. III, col. 997 et suiv. ; HEFFELÉ-LECLERCQ, *op. cit.*, t. II, 1^{re} part., p. 122-125 ; BABUT, *Priscillien*, p. 190 et suiv. Le concile adopta un symbole de foi et vingt canons disciplinaires.

(6) Ceux-là refusèrent d'accepter la réconciliation des galléciens et renouvelèrent ainsi, en Bétique et Carthaginoise, l'intransigeance des lucifériens quarante ans plus tôt. Le pape Innocent dut intervenir pour blâmer leur attitude (cf. t. IV).

Anastase¹ et par Simplicien de Milan. On a tout lieu de croire que ceux-ci ratifièrent une sentence conforme aux formules d'apaisement proposées par leurs prédécesseurs. Malgré la date tardive à laquelle se termine cette longue affaire, c'est bien l'action d'un Ambroise ou d'un Sirice qui a fini par triompher dans cette Espagne et cette Gaule, où la persistance de l'anarchie ecclésiastique avait laissé des schismes lamentables se perpétuer si longtemps.

3. — Milan et les églises italo-illyriennes².

LES « DIOCÈSES » DE LA PRÉFECTURE ITALIENNE

Dans la préfecture italienne les évêchés se sont centralisés autour de leurs métropoles plus fortement que dans la préfecture gauloise. Toute l'Italie jusqu'aux Alpes a d'abord été une dépendance de l'Église romaine : en 378 encore, Parme relevait de l'autorité directe de l'évêque de Rome³. Bientôt, les limites « diocésaines » semblent adoptées pour les relations ecclésiastiques : Rome se contente de diriger les églises suburbicaires ; Milan fait figure de métropole en Haute-Italie (*diocesis Italiae*), comme Sirmium en Pannonie, Sardique en Dacie, Thessalonique en Macédoine. Par dessus ces capitales régionales, s'esquissent de plus vastes ressorts : au concile d'Aquilée, Anemius de Sirmium nomme pompeusement son siège « la tête de toute l'Illyrie »⁴, ce qui, étant donné les circonstances où s'est réunie cette assemblée⁵, semble une revendication de primatie sur les deux diocèses de Pannonie et de Dacie ; un peu plus tard, l'évêque de Thessalonique se voit reconnaître une juridiction sur le diocèse de Dacie, comme sur celui de Macédoine, dont sa ville épiscopale est le chef-lieu⁶ ; et sur-

(1) La sentence de Tolède (Mansi, t. III, col. 1006) porte expressément *per papam* (sans préciser son nom, probablement parce qu'on ignore encore le nom du successeur de Sirice) : ce terme de respect, qui désignait jusque-là n'importe quel évêque important (en Orient par exemple), est alors pour la première fois employé pour qualifier l'évêque de Rome.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — F. UCHELLI, *Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adjacentium*, réédité par J. COLETTI, 10 vol., Venise, 1717-1722 ; D. FARLATI, *Illyricum sacrum*, continué par J. COLETTI, 8 vol., Venise, 1780-1819 ; C. CIPOLLA, *Della giurisdizione metropolitana della sede Milanese nella regione X Venetia et Histria*, dans le recueil *Ambrosiana*, Milan, 1897 ; P.-F. KERN, *Italia pontificia*, 6 vol., Berlin, 1906 ; F. SAVIO, *Gli antichi vescovi d'Italia dalle origine al 1300 descritti per regioni. Il Piemonte*, Turin, 1899 ; *La Lombardia. I: Milano*, Florence, 1913 ; *La Lombardia. II, 1 et 2*, Bergame, 1929 et 1932 ; F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origine al principio del secolo VII*, Faenza, 1927 ; J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, Paris, 1933 ; J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, Paris, 1906, et *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918.

(3) Le concile romain de 378 fait allusion à la déposition d'Urbain de Parme édictée antérieurement par Damase ; elle est liée à celle de Florence de Pouzzoles qui est datée de 371 ou 372 : les deux condamnations doivent être contemporaines. En outre, les documents de 378 (synodale et rescrit impérial) ne parlent nullement d'un changement opéré depuis lors : il faut donc admettre qu'en 378 l'Italie du nord était encore considérée comme de l'obédience immédiate de Rome. C'est l'activité personnelle d'Ambroise qui installe vers cette date précisément (cf. *infra*, p. 474, n. 5) l'autorité de Milan sur toute la contrée.

(4) *Gesta conc. Aquil.*, 13. Rappelons que, peu auparavant, les trois diocèses de Pannonie, Dacie et Macédoine avaient formé quelque temps une vaste préfecture du prétoire d'Illyricum.

(5) Où sont jugés des évêques du diocèse de Dacie (cf. *supra*, p. 292).

(6) Cf. *infra*, p. 481.

tout l'évêque de Milan, dont on a déjà vu les interventions dans les affaires gauloises et espagnoles, a étendu en fait son autorité sur les diocèses illyriens. L'organisation ecclésiastique de ces vastes régions à la fin du iv^e siècle doit donc être étudiée en fonction de l'église de Milan, qui tend alors à constituer à son profit une sorte de primatie d'Occident.

MILAN CAPITALE Les causes de cette croissance ne sont pas difficiles à déterminer ; elles peuvent se ramener à deux : le rang de capitale tenu à cette époque par la ville ; le prestige et l'activité de son évêque, saint Ambroise.

Depuis Dioclétien et, à plusieurs reprises, au cours du iv^e siècle, Milan a été résidence impériale : en 381 elle devient décidément le siège de la cour et des bureaux de l'Empire d'Occident¹ ; elle est aussi, à cette date, le chef-lieu de la préfecture du prétoire². Il est naturel que son évêque ait cherché à se grandir, comme le fait celui de Constantinople à la même époque. Mais ce n'est pas, comme en Orient, l'empereur qui appuie et fait triompher ces prétentions : l'évêque de Milan, loin d'être une créature du prince, n'hésite pas à le dominer, le cas échéant. Aussi le facteur décisif est-il l'autorité personnelle d'Ambroise qui a réussi à donner à son siège un rayonnement exceptionnel qu'il ne possédait pas antérieurement et qui ne se maintiendra pas intact après lui.

SAINT AMBROISE Avant d'être évêque, Ambroise était fonctionnaire, tout comme Nectaire de Constantinople ; mais son âge, son caractère étaient bien différents. Il est parvenu à l'épiscopat en 373, à trente-quatre ans, après une formation purement profane, juridique et administrative ; mais, tout de suite, il a eu une haute conscience de ses droits et de ses devoirs de pasteur³. Il veut instruire et édifier : une grande partie de son œuvre est consacrée à réfuter l'arianisme⁴, à dégager de l'Écriture un enseignement allégorique ou moral⁵, à prêcher auprès de lui et même au loin l'ascétisme⁶. Théologien ou exégète sans originalité, tributaire des Orientaux auprès desquels il s'est improvisé une science hâtive, il est plus intéressant et plus vigoureux comme moraliste. Mais ce n'est pas par ses écrits qu'il mérite surtout d'être retenu : cet esprit cultivé et subtil, cette âme ardente et sensible

(1) Cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 1, 77, etc.

(2) Cf. J.-R. PALANQUE, *Essai sur la préfecture du prétoire du Bas Empire*, Paris, 1933, p. 121.

(3) Sur ses antécédents, cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 3-24.

(4) Cf. ses traités de 378-381, dédiés à Gratien (*supra*, p. 280), et son *De incarnationis dominicae sacramento* en 382 (J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 104 et suiv. et 506-507).

(5) Il a laissé de nombreuses œuvres exégétiques (*ibid.*, p. 437-452 et *passim*).

(6) Cf. ses traités sur la virginité (*ibid.*, p. 455-459 et *passim*) et ses nombreuses lettres (*ibid.*, p. 466-479). Sur Ambroise moraliste, cf. R. THAMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle*, Paris, 1895 et *supra*, p. 414-415.

est aussi, dans un corps débile, un tempérament impérieux ; son zèle d'apôtre le poussait à être un homme d'action, disons mieux, un chef, dont la passion du commandement s'imposait irrésistiblement à tous ¹. Ainsi s'explique le rôle que les circonstances lui ont permis de tenir auprès des empereurs : Gratien, Valentinien II, Théodose, Honorius. Mais parallèle à son influence politique, qui sera étudiée plus loin, son activité ecclésiastique est également remarquable.

A Milan même, il se comporte en pasteur toujours soucieux de répandre et de protéger sa foi : quand Gratien l'eut débarrassé des Ariens qui l'y tracassaient ², et surtout après le dernier soubresaut de l'arianisme qu'il a eu à combattre en 386 ³, il se consacre avec passion à l'enseignement de la doctrine, à la direction de son clergé ⁴, à la multiplication des lieux de culte ; les foules se pressaient à ses prédications comme aussi aux cérémonies liturgiques qu'il présidait ⁵. L'invention du chant ambrosien ⁶, le baptême de saint Augustin ⁷ sont des actes qui ont rendu son nom justement célèbre.

AMBROISE ET LES ÉVÊCHÉS DE L'ITALIE DU NORD

Les limites de sa ville épiscopale n'ont cependant jamais borné son activité.

Dans toute l'Italie du Nord, Ambroise s'est comporté en métropolitain. Le pays était divisé, depuis Dioclétien, en cinq puis sept provinces : mais, comme dans bien d'autres contrées d'Occident, la structure ecclésiastique ne s'est pas modelée immédiatement sur l'organisation administrative ; du reste, le nombre des évêchés est resté longtemps inférieur à celui des cités : beaucoup ont été fondés par Ambroise ou immédiatement après lui, sans que les limites provinciales aient arrêté l'élan de son zèle.

Dans sa province de Ligurie il y avait des évêques à Bergame, Lodi (*Laus Pompeia*), Pavie (*Ticinum*), Verceil. Ce dernier siège, qu'avait illustré son premier pasteur Eusèbe, a été gravement troublé en 396, après l'épiscopat du médiocre Limenius : Ambroise intervint, épistolairement d'abord, personnellement ensuite, et y installa Honorat. C'est lui qui a décidé la création des évêchés de Côme, de Novare, peut-être d'Aoste et d'Ivrée ⁸.

Les provinces voisines font également partie de son domaine d'action.

(1) Sur son caractère, cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 387-395.

(2) Cf. *supra*, p. 280.

(3) Cf. *infra*, p. 507-508.

(4) Cf. son *De officiis* (*ibid.*, p. 452-455 et *passim*).

(5) *Ibid.*, p. 396.

(6) Cf. *supra*, p. 401.

(7) Cf. t. IV.

(8) Cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 314-317, 397. Ambroise intervient à Pavie en 387 (*ibid.*, p. 192) et en 397 (*ibid.*, p. 317).

L'Émilie, détachée vers ce temps-là de la Ligurie¹, ne semble pas avoir eu d'autonomie ecclésiastique : l'évêque du chef-lieu, Eusèbe de Bologne, est un paisible et vénérable vieillard qui entretient les meilleurs rapports avec Ambroise² ; il n'exerce aucune juridiction sur ses suffragants de Modène, de Parme et de Plaisance ; lui-même envoie à Milan sa parente Ambrosia recevoir des mains de son grand ami le voile des vierges³ et il le laisse adresser aux évêques d'Émilie des instructions sur la date de Pâques⁴.

Au delà de l'Émilie, les églises de Flaminie n'ont pas encore à leur tête l'évêque de Ravenne, qui ne fait pas parler de lui à cette époque, pas plus que celui de Rimini. Les petites cités de cette province : Imola (*Forum Cornelii*), Forlì (*Forum Livii*), Forlìmpopoli (*Forum Popilii*), Claterna, se tournent de préférence vers Milan, tel Constance, pasteur de cette dernière localité, qui reçoit d'Ambroise, en 379, une véritable lettre de direction⁵.

Les églises des autres provinces contiguës à l'Émilie relèvent aussi directement de Milan : dans les Alpes cottiennes, qui n'avaient encore d'évêque qu'à Gênes, le chef-lieu, et à Tortone (*Dertona*), Ambroise en a peut-être installé à Asti, Acqui et Alba et son successeur Simplicien fondera en 398 l'évêché de Turin⁶.

En Vénétie, les évêchés étaient déjà plus nombreux : on en trouve à Padoue, Vérone⁷, Brescia⁸, Altinum, Trente, Emona, puis à Concordia. Mais, malgré l'existence d'une véritable métropole, Aquilée, c'est encore Milan qui commande : si Valérien d'Aquilée a présidé le grand concile de 381, c'est Ambroise qui en fait a dirigé les débats⁹ ; c'est lui qui, en 388, vient installer son successeur Chromace¹⁰ ; c'est lui qui intervient à Trente pour donner des directives au nouvel évêque Vigile en 385¹¹,

(1) Après 370 (car vers cette date Ambroise est nommé pour gouverner la Ligurie-Émilie) et avant 386 (puisque l'*epist.* xxxiii d'Ambroise est adressée aux « évêques d'Émilie »), peut-être avant 381, car le rôle qu'Eusèbe de Bologne tient à Aquilée s'explique mieux si la ville est déjà chef-lieu administratif.

(2) Cf. AMBROISE, *Epist.* liv et lv à Eusèbe ; *Epist.* xxxix à Faustin, son fils ; cf. le séjour d'Ambroise à Bologne en 393 (J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 283, 470, 478, 547-548 et 550).

(3) Cf. le *De institutione virginis*, mars 392 (*ibid.*, p. 542).

(4) AMBROISE, *Epist.* xxxiii, fin 386 (*ibid.*, p. 518).

(5) AMBROISE, *Epist.* ii, où il lui prescrit de s'occuper du siège épiscopal d'Imola (*ibid.*, p. 63, 469, 501).

(6) *Ibid.*, p. 314. C'est à cette occasion que sera célébré le concile dont il a été question, *supra*, p. 470.

(7) Sur Zénon de Vérone, prédécesseur de Syagrius, cf. *supra*, p. 227-228.

(8) Dont les évêques furent alors des écrivains réputés : Filastre, puis Gaudence (cf. BARNHARTER, *op. cit.*, t. III, p. 481-486 ; P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 2^e édit., p. 397-400). Gaudence a laissé de nombreux sermons, d'un style simple et correct (P. L., XX, 827-1006). Filastre a écrit entre 385 et 391 un *De haeresibus* (édit. MARX dans le *Corpus de Vienne*, t. XXXVIII, 1908), qui n'est qu'une médiocre compilation : allant plus loin qu'Épiphane de Salamine, dont il a probablement utilisé le *Panarion* (cf. *supra*, p. 452), il dénombre cent cinquante-six hérésies, dont vingt-huit avant J.-C. Saint Augustin a jugé peu favorablement cet ouvrage (*Epist.*, ccxxii), et l'on ne peut que lui donner raison.

(9) Cf. *supra*, p. 292.

(10) J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 207.

(11) *Epist.*, xix (cf. *ibid.*, p. 139, n. 2).

à Vérone pour reviser la condamnation de la vierge Indicia par l'évêque Syagrius ¹.

LES CONCILES MILANAIS Les quelque trente évêques de ce diocèse ², qui forme comme la « province » immédiate de Milan, ont été plusieurs fois rassemblés en concile au chef-lieu : en 386 lors du conflit avec Valentinien II ³, en 390 pour les affaires des églises gauloises ⁴, en 393 pour condamner l'hérésie de Jovinien ⁵, Ambroise a réuni autour de lui ses suffragants.

AMBROISE ET LES ÉGLISES DE GAULE ET D'ESPAGNE L'action entreprenante de l'évêque de Milan ne s'est pas arrêtée aux limites du diocèse. Pendant plusieurs années, il s'est occupé activement des contre-coups du priscillianisme en Espagne et en Gaule : c'est à lui qu'en 382 Priscillien a fait appel, sans succès du reste ; en 386, il a nettement pris position à Trèves contre le schisme félicien naissant ; en 390, il accepte d'examiner la querelle dans un concile milanais et, si en 392 il renonce à se mêler de ces affaires, c'est simplement parce qu'il est découragé de n'avoir pu imposer son arbitrage. Mais finalement ce sont bien ses suggestions qui déterminent, après sa mort, l'apaisement en Gaule comme en Espagne ⁶.

LES ÉVÊCHÉS DU DIOCÈSE PANNONIEN Dans les provinces situées à l'est de l'Italie, Ambroise est intervenu plus directement encore. Le diocèse d'Illyricum ou des Pannonies a peu d'églises organisées : nous ne connaissons avec certitude que celles de Poetovio, en Norique ; Salone et Zara (*Jader*) en Dalmatie ; Siscia, en Savie ; Sabaria, Carnuntum en Pannonie supérieure ; Mursa, Cibales et Sirmium en Pannonie inférieure. Pour certaines provinces (les deux Norique, la Valérie), on ne sait même pas si le chef-lieu avait à cette date un évêque. La seule métropole ecclésiastique, en définitive, semble avoir été Sirmium, que son évêque, nous l'avons déjà noté, appelait en 381 *caput totius Illyrici* ⁷. Mais ici encore l'évêque de Milan agit, et sa collaboration équivalait à la sujétion des églises illyriennes : en 376, c'est lui qui

(1) *Epist.*, v et vi.

(2) Nous n'avons aucune donnée sur les églises des deux provinces de Rétie

(3) Cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 143 (et *infra*, p. 508).

(4) *Ibid.*, p. 231 et *supra*, p. 469.

(5) *Ibid.*, p. 261 et 545. Nous avons les noms des évêques qui ont siégé à ce dernier concile : leurs sièges devaient être Lodi, Pavie, Côme (en Ligurie), Modène, Plaisance (en Émilie), Claterna (en Flaminie), Emona (en Vénétie), Tortone (dans les Alpes Cottiennes) et celui d'Octodurus (dans les Alpes Pennines, diocèse des Gaules).

(6) Cf. *supra*, p. 470-471.

(7) Cf. *supra*, p. 471, n. 4.

a installé Anemius à Sirmium ; en 378, il est venu participer au concile tenu en cette ville ¹ ; peut-être s'est-il mêlé aussi de l'affaire de Léonce de Salone ².

LES ÉVÊCHÉS DES DIOCÈSES
DACIQUE ET MACÉDONIEN

Enfin les deux diocèses de Dacie et de Macédoine, qui formeront après 395 la préfecture d'Illyricum oriental ³, n'échappent pas à l'influence envahissante de la métropole cisalpine. Le premier, entre le Danube et l'Adriatique, comprenait cinq provinces : Dacie intérieure et Dacie ripuaire, Dardanie, Mésie supérieure, Prévalitane, dont les chefs-lieux étaient respectivement : Sardique, Ratiaria, Scupi, Viminacium, Scodra. Le second, étendu à la péninsule hellénique, était divisé en cinq provinces : Macédoine, Épire ancienne, Épire nouvelle, Thessalie, Achaïe, Crète, dont les chefs-lieux étaient Thessalonique, Nicopolis, Dyrrachium, Larisa, Corinthe, Gortyne ⁴. Ici encore les seules métropoles ecclésiastiques semblent avoir été les capitales diocésaines, Sardique et Thessalonique, celle-ci ayant même autorité sur celle-là ⁵.

La position géographique de ces pays devait les rapprocher de Constantinople ; de fait Acholius de Thessalonique a siégé au concile oriental de 381, parce que Théodose le connaissait personnellement et que la région a été politiquement rattachée à l'Orient en 379-380 ⁶. Revenue sous l'obédience occidentale en 381, elle n'a plus de rapports avec les églises orientales : ce sont les pontifes romains qui y exercent une autorité supérieure, comme on le verra ⁷. Mais Ambroise y intervient aussi à l'occasion ; il a fait réunir le concile d'Aquilée, en 381, pour juger deux évêques de Dacie ripuaire et de Mésie supérieure ; il a soumis également au concile de Capoue de 392 la cause d'un évêque de Dacie intérieure, Bonose de Naïssus, dont les doctrines étaient suspectes ; et comme le condamné s'est plaint de cette intrusion, le concile de Milan de 393 reprend l'examen de l'affaire. A Milan, comme à Capoue du reste, on renonce à juger l'hérétique absent : la sentence est déférée à un concile des évêques de Macédoine présidé par Anysius de Thessalonique ⁸. Ambroise, qui était un ami de ce dernier,

(1) Sur ces deux actes, cf. *supra*, p. 279-280.

(2) L'affaire est obscure : elle n'est connue que par le pamphlet de Pallade contre Ambroise (*Dissertatio Maximini*, cxxvi) ; cet évêque de Salone a été condamné et déposé avant 381, mais on ne sait au juste par qui : peut-être par un synode des évêques de la province de Milan (J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes de la province de Dalmatie*, p. 108). La chose n'est point sûre.

(3) Sur cette date et les vicissitudes antérieures d'une préfecture illyrienne, cf. J.-R. PALANQUE, *Essai sur la préfecture du prétoire du Bas-Empire*, p. 84-85 et *passim*.

(4) Seules la Macédoine et l'Achaïe, dont les chrétientés remontaient à l'âge apostolique, avaient un grand nombre d'évêchés : peut-être une trentaine dans ces deux provinces.

(5) L'organisation métropolitaine paraîtra cependant solidement installée dans ces régions au cours du v^e siècle. Cf. t. IV.

(6) Cf. *supra*, p. 285.

(7) Cf. *infra*, p. 481.

(8) Cf. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 346-347 ; J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 259-262. Bonose, semble-t-il, niait la virginité perpétuelle de Marie et reprenait sur la Trinité les idées de Photin de Sirmium.

semble n'avoir pas voulu laisser au pape Sirice le contrôle des affaires illyriennes et avoir tenu à exercer de son côté un véritable droit de regard sur ces lointaines provinces. Les conciles d'Aquilée et de Capoue, qui ont réuni des évêques de tout l'Occident, et qui se sont surtout occupés d'affaires illyriennes, ont été avant tout des conciles ambrosiens.

**MILAN, MÉTROPOLE SUPÉRIEURE
DES ÉVÊCHÉS ITALO-ILLYRIENS**

Pendant près de vingt-cinq ans, Ambroise a donc fait figure de métropolitain supérieur pour les diocèses d'Italie, des Pannonies et de Dacie, sinon de Macédoine. Cet éclat exceptionnel du siège de Milan ne se montra pas dangereux cependant pour l'autonomie, dans l'avenir, des autres métropoles ni pour l'autorité du siège romain, car il découlait principalement du prestige personnel d'Ambroise. Après sa mort, survenue le 4 avril 397¹, son successeur Simplicien a hérité en partie de son influence : les Africains du concile de Carthage en 397², les Gaulois du concile de Turin en 398, les Espagnols du concile de Tolède en 400³ ont recours à lui comme à un arbitre supérieur.

Mais sous l'épiscopat de Venerius (401-411) le déclin commence : l'empereur abandonne alors sa capitale ; Aquilée, bientôt Ravenne accèdent au rang de métropoles⁴. Milan retombera au rang plus modeste qui avait été le sien avant le brillant épiscopat d'Ambroise.

§ 4. — Le siège romain⁵.

Au cœur de l'Occident, l'ancienne capitale de l'Empire, maintenant détrônée, continue à demeurer la métropole ecclésiastique de l'Italie et surtout la tête de la chrétienté.

ROME MÉTROPOLE DE L'ITALIE

La primatie de Rome sur les églises italiennes est un fait ancien : le canon 6 de Nicée, qui maintient les vieux usages d'après lesquels Alexandrie avait autorité sur toute l'Égypte et les régions voisines, se réfère à l'existence d'une organisation semblable en Italie : dès le milieu du III^e siècle, en effet, l'évêque de Rome apparaît comme le métropolitain de toute l'Italie⁶. Il s'agit alors très certainement de l'Italie entière jusqu'aux Alpes, et il en est encore ainsi au IV^e siècle, quoique depuis Dioclétien l'Italie soit divisée en provinces et qu'on ait constitué un diocèse de

(1) J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 556.

(2) Cf. t. IV.

(3) Cf. *supra*, p. 470.

(4) Cf. t. IV.

(5) BIBLIOGRAPHIE. — Cf. les ouvrages cités *supra*, p. 228, n. 3, en particulier : P. BATIFFOL, *Le siège apostolique*, chap. IV ; E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, t. I, chap. VI et VII ; et le livre de LANZONI, cité *supra*, p. 471, n. 2.

(6) Cf. t. II, p. 401 et A. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. II, p. 215.

Milan à côté du « diocèse suburbicaire ». Ce n'est pas avant 378, on l'a vu¹, que la juridiction immédiate de l'évêque de Rome a été limitée aux provinces du *vicarius Urbi* : les sept de la péninsule (Tuscie-Ombrie, Campanie, Lucanie-Bruttium, Apulie-Calabre, Samnium, Picenum, Valérie²) et les trois îles (Sicile, Sardaigne, Corse).

Sur les nombreux évêques de ces contrées — une centaine au III^e siècle, deux cents au V^e siècle³ — l'autorité de Rome est très étroite. Il n'y a même pas, en effet, dans chaque province, un siège principal, fixe ou ambulant, comme en Égypte ou en Afrique. Ces églises « n'ont aucune autonomie ; elles n'ont ni conciles ni métropolitains : l'évêque de Rome leur sert de concile et de métropolitain »⁴. Les élections épiscopales, faites sur place, sont toutes confirmées à Rome, où le pape sacre lui-même chaque nouvel élu⁵. Pour l'anniversaire de son avènement (son *natale*), il réunit autour de lui les évêques de son ressort et il suffit de cinq ou sept présences, prononce un rescrit impérial de 378, pour que cette assemblée puisse édicter des sentences valables⁶.

LES CONCILES ROMAINS SOUS DAMASE ET SIRICE

Nous n'avons pas de données sur tous ces conciles romains, devenus ainsi, sous Damase et sous son successeur Sirice (384-399), une institution quasi annuelle, mais nous connaissons plusieurs d'entre eux. A l'époque où l'Italie du nord faisait encore partie de son rayon d'action, le concile de 368 a condamné et déposé Auxence de Milan⁷ ; celui de 371 ou 372 Urbain de Parme et Florence de Pouzzoles⁸ : sentences au reste platoniques, puisqu'Auxence mourut sur son siège et que la synodale de 378 signale que les deux autres sont encore en possession.

Le concile de 378, en effet, écrivit à l'empereur une lettre (*Et hoc gloriae*) pour se plaindre des agitations de l'antipape Ursin et de l'impunité dont jouissaient les évêques déposés ; il a examiné les accusations que l'apostat Isaac portait contre Damase et a innocenté le pontife, que l'empereur avait déjà acquitté devant son tribunal⁹.

(1) Cf. *supra*, p. 474, n. 3.

(2) Ces trois dernières apparaissent vers la fin du siècle, détachées respectivement de la Campanie et de la Flaminie (province du *diocesis Italiae*).

(3) On ne connaît que les noms de cinquante sièges environ au IV^e siècle, parmi lesquels on peut citer : Porto, Ostie, Tibur, Préneste, Capoue, Terracine, Naples, Nola, Pouzzoles, Brindes, Bénévent, Florence, Pérouse, Lucques, Pise, Spolète, Siennese, etc. ; et dans les îles : Syracuse, Cagliari, Mariana. Aucun évêque ne mérite d'être retenu pour l'époque de Damase et de Sirice.

(4) BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 169.

(5) D'après le *Liber pontificalis* (édit. DUCHESNE, t. I, p. 215 et 217), Damase a fait soixante-deux consécutions, Sirice trente-deux.

(6) GRATIEN, lettre *Ordinartorum* dans la *Collectio avellana*, XIII, 11.

(7) Cf. *supra*, p. 267.

(8) C'est la synodale de 378 (Lettre *Et hoc gloriae*, § 5) qui y fait allusion, en précisant que l'évêque de Pouzzoles est revenu dans sa cité « six ans après » : il faut donc que la condamnation soit de 371 ou 372.

(9) Sur ce concile, cf. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 39 et suiv. ; CASPAR, *op. cit.*, p. 203 et suiv.

Le concile du 6 janvier 386, tenu auprès du tombeau de saint Pierre (*ad sancti apostoli Petri reliquias*) et qui réunit quatre-vingts évêques, légifère sur la discipline ecclésiastique ; nous possédons la lettre qu'il adressa à ceux qui n'avaient pu venir, pour les informer des décisions prises¹ : on y formule l'interdiction d'admettre dans le clergé quiconque aurait géré une fonction publique après son baptême ou épousé une veuve ; on énonce l'obligation de la continence pour les clercs mariés ; on rappelle en outre qu'un évêque ne doit pas accueillir un clerc chassé d'une autre église, ordonner prêtre un fidèle étranger ni sacrer à lui seul un évêque.

Une autre lettre du pape Sirice, adressée *orthodoxis episcopis per universas provincias*², concerne en réalité l'élection des évêques de son ressort métropolitain. Il y a eu des scandales : on pousse à l'épiscopat des hommes qui n'en sont pas dignes, ou qui ont déjà fait carrière dans l'administration civile, et qui viennent à Rome solliciter le pape avec de multiples recommandations ; il faut mettre fin à ces pratiques : le pape prie de ne lui présenter que de bons candidats et rappelle qu'il reste juge d'approuver ou non le choix du clergé local.

Dans cette circonstance, Sirice a édicté de lui-même, sans avoir consulté un concile. En d'autres occasions, il se contente de réunir son *presbyterium*³, par exemple en 392, quand il s'agit de juger le prêtre Jovinien et huit de ses partisans, dont les idées suspectes avaient été dénoncées par Pammachius, ami de saint Jérôme : le synode condamna leur doctrine et excommunia les hérétiques⁴.

LA JURIDICTION ROMAINE HORS D'ITALIE

Les pontifes romains n'ont jamais limité leur activité aux affaires de leur « diocèse », comme les évêques de Carthage, d'Alexandrie ou d'Antioche ; ils n'étendent pas non plus une juridiction usurpée sur plusieurs « diocèses » du voisinage, comme le font ceux de Constantinople ou de Milan. Ils exercent en dehors de l'Italie une autorité régulière et traditionnelle qui prend à cette époque des formes nouvelles, plus précises que par le passé.

La synodale de 378 fait allusion à cette juridiction quand elle envisage le cas d'un évêque, déjà déposé ou cité devant un concile, qui ne tiendrait pas compte de sa condamnation ou de sa convocation, car elle ajoute : « si le cas se présente dans des régions trop éloignées, qu'il soit soumis au jugement du métropolitain. Si c'est le métropolitain qui est en cause, qu'il vienne sans tarder à Rome ou devant les juges constitués

(1) C'est la lettre *Cum in unum* (SIRICE, *Epist.*, v ; JAFFÉ-WATTENBACH, 253). Cf. *infra*, p. 480.

(2) SIRICE, *Epist.*, vi ; JAFFÉ-WATTENBACH, 263 (date inconnue).

(3) Cf. l'expression de la lettre *Optarem : omnium... tam presbyterorum et diaconorum quam totius etiam cleri*.

(4) Cf. lettre *Optarem* (SIRICE, *Epist.*, vii ; JAFFÉ-WATTENBACH, 260).

par l'évêque de Rome. Si l'impartialité du métropolitain ou des juges est contestée, que l'inculpé saisisse l'évêque de Rome ou un concile d'au moins quinze évêques »¹. Les régions trop éloignées qui sont ici envisagées ne sont pas simplement l'Italie du nord comme on l'a prétendu² ; c'est de n'importe quelle partie de l'Occident qu'il est question à coup sûr, puisque ce concile a examiné le cas de l'africain Restitut, sans doute l'évêque de Carthage, qui n'avait pas dû encore donner satisfaction à l'orthodoxie nicéenne³.

De même la synodale de 386, qui édictait des règles disciplinaires pour le diocèse romain, a été envoyée dans les autres provinces occidentales : nous avons conservé l'expédition destinée à l'Afrique, dans laquelle on précise que c'est le primat (de Carthage) qui a la confirmation des élections épiscopales⁴. Avec l'Afrique, toujours particulariste, et qui était alors si repliée sur elle-même, c'est le seul lien que nous connaissions à cette époque, avant que le concile d'Hippone de 393 et celui de Carthage de 397 n'aient décidé de consulter Sirice sur d'importantes questions disciplinaires⁵. Sur le reste de l'Occident, comme il est naturel, la juridiction romaine se fait sentir de façon plus fréquente et plus continue.

RIVALITÉ DE ROME ET DE MILAN AU TEMPS D'AMBROISE

Dans le domaine qu'Ambroise de Milan avait réussi à constituer à son profit, les papes ont souvent évité d'intervenir directement. Avant 381, Damase a accueilli l'appel de Léonce de Salone, que les évêques de la contrée avaient condamné, et il l'a innocenté⁶. Mais, en 381, il a laissé le concile d'Aquilée se réunir, sans y participer autrement que par l'envoi de trois lettres dont Ambroise donna lecture⁷. N'avait-on pas convoqué Damase ou a-t-il refusé d'être représenté ? On l'ignore. Mais il est patent que, de ce jour, ni lui ni Sirice ne se sont mêlés des affaires italo-illyriennes. Les relations sont restées correctes, mais froides entre Rome et Milan, comme nous le montre l'affaire Jovinien. Le pape, après avoir condamné l'hérésiarque et ses complices, envoie trois prêtres romains à Milan informer Ambroise que « les fauteurs de cette nouvelle hérésie blasphématoire doivent rester hors de l'Église,

(1) Lettre *Et hoc gloriae*, § 9.

(2) BATIFFOL, *op. cit.*, p. 42-43. En effet, il n'y a pas encore de métropolitains en Italie du Nord à cette date.

(3) L'identification du Restitut de la lettre et de l'évêque de Carthage est admise par DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 471, et rejetée par dom MORIN, dans *Revue Bénédictine*, t. XXXV, 1923, p. 123. Elle demeure vraisemblable ; étant donné l'autonomie de fait dont jouissait le diocèse africain, il est plus normal de voir déferé à Rome l'évêque de Carthage qu'un de ses suffragants.

(4) Cf. *supra*, p. 479, n. 2. Cf. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 159 et 231.

(5) Cf. t. IV.

(6) *Dissertatio Maximini*, cxxxvi. Cf. *supra*, p. 476, n. 2.

(7) Cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise*, p. 92-93.

condamnés par sentence divine et par notre jugement, éternellement »¹. La sentence est communiquée pour être observée, sans plus. Mais Ambroise ne se contente pas d'accueillir ainsi un jugement tout fait ; il veut le faire sien. Il réunit à Milan un concile qui porte contre les hérétiques la même condamnation et la communique, en réponse, à Sirice². Ambroise, qui tient manifestement la plume au nom du concile, loue et admire le zèle de Sirice qualifié de « maître et docteur », mais le ton de la lettre et le simple fait qu'on a voulu ajouter à la décision romaine une sentence milanaise parallèle attestent qu'Ambroise ne se résout pas volontiers à considérer le pontife romain comme un chef qui commande et auquel on obéit. La modération et la prudence romaines ont empêché tout conflit : ainsi, quand Ambroise en 391 a obtenu de Théodose la réunion d'un concile romain pour le règlement du schisme d'Antioche, Sirice, qui voit sans doute les difficultés de l'affaire, ne désavoue pas l'évêque de Milan, mais il fait transférer le concile à Capoue³, plus près du port où débarqueront les Orientaux, et il n'y participe pas. Cette abstention est d'autant plus significative que cette assemblée se tenait dans son ressort « métropolitain » et qu'elle examina aussi le cas de Bonose de Naïssus.

ROME ET THESSALONIQUE Celui-ci, on l'a vu, était évêque dans ce diocèse de Dacie qui, comme celui de Macédoine, relevait de l'autorité de l'évêque de Thessalonique, et plusieurs fois déjà les pontifes romains avaient témoigné de l'intérêt qu'ils portaient aux églises de cette région. Damase avait été en correspondance avec Acholius de Thessalonique, au moment des conciles de 381 et 382⁴. Sirice a été en relations plus étroites encore avec son successeur Anysius : dans une lettre de 385 ou 386 il lui reconnaît le droit, peut-être accordé antérieurement, de confirmer toutes les élections épiscopales en Illyricum (comprénant certainement les diocèses de Dacie et Macédoine). Ce privilège est une obligation imposée à l'évêque de la capitale macédonienne en raison des désordres qui s'étaient fréquemment produits dans la contrée. L'évêque de Thessalonique devra présider lui-même toutes les élections aux sièges vacants ou envoyer sur place des évêques de confiance, afin que soient installés des évêques de mœurs respectables et pris dans le clergé « selon les décisions du concile de Nicée et de l'Église romaine »⁵.

C'est une véritable délégation de l'autorité romaine sur ces régions troublées qui était ainsi conférée à Anysius et qui fait présager l'institution du vicariat de Thessalonique, au v^e siècle, par les papes Innocent

(1) Lettre *Optarem*, § 6.

(2) Lettre *Recognovimus* (AMBROISE, *Epist.*, XLII).

(3) Sur le concile de Capoue, cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 256-259 et *supra*, p. 449.

(4) JAFFÉ-WATTENBACH, 237-238. Cf. *supra*, p. 289 et 295.

(5) SIRICE, *Epist.*, III (JAFFÉ-WATTENBACH, 259).

Histoire de l'Église, T. III.

et Boniface¹. Ambroise et ses conciles, en 392 et 393, ont évité de contredire Sirice, en déférant à Anysius le jugement de Bonose ; ici encore on constate une décision milanaise parallèle à celle de Rome et distincte d'elle. Elle ne doit pas faire oublier néanmoins que ce sont les pontifes romains qui ont expressément conféré à l'évêque de Thessalonique le pouvoir de contrôler les églises d'Illyricum.

ROME ET LES AFFAIRES
DE GAULE ET D'ESPAGNE

Dans les contrées de Gaule et d'Espagne, l'autorité romaine s'est aussi fait sentir à plusieurs reprises et sous diverses formes. Le pape est considéré comme le juge suprême, conformément au règlement de 378, ratifié par un rescrit de Gratien². Ainsi Priscillien, évêque espagnol, vient-il faire appel à Rome en 382 ; c'est Damase qui refuse de le recevoir et de le juger³. En 386, Sirice se plaint à l'empereur Maxime de l'élection irrégulière de l'évêque gaulois Agrécius ; le prince lui répond très respectueusement que la cause sera jugée par les évêques catholiques (de Gaule évidemment)⁴. Pour une cause ou pour une autre, l'action de Damase ne s'est donc pas exercée en fait ; les droits de Rome n'en demeurent pas moins reconnus ou revendiqués. Sirice sera plus heureux puisque ses recommandations pour la réconciliation des Féliciens de Gaule et des Priscillianistes d'Espagne seront finalement accueillies aux conciles de Turin et de Tolède. Mais on a déjà remarqué qu'à son nom était associé celui du siège milanaise, dont l'intervention a été même plus active que la sienne dans ces deux affaires⁵.

Dans ces litiges de personnes, l'action de Rome — du reste indéniable — n'a peut-être pas été prépondérante. Mais sur le terrain des principes, c'est toujours vers elle qu'on se tourne et elle qui commande. Deux textes sont décisifs à cet égard : la lettre de Sirice à Himère de Tarragone, et la lettre *Ad Gallos episcopos*.

La lettre *Ad Gallos* a suscité de longues controverses : on l'a attribuée tantôt à Innocent I^{er} au v^e siècle, tantôt à Sirice ; son plus récent éditeur la présente comme une réponse de Damase à une consultation du concile de Valence, en 374⁶. Cette conjecture n'a pas été acceptée

(1) Sur les origines du vicariat de Thessalonique, cf. F. STREICHMAN, *Die Anfänge des Vikariats von Thessalonich*, dans *Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Kanon. Abt.*, t. XII, 1922, p. 330-384, et CASPAR, *op. cit.*, p. 293-295.

(2) Cf. *supra*, p. 522.

(3) Cf. *supra*, p. 467.

(4) La lettre de Maxime est dans la *Collectio avellana*, n° XI.

(5) Cf. *supra*, p. 467 et suiv.

(6) BABUT, *La plus ancienne décrétale*, Paris, 1904.

par tous¹ : elle a du moins pour elle certaines vraisemblances² ; ceux qui ne l'adoptent pas la reportent au temps de Sirice, ce qui n'en modifie guère la portée. Les évêques gaulois ont consulté « l'autorité du Siège apostolique » pour connaître la loi et les traditions ; le pape leur répond. Il s'agit de la discipline ecclésiastique, dont plusieurs règles traditionnelles sont rappelées : conditions d'accession aux ordres sacrés ; célibat ou du moins continence conjugale des clercs admis dans les ordres majeurs ; pas d'ordination épiscopale sans l'agrément du métropolitain et la présence d'au moins trois évêques ; obligation pour chaque prélat de respecter les condamnations prononcées par d'autres évêques, interdiction des translations. Sur tous ces points le pape allègue — à tort ou à raison³ — l'autorité des canons de Nicée, et conclut qu'il faut observer ces prescriptions sous peine de « s'exclure de la société des catholiques et de la communion du siège apostolique ». Il n'innove donc pas ; il se réfère constamment au droit écrit et aux traditions anciennes : mais il est significatif que l'Église romaine soit ainsi appelée — et elle seule — à énoncer et interpréter le droit et la tradition.

LA LETTRE A HIMÈRE DE TARRAGONE

La lettre de Sirice à Himère, datée du 10 février 385⁴, répond à un mémoire que le métropolitain de Tarraconaise avait fait parvenir à Damase par un de ses prêtres : Damase étant mort, Sirice, après en avoir pris connaissance dans son premier concile, adresse sa réponse à la consultation que le Siège romain a reçue. Sur toutes les questions posées, des solutions pratiques sont formulées : les Ariens convertis ne doivent pas être rebaptisés, mais réconciliés par l'imposition des mains ; le baptême solennel ne doit être conféré qu'à Pâques et à Pentecôte, après quarante jours de préparation, et non à Noël ou à l'Épiphanie ; les fidèles qui prennent part à des cérémonies païennes doivent être excommuniés ; les clercs mariés qui n'observeraient pas la continence doivent être exclus du sacerdoce (ou du diaconat) ; les digames ne doivent pas être admis aux ordres majeurs⁵ ; on devra observer la hiérarchie des ordres sacrés : grades de lecteur et d'acolyte, sous-diaconat, diaconat, prêtrise, épiscopat. Et le pontife conclut : « Pour chacun des cas sur lesquels, par l'intermédiaire de notre fils le prêtre Bassien, tu avais consulté l'Église romaine, comme la tête du corps auquel tu appartiens, nous avons

(1) En particulier par GETZENY, *Stil und Form der ältesten Papstbriefe*, diss. Tubingue, 1922, et par CASPAR, *op. cit.*, p. 217 et 262.

(2) Elle est acceptée par DUCHESNE, dans *Revue Historique*, t. LXXXVII, 1905, p. 278, et par BATIFFOL, *op. cit.*, p. 198 et suiv.

(3) Sur ce point, cf. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 200.

(4) SIRICE, *Epist.*, 1 (JAFFÉ-WATTENBACH, 255).

(5) Par exception on maintiendra le clerc qui aurait été ordonné malgré une pénitence ou malgré sa digamie, mais il ne pourra accéder à un ordre supérieur (cf. les canons de Néocésarée, *supra*, p. 55, n. 10-12).

répondu suffisamment, à mon avis. Maintenant, pour que les canons soient respectés et que les décrets ainsi posés soient observés, nous incitons ta fraternité à faire connaître ce que nous venons de répondre à ta consultation, à tous nos coévêques, non seulement ceux qui sont établis dans ta province, mais aussi à tous ceux de Carthaginoise, Bétique, Lusitanie et Galice, ainsi qu'à ceux des provinces limitrophes ».

LES PREMIÈRES « DÉCRÉTALES » Dans toutes les matières qui lui ont été soumises, Sirice a donc prononcé souverainement, sans hésitation et avec fermeté : chaque prescription est accompagnée d'une menace de sanction : quiconque s'écarterait de la règle énoncée serait retranché de la communion romaine. D'où lui vient ce pouvoir et cette sûreté dans le jugement ? C'est l'héritage de saint Pierre qui lui impose ce lourd devoir¹ ; il lui appartient d'exprimer la tradition de toutes les églises². Et la menace d'excommunication est grave, car il s'agit de rester ou non attaché « à la pierre apostolique sur laquelle le Christ a construit l'Église universelle ». Enfin ces règles doivent être portées à la connaissance de tous les évêques : le pape légifère pour toute l'Espagne et aussi pour la Gaule ; il n'y a pas de frontière pour l'exercice de son autorité.

Ces deux textes sont d'une grande portée : ils représentent les premières *décrétales*, et le nom nouveau, qui est ainsi introduit dans le droit ecclésiastique, est significatif des progrès de l'Église romaine. Avant le dernier quart du IV^e siècle, les écrits des papes ne consistaient guère qu'en brèves missives privées et lettres pastorales étoffées de citations scripturaires. Avec Sirice — peut-être déjà avec Damase — paraissent les éléments de style empruntés aux décrets conciliaires et aussi à la langue juridique des lois civiles. Consulté par des évêques, le pontife romain leur adresse de véritables « rescrits », comme le prince à ses fonctionnaires ; il « dit le droit », soit pour le constater, soit pour le faire. Dans la lettre à Himère, Sirice écrit : *jubemus, decernimus*. Les lettres aux évêques suburbicaires et aux évêques africains, qui sont aussi des *décrétales*, ont moins de solennité dans la forme, mais autant de fermeté dans le fond. Désormais, à côté des canons des conciles et étroitement liés à eux ou appuyés sur eux, le droit ecclésiastique disposera des *décrétales* des papes³.

C'est sur tout l'Occident que l'Église romaine étend ainsi son autorité souveraine et l'on comprend que le pape romain apparaisse aux Orien-

(1) *Loc. cit.* : « *Portamus onera omnium qui gravantur... immo haec portat in nobis beatus apostolus Petrus qui nos in omnibus, ut confidimus, administrationis suae protegit et tuetur heredes* ».

(2) *Ibid.* : « *apud nos et apud omnes ecclesias...* »

(3) Sur la portée de ces *décrétales*, cf. GETZENY, *op. cit.*, *passim* ; P. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 181-187 et 198-202 ; E. CASPAR, *op. cit.*, p. 261-266, qui réfute l'opinion de ceux qui veulent que Sirice ait été « le premier pape ».

taux comme le chef ecclésiastique de toutes ces contrées. Saint Jérôme a distingué, dans la chrétienté, les églises d'Orient, celles d'Égypte et celles du Siège apostolique, voulant dire par là les églises occidentales : « expression singulière », a-t-on dit¹, mais vigoureuse en son raccourci.

ROME ET L'ORIENT Ce n'est pas à dire que les églises orientales lui soient totalement étrangères². Rome respecte l'autonomie traditionnelle, le particularisme jaloux de l'Orient, et se garde d'y légiférer. Mais elle ne s'interdit pas d'intervenir à l'occasion, soit qu'on fasse appel à elle, soit qu'elle agisse spontanément. Sans remonter plus haut dans le siècle, il suffit de rappeler la diplomatie persévérante dont le pape Damase a fait preuve au temps de saint Basile pour favoriser la liquidation de l'arianisme³, et le grand concile romain de 382, où Damase, entouré des principaux métropolitains occidentaux, attendait la venue des Orientaux pour établir un accord définitif sur tous les litiges⁴.

Après cette date, et devant la mauvaise volonté manifeste des Orientaux, Damase et Sirice restent sur la réserve par esprit pacifique, comme ils l'ont fait en face d'Ambroise. Le schisme d'Antioche demeurait toujours la pierre d'achoppement ; mais précisément Sirice, évitant les maladresses imprudentes d'Ambroise, a plus que tout autre contribué à y mettre fin : ses instructions à Théophile d'Alexandrie et au concile de Césarée, en 393, ont été fidèlement observées et ont permis la liquidation du schisme⁵. De même l'affaire de Bostra a été soumise à l'arbitrage de Rome ; Sirice a encore prudemment renoncé à juger et s'est déchargé de ce soin sur l'évêque d'Alexandrie ; mais, au concile de Constantinople qui, en 394, termina ce conflit, on tint à souligner l'accord avec Rome⁶. A coup sûr, ces modestes interventions représentent peu de chose et les papes du v^e siècle seront moins timides que Sirice. Mais il faut souligner qu'en dépit de tous les malentendus qui ont pu déjà séparer Rome et l'Orient, et où se préparent de longue date les schismes du moyen âge, on songe, en Syrie et en Arabie, à se tourner vers le pape comme vers le pontife suprême.

**LA PERSONNALITÉ DES PAPES
ET LA PRIMAUTÉ DU SIÈGE ROMAIN**

Cette reconnaissance de la primauté romaine et l'apparition pour l'Occident des premières décrétales sont

d'autant plus importantes à relever que les papes du iv^e siècle, et le der-

(1) BATIFFOL, *op. cit.*, p. 265.

(2) Cf. S. H. SCOTT, *The eastern churches and the papacy*, Londres, 1928.

(3) Cf. *supra*, p. 266 et suiv.

(4) Cf. *supra*, p. 295.

(5) Cf. *supra*, p. 450.

(6) Cf. *supra*, p. 454-455.

nier en particulier, n'ont pas été des personnages remarquables et que leur autorité a été souvent battue en brèche dans leur propre cité.

Damase n'a pas cessé d'être en butte à de graves difficultés¹ : une fois débarrassé d'Ursin, d'Isaac et du donatiste Claudien, il a dû se débattre contre les intrigues des Lucifériens : le concile d'Aquilée signale les troubles suscités par l'eunuque Paschase ; l'année suivante, Damase se plaint auprès du préfet urbain de l'évêque Ephesios, sans obtenir d'ailleurs son expulsion². A l'élection de Sirice (fin décembre 384)³, les Ursiniens s'agitent encore, sans succès. Son pontificat est plus calme ; mais des dissensions se discernent néanmoins dans le clergé romain : pour remplacer Damase, il avait été question un moment du prêtre Jérôme, véritable chef du parti de l'ascétisme. L'oligarchie diaconale a réussi à conserver le pouvoir, et avec elle domine l'opinion conservatrice de la moyenne des fidèles, hostile aux moines et aux ascètes. Jérôme a dû s'éloigner pour l'Orient avec ses fidèles admiratrices, qui peuplent avec lui les monastères palestiniens, et certainement Sirice lui était bien inférieur en intelligence et en culture, sinon en vertu. C'est pourtant sous ce pape modeste, timide, et, somme toute, fort ordinaire, que l'on a vu paraître les premières décrétales. On a tenté de l'expliquer par la persistance de la tradition damasienne⁴ ; et cette vue n'est pas fausse. Mais Damase lui-même n'a été qu'un chaînon d'une lignée qui est bien antérieure au iv^e siècle et qui se prolonge fort au delà. Au-dessus de la personne, parfois médiocre, de chaque pontife, il y a l'institution elle-même de la papauté⁵, dont le prestige et l'activité ont progressé inlassablement, malgré les éclipses, les obstacles, les embarras de toutes sortes.

A la fin du iv^e siècle précisément, nous sommes à un moment décisif. Non pas qu'il faille y situer la « naissance de la papauté », dont l'autorité universelle aurait été constituée de toutes pièces par une décision impériale : on l'a dit très justement, le rescrit de Gratien au vicaire de Rome en réponse à la synodale de 378, dont il sera question plus loin, « n'appartient nullement à l'histoire de la doctrine de la primauté »⁶, et les décrétales qui surgissent alors ne résultent nullement de droits nouveaux que le prince aurait conférés au pape en cette circonstance. Mais ce qui est frappant, c'est la vigueur avec laquelle est affirmé ou reconnu le principe de cette primauté. L'Église romaine se considère comme le « Siège apostolique » ; cette expression apparaît pour la première fois sous la plume de Damase, avant de figurer dans chacune des décrétales

(1) Cf. *supra*, p. 233-234.

(2) RAUSCHEN, *Jahrbücher*, p. 140 ; CASPAR, *op. cit.*, p. 216.

(3) Sur cette date, cf. RAUSCHEN, *Jahrbücher*, p. 196 ; CASPAR, *op. cit.*, p. 599.

(4) CASPAR, *op. cit.*, p. 266.

(5) CASPAR (*ibid.*) insiste sur cette idée très justement.

(6) CASPAR, *op. cit.*, p. 215.

de Sirice¹ ; elle est reprise par Ambroise comme par Priscillien², qui reconnaissent ainsi l'un et l'autre, en dépit de tout ce qui pouvait éloigner chacun d'eux de l'obédience romaine, que la chaire de Pierre est la pierre angulaire de la foi et le critère de la catholicité. Ce terme nouveau implique aussi que la papauté ne tire pas son pouvoir du rôle de capitale tenu jusque-là par la ville des Césars. A l'heure où les Orientaux, reconnaissant à Rome la primauté d'honneur, attribuaient le deuxième rang à Constantinople « parce qu'elle était une nouvelle Rome », il est particulièrement significatif de voir ainsi rappeler l'apostolicité du siège romain.

Ce véritable caractère de la primauté romaine est remarquablement mis en lumière dans un document, qui mérite d'être signalé. Le pseudo *Decretum gelasianum* contient une déclaration de grande portée, attribuée à un « concile romain tenu sous Damase » : « Ce n'est pas par des décisions de conciles que l'Eglise romaine a été mise au-dessus des autres églises, mais elle a obtenu la primauté par la parole du Seigneur Notre Sauveur dans l'Evangile : Tu es Pierre et sur cette pierre, etc... Le premier siège de l'apôtre Pierre est donc l'Eglise romaine « qui n'a pas de tache ni de rouille ni rien de ce genre » (*Ephes.*, v, 27). Le deuxième siège a été consacré à Alexandrie, au nom de Pierre, par Marc l'évangéliste son disciple... Le troisième siège du bienheureux apôtre Pierre à Antioche est tenu pour honorable parce qu'il a résidé là avant de venir à Rome et que là a résonné pour la première fois le nom du nouveau peuple des chrétiens ». Le texte est du début du vi^e siècle ; mais certains historiens pensent qu'il provient du concile romain de 382³. La conjecture est plausible. En ce cas, l'allusion malveillante aux *synodica constituta* viserait le troisième canon du concile oriental de 381. Le siège de Constantinople n'avait rien d'apostolique et tenait sa primauté d'un vote conciliaire. Rome au contraire est le siège de Pierre ; au-dessous venaient immédiatement ceux d'Alexandrie et Antioche, qui sont aussi pétriniens. Si cette solennelle déclaration reflète une motion du concile de 382, il est remarquable de voir tous les grands évêques de l'Occident présents à cette assemblée, — Ambroise de Milan, Valérien d'Aquilée, Anemius de Sirmium, Britton de Trèves, — ratifier un texte qui explicitait si nettement le fondement de la primauté romaine, dont les premières décrétales sont à cette époque la vivante et souveraine application.

(1) DAMASE, *Carmen*, xxxv ; lettres *ad Gallos*, *Et hoc gloriae*, *Cum in unum*.

(2) PRISCILLIEN, *Libër ad Damasum*, édit. SCHEPPS, p. 34 ; AMBROISE, *Epist.*, II, 1 ; XI, 4 ; *Enarr. in ps.* XL, 30, etc.

(3) E. DORSCHUETZ, *Das decretum Gelasianum* (*Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur*, t. XXXVIII, 3), 1912 ; CASPAR, *op. cit.*, p. 247 et 598, qui résume le débat et justifie sa conclusion.

CHAPITRE V

L'EXPANSION CHRÉTIENNE ¹

§ 1. — Les églises des royaumes d'Extrême-Orient.

Le 2^e canon du concile de Constantinople, en 381, après avoir réglé la nouvelle hiérarchie ecclésiastique de l'Orient, ajoute :

Quant aux églises de Dieu qui sont dans les nations barbares, elles seront administrées conformément à la coutume établie par nos pères.

En parlant de Barbares le concile fait certainement allusion aux peuples orientaux plus ou moins civilisés, qui se trouvaient hors de l'Empire, en Asie : Perse sassanide, royaume d'Arménie. Le christianisme y avait pénétré dès le III^e siècle. Au IV^e, l'histoire religieuse y prend une allure nouvelle, en raison surtout de la conversion de l'Empire romain. En outre l'Évangile a été porté à de nouveaux peuples. A la fin du siècle, quand le christianisme triomphe dans l'Empire et que Rome a terminé ses longues

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Pour bien des points encore, on peut consulter Ad. HARNACK, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 vol., 4^e édit., Leipzig, 1924. Pour le IV^e siècle, cf. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 566-575 (l'arianisme chez les Goths) ; t. III, p. 520-580 (le christianisme à l'est de l'Empire) ; et *Autonomies ecclésiastiques. Églises séparées*, Paris, 2^e édit., 1905 (chap. VII : Les missions chrétiennes au sud de l'Empire) ; J. ZEILLER, *L'Empire romain et l'Église (Histoire du Monde, sous la direction d'Eug. CAVAIGNAC, t. V, 2)*, Paris, 1928 (chap. IV : Le christianisme hors de l'Empire). En particulier sur l'Arménie, H. GELZER, *Die Anfänge der armenischen Kirche*, dans *Verhandlungen der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft, phil. hist. Kl.*, t. XLVII, 1895, p. 138-171 ; L. PETIT, art. Arménie, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, 1903, col. 1188 et suiv. ; F. TOURNEBIZE, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, s. d. [1910] ; art. Arménie dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. IV, 1930, col. 294 et suiv., et art. Aghouanie, *ibid.*, t. I, 1912, col. 953-954 ; Norman H. BAYNES, *Rome and Armenia in the fourth century*, dans *English historical review*, t. XXV, 1910, p. 625-643 ; J. B. AUFHAUSER, *Armeniens Missionierung bis zur Gründung der armenischen Nationalkirche*, dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, t. VIII, 1918, p. 73 et suiv. ; J. MARQUARDT, *Die Entstehung der armenischen Bistümer*, dans *Orientalia christiana*, t. XXVII, 2, 1932, p. 1 et suiv. Sur la Perse, J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide*, Paris, 1904 ; A. ALLGEIER, *Untersuchungen zur ältesten Kirchengeschichte von Persien*, dans *Der Katholik*, t. XCVIII, 1918, p. 224 et suiv., 289 et suiv. Sur les chrétientés des pays de la mer Rouge, R. AIGRAIN, art. Arabie, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. III, 1924, col. 1233 et suiv. (§ VIII : Le christianisme dans l'Arabie du sud) ; C. CONTI ROSSINI, art. Axoum, *ibid.*, t. V, 1931, col. 1257-1259 ; et *Storia d'Etiopia*, t. I, Milan, 1928 ; A. KAMMERER, *Essai sur l'histoire antique d'Abyssinie Le royaume d'Aksoum et ses voisins d'Arabie et de Méroé*, Paris, 1926 ; E. A. WALLIS BUDGE, *A history of Ethiopia*, Londres, s. d. [1928] ; J. B. COULBEAUX, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie*, t. I, Paris, 1929. Sur les contrées danubiennes et les Goths, J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain*, Paris, 1918. Sur la Gaule, C. JULIAN, *Histoire de la Gaule*, t. VII, Paris, 1926, p. 264-273 ; E. DE MOREAU, *Saint Victrice de Rouen, apôtre de la Belgica secunda*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. V, 1926 p. 71-79, et les travaux sur saint Martin cités *supra*, p. 461, n. 3). Cf. aussi les ouvrages sur le paganisme, cités en tête du chapitre suivant.

guerres contre les Sassanides, on tend à subordonner chacune des Églises étrangères à une des grandes métropoles orientales : Césarée, Antioche, Alexandrie. Mais ce résultat n'est pas atteint sans heurts ; et de graves crises auront, chemin faisant, entravé l'essor de ces chrétientés lointaines.

1. — L'Arménie.

CONVERSION DU PAYS Au moment où l'Empire de Constantin s'est converti au Christ, l'Arménie l'avait déjà précédé dans cette voie. C'est aux alentours de l'an 300 que le jeune noble arménien, baptisé à Césarée de Cappadoce sous le nom de Grégoire, et premier évangélisateur du pays, a réussi, après de nombreuses tracasseries, à convertir le roi Tiridate¹. Immédiatement le souverain, qui n'était peut-être pas fâché de combattre ainsi le mazdéisme de son ennemie nationale, la Perse sassanide, imposa le christianisme à tous ses sujets. Il fallut d'abord avoir recours à des missionnaires étrangers, clercs de Cappadoce ou d'Osroëne, qui implantèrent comme langues liturgiques le grec et le syriaque ; l'arménien n'était encore qu'une langue parlée. Dès le début cependant, Tiridate et Grégoire, surnommé l'Illuminateur, s'efforcèrent d'organiser de toutes pièces une Église nationale : Grégoire, sacré évêque à Césarée, fut mis à sa tête, avec le titre de « catholicos » ; une dizaine d'évêchés furent fondés. La résidence du catholicos fut Achtichat, l'ancienne métropole païenne ; et les cadres du paganisme traditionnel subsistèrent : les fils des prêtres des idoles reçurent le sacerdoce chrétien ; les temples furent changés en églises, qui conservèrent les riches dotations de l'ancien culte.

CONFLITS DE LA ROYAUTE ET DES CATHOLICOS « Une conversion aussi rapide avait dû être fort superficielle »². On en a la preuve dans l'histoire du patriarcat et de ses conflits avec la royauté³. Dans cette Église, où le célibat ne fut imposé à

(1) T. II, p. 140-141.

(2) DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 536.

(3) On peut dresser la liste synchronique suivante :

Rois	Catholicos
....-... Tiridate	294-324 Grégoire l'Illuminateur
	324-332 Aristakès
....-... Tiran	332-341 Verthanès
	341-347 Houssik
	347-348 Daniel
	348-352 Pharen
....-... Archak	353-363 Isaac (Chahak)
370-377 Pap	364-374 Nerses
	373-377 Houssik II ? Faust ?
	377-380 Zaven
	380-383 Chahak
	383-388 Aspourak
	390-... Chahak-le-Grand

(protégés perses :)

387-391 Khosroès

391-414 Vramchapouh

(Les noms en italique sont ceux des patriarches n'appartenant pas à la famille de Grégoire l'Illuminateur).

aucun degré de la hiérarchie, la dignité de catholicos fut à peu près héréditaire. Pendant plus d'un siècle, c'est la dynastie de Grégoire l'Illuminateur qui est considérée comme la légitime détentrice de cette fonction. A Grégoire succèdent son fils cadet Aristakès, qui siège au concile de Nicée, puis l'aîné Verthanès, enfin le fils de ce dernier Houssik. Héritiers des traditions du grand apôtre, ils s'acquittent de leur tâche avec conscience, même avec héroïsme : Aristakès est tué par un gouverneur de Sophène ; Houssik ne craint pas d'entrer en conflit avec le roi Tiran, à qui il reproche les désordres de sa cour ; il lui interdit même l'entrée de son église, ce qui lui vaut d'être arrêté et bâtonné au point d'en mourir (vers 347 ?). Le roi installe alors des patriarches de son choix : le chorévêque syrien Daniel qui, ayant osé suivre l'exemple de son prédécesseur, est lui aussi mis à mort, puis le prêtre Pharen, enfin Isaac (Chahak) ¹, descendant de l'ancien pontife païen Aghbianos.

Cette triste période dura autant que le règne de Tiran. Son successeur, Archak, restaure la dynastie de Grégoire : un petit-fils de Houssik, Nerses, fils du diacre Athanaguinè et d'une fille du roi Tiran, est proclamé patriarche en 364. Celui-ci était alors chambellan à la cour, mais il avait été élevé en Cappadoce romaine et, comme son trisaïeul, formé aux méthodes de l'apostolat et de l'ascétisme. Malgré son jeune âge, il opère une énergique et nécessaire réforme religieuse. « La nouvelle religion de l'Arménie n'était guère qu'une sorte d'antimazdéisme sous des formes chrétiennes. Nerses voulut communiquer à ses compatriotes la vraie religion de l'Évangile, celle qu'il avait vu pratiquer avec fruit dans le pays des Romains ² ». Le premier concile national, réuni à Achtichat, vers 365, promulgua des canons disciplinaires ; les monastères, les écoles, les établissements charitables se multiplièrent. Le souci de défendre la morale chrétienne contre les excès de toutes sortes, dont la cour continuait à donner l'exemple, rouvrit le conflit du pouvoir civil et du pouvoir spirituel. Le roi Archak voulut se venger de ses reproches en installant un nouveau patriarche ; mais celui-ci, Tchounak, ancien esclave de la cour, ne fut appuyé que par deux évêques du pays, et le roi périt bientôt prisonnier des Perses. Sous son successeur Pap, un enfant, Nerses, à qui sa tutelle fut confiée, est d'abord respecté. Mais dès que le roi a grandi, le conflit reprend ; le catholicos interdit l'entrée de l'église au souverain qui se venge en le faisant empoisonner (vers 374).

RUPTURE AVEC CÉSARÉE DE CAPPADOCE Jusque-là, malgré toutes les vicissitudes politiques, les catholicos avaient toujours été, à l'instar du premier d'entre eux, sacrés

(1) Isaac a signé à Antioche en 363 la profession de foi orthodoxe adressée par les évêques orientaux à Jovien (cf. *supra*, p. 244).

(2) DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. III, p. 538.

à Césarée de Cappadoce, qui, ayant été l'église-mère du patriarcat arménien, en demeurait la métropole. Le roi Pap, le premier, rompit avec cette tradition. On a du reste plusieurs versions de cet événement : d'après les sources byzantines, le catholicos officiel aurait été un membre de la famille d'Aghbianos, Houssik ; d'après la correspondance de saint Basile, ce serait un certain Faust, sacré par Anthime de Tyane, rival du métropolitain de Cappadoce. En tout cas, le candidat de Basile, Cyrille, fut écarté, et l'évêque de Césarée échoua dans une tentative d'intervention qui le mena à Satala, sur la frontière de l'Empire et de l'Arménie. Pap et ses successeurs, qui ont rompu avec Rome, tracassent l'Église, dont ils confisquent une partie des revenus, imposent de nouveaux usages pour le vêtement ecclésiastique, favorisent l'installation d'évêques peu recommandables. Cette triste situation dure sous les patriarchats de Zaven, Chahak, Aspourak, de la dynastie d'Aghbianos, jusqu'à l'avènement du roi Khosroès, protégé des Sassanides, qui restaure à nouveau la dynastie de Grégoire en la personne de Chahak le Grand, fils de Nerses (vers 390). Celui-ci, assisté du moine Mesrob, sera le réformateur de l'Église arménienne, à laquelle il donnera une littérature : l'invention d'un alphabet, la diffusion de l'écriture permettront, au début du ^{ve} siècle, de répandre la connaissance des livres sacrés et d'inaugurer ainsi une véritable culture chrétienne dans un pays resté jusque-là sauvage et arriéré¹.

*MISSIONS EN AGHOUANIE
ET EN IBÉRIE*

Sur les confins de l'Arménie, plusieurs peuples furent également pénétrés par la propagande chrétienne : les Aghouans auraient reçu de Grégoire l'Illuminateur un évêque, qui prit aussi le titre de catholicos ; les Ibères auraient été convertis au temps de Constantin par une captive chrétienne, nommée Nina, qui aurait décidé le roi Mirian à embrasser le christianisme.

2. — *La Perse.*

LA PERSÉCUTION DE SAPOR Dans l'Empire perse², au contraire, la royauté demeura étroitement attachée au mazdéisme ancestral ; et, depuis Constantin, le christianisme y a toujours souffert d'être une religion étrangère, celle des ennemis héréditaires.

(1) Sur la réforme de l'Église d'Arménie au ^{ve} siècle, cf. t. IV.

(2) La liste des patriarches et des souverains s'établit ainsi :

<i>Rois</i>	<i>Catholicos</i>
309-379 ... Sapor II	 Papa bar 'Aggai
	...-341 Simon Barsabba'e
	341-342 Sahdost
	342-346 Barba 'Semin
379-383 ... Ardachir II	
383-388 ... Sapor III	384-... Tomarsa ?
388-399 ... Bahram IV	...-399 Qayoma ?
399-420 ... Jazdgerd I	399-410 Isaac le Grand

taires, les Romains et les Arméniens. Ce fut la cause déterminante de la violente persécution qui s'abattit sur les chrétientés perses pendant toute la durée des guerres qui opposèrent les deux grands empires, de 338 à 387. La lettre de Constantin au roi Sapor II¹ n'avait pu qu'indisposer le Sassanide et compromettre les chrétiens de ses États, désormais tenus pour les protégés de Rome. De fait, dès que les hostilités s'engagent avec Constance, Sapor donne l'ordre d'arrêter « Simon chef des Nazaréens », c'est-à-dire l'évêque de la capitale Séleucie-Ctésiphon, et de ne le relâcher que s'il verse « une capitation double et un double tribut pour tout le peuple des Nazaréens » : car « ils habitent notre territoire et partagent les sentiments de César notre ennemi »². C'est le grand chef d'accusation, complété par des suspicions de trahison, voire d'espionnage. Aussi, devant le refus de l'évêque Simon de payer cette lourde indemnité, et malgré ses protestations de loyalisme, la persécution commence (340)³. Elle devait durer plus de quarante ans, jusqu'à la mort de Sapor II (379) et au delà. Dans un pays d'absolutisme arbitraire, comme était alors l'Empire sassanide, l'hostilité royale était particulièrement dangereuse pour la liberté religieuse : sans qu'il soit nécessaire d'admettre la promulgation régulière d'édits, quelques ordres du souverain et de ses courtisans suffirent à provoquer des massacres et, ici ou là, de nombreux emprisonnements ou supplices. Mais la persécution n'a pas sévi partout ; c'est le zèle des fonctionnaires, la haine du clergé mazdéen, la jalousie des Juifs, même les vengeances de certains chrétiens, qui furent à l'origine des poursuites. Il y eut, comme dans toutes les persécutions, des martyres héroïques et de honteuses apostasies. Parmi les nombreuses victimes — seize mille, affirme Sozomène, non sans exagération sans doute, — figurent surtout prêtres et évêques, au premier rang desquels on s'acharna sur celui de Séleucie-Ctésiphon : Simon Barsabba'e périt, avec une centaine de fidèles, le Vendredi saint de 341 ; ses successeurs eurent le même sort : Šahdost en 342, avec cent vingt-huit clercs ou religieux, puis Barba 'Šemin en 346⁴. Le siège épiscopal demeura alors vacant. Dans les provinces, et surtout près de la frontière romaine, en Adiabène, en Arzanène, la tourmente s'abattit sur les communautés chrétiennes : au total « la persécution de Sapor ne le céda ni en durée ni en intensité à celles qu'avaient subies les églises du monde romain »⁵.

LA PAIX RELIGIEUSE

Il fallut la fin de la guerre avec Rome pour amener la paix religieuse. Le successeur de Sapor, Ardachir II (379-383), semble avoir continué sa politique. Sapor III

(1) Cf. *supra*, p. 59, n. 5.

(2) Cité par LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse*, p. 46.

(3) Sur cette date, cf. LABOURT, *op. cit.*, p. 50, n. 2.

(4) Sur ces exécutions et toutes celles que nous font connaître les Passions attribuées à Maruta de Maïpherqat, cf. LABOURT, *op. cit.*, p. 51-55 et 63-82.

(5) LABOURT, *op. cit.*, p. 82.

(383-388), qui a traité avec Théodose, a du même coup renoncé à traccasser les chrétiens. A la faveur de cette tolérance encore précaire, les chrétientés se reconstituèrent. Le siège de Séleucie, toujours vacant depuis 346, fut pourvu¹. Des évêchés furent partout restaurés ou fondés : au concile national de 410, on constatera l'existence d'environ quarante sièges, groupés en cinq provinces (Beit Lapat en Susiane, Nisibe, Prat de Maisan, Arbel, Karka de Beit Selokh) ; le « catholicos » de Séleucie exercera alors sur toutes les églises du pays une véritable hégémonie, selon une tradition esquissée un siècle plus tôt.

*RAPPORTS DES ÉGLISES PERSES
AVEC CELLES DE L'EMPIRE ROMAIN*

Dans cette réorganisation de l'Église nationale au début du ve siècle, l'action prépondérante est venue des « Pères occidentaux », c'est-à-dire des églises de l'Empire romain. Si la théologie du « sage Perse » Afraat, dont on a conservé vingt-trois homélies, écrites entre 337 et 346², est assez sommaire et n'a guère subi l'influence des Grecs, si le concile de Nicée et, à plus forte raison, les controverses ariennes ont été ignorées en Perse pendant tout le ive siècle, si la discipline pascale est alors différente des usages en vigueur chez les Romains, si « l'institution clérical-monastique semble s'être développée en dehors de toute influence étrangère »³, il y eut du moins des relations d'ordre ecclésiastique, entre la Perse et la Syrie romaine : au début du ive siècle, quand Papa bar 'Aggai, évêque de Séleucie-Ctésiphon, a essayé d'imposer son autorité aux autres églises⁴, il a rencontré l'opposition de ses suffragants, qui réussirent à le déposer ; mais il a obtenu l'intervention des « Pères occidentaux », qui fut décisive en sa faveur : ce sont eux qui ont annulé toute la procédure, excommunié les fauteurs du schisme et restauré le primat.

La persécution et la guerre ont empêché ensuite les rapports réguliers entre les chrétientés d'Osroène et celles de Babylonie, qui avaient, les unes et les autres, le syriaque comme langue ecclésiastique. Après le traité que Sapor a conclu avec Jovien en 363, l'Empire perse a failli compter parmi ses sujets le plus illustre représentant de la littérature chrétienne syriaque : saint Ephrem. Il était en effet diacre de l'église de Nisibe, et cette ville est alors cédée aux Sassanides. Mais, avec la plupart

(1) D'après des sources tardives, il y aurait eu alors sur le siège de Séleucie, Tomarsa ou 'Tarmusa, de 384 à 392 environ, puis Qayoma, de 394 à 399 environ (cf. LABOURT, *op. cit.*, p. 85, n. 4).

(2) Edit. WRIGHT, Londres, 1869 ; avec trad. latine (sauf la 23^e homélie) par dom PARISOT, dans *Patrologia syriaca*, t. I, 1-2, Paris, 1894-1907 ; avec trad. allemande par G. BERT, dans *Texte und Untersuchungen*, t. III, 3, Leipzig, 1888. Sur l'œuvre d'Afraat, cf. P. SCHWEN, *Afraat. Seine Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin, 1907 ; J. PARISOT, art. *Aphraate*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, 1903, col. 1457-1463 ; F. NAU, art. *Aphraate*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. III, 1924, col. 936-939.

(3) LABOURT, *op. cit.*, p. 31.

(4) Cf. t. II, p. 140.

des chrétiens, désireux d'éviter le joug d'un ennemi oppresseur, il se réfugia en territoire romain, à Édesse ; c'est là qu'il acheva son œuvre exégétique et dogmatique, qui est considérable¹ et lui a valu le titre de Docteur de l'Église².

A la fin du siècle, quand la paix est rétablie, le principal artisan de la restauration chrétienne est l'évêque d'une ville romaine toute proche de la frontière, Maruta de Maïpherqat (Martyropolis), qui a participé à plusieurs ambassades auprès du Roi des Rois et séjourné à diverses reprises à Antioche, en Asie Mineure, à Constantinople ; en 399, il viendra installer sur le siège de la capitale Isaac le Grand ; vers 408, il reviendra porteur de lettres signées par l'évêque d'Antioche et plusieurs de ses suffragants pour préparer l'œuvre de restauration, que réalisera bientôt le concile national de Séleucie en 410³.

Au moment où le catholicos arménien s'est détaché de l'obédience de Césarée de Cappadoce, l'église d'Antioche a donc à peu près réussi à imposer son influence sur le catholicos perse.

3. — *L'Arabie et l'Abyssinie.*

PREMIÈRES MISSIONS Plus loin de l'Empire, on a déjà vu qu'il y avait sans doute des chrétientés sur les côtes de l'Hindoustan ou dans les îles de l'Océan Indien⁴. C'est au IV^e siècle en tout cas que furent évangélisés les deux royaumes situés en bordure de la mer Rouge, l'Arabie homérite et l'Abyssinie axoumite, qui communiquaient entre eux et avec l'Égypte par les ports d'Aden, sur la côte asiatique, et d'Adoulis, sur la côte africaine. Ces deux pays, où dominait un vieux paganisme sémitique, avaient été déjà fortement pénétrés de judaïsme, lorsqu'ils reçurent des missionnaires venus de l'Empire romain. Un épisode romanesque est à l'origine de cette évangélisation : deux enfants chrétiens, seuls survivants d'une exploration, Frumence et Edesios, avaient été recueillis à la cour abyssine ; ils y devinrent les précepteurs du jeune roi et obtinrent la liberté pour le christianisme, que pratiquaient quelques commerçants romains. Revenus dans l'Empire, ils y racontèrent leur aventure ; Edesios reçut la

(1) Sur saint Ephrem (306-373) et son œuvre, cf. R. DUVAL, *Littérature syriaque*, 2^e édit., Paris, 1907, p. 75-77 et 331-337 ; R. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 31-52 ; O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, 1924, p. 342-375. Ses œuvres (édit. ASSEMANI, 6 vol., Rome, 1732-1746 ; édit. MERCATI, t. I, Rome, 1915) comprennent des commentaires de la Bible, dont on n'a que des fragments, et de nombreux poèmes : *Memre* ou homélies en vers, et *Madrasche*, sorte d'hymnes à caractère instructif. Leur intérêt littéraire est aussi grand que leur portée doctrinale.

(2) Conféré par un bref de Benoît XV en 1920.

(3) Sur Maruta, Isaac et la restauration de l'Église perse au début du V^e siècle, cf. LANOURT, *op. cit.*, p. 87 et suiv. et t. IV.

(4) Cf. t. II, p. 141-142.

prêtrise et demeura à Tyr, mais Frumence, après avoir été sacré évêque par saint Athanase, retourna diriger l'Église d'Abyssinie (vers 350) ¹.

L'empereur Constance ne voulut pas laisser au grand évêque nicéen le mérite et le contrôle de cette mission lointaine : quand il l'eut dépossédé de son siège, il écrivit au roi d'Axoum, Aïzan, pour lui demander de renvoyer Frumence à Alexandrie où l'évêque arien l'endocrinerait. Le message fut porté probablement, vers 357, par Théophile, évêque arien, né sur les bords de l'Océan Indien. On ignore le résultat de sa mission en Abyssinie, mais on sait qu'il s'arrêta dans le royaume voisin des Homérites et que, malgré l'opposition des communautés juives, il obtint du roi la liberté de culte pour les marchands chrétiens et les indigènes qui se convertiraient. Trois églises furent construites, en particulier à Aden et dans la capitale, Safar.

Dans ces deux royaumes de la Mer Rouge les souverains ont donc, au IV^e siècle, toléré la religion des Romains, mais ils ne s'y sont pas convertis, et le christianisme semble y avoir fait peu de progrès avant le VI^e siècle : à cette date seulement apparaîtra dans le Yémen un « évêque des Homérites » et l'Abyssinie deviendra, par contre-coup, un État chrétien grâce à la conversion du négus ². Mais le sacre de Frumence, qui est à l'origine de la chrétienté abyssine, ne sera pas oublié : Alexandrie demeurera la métropole de ces lointaines églises africaines, comme de celles qui seront alors fondées en Nubie.

§ 2. — Le christianisme chez les Goths.

CONVERSION DES PEUPLES DES FRONTIÈRES

Chez les « Barbares » proprement dits, qui bordaient et souvent combattaient l'Empire romain, le christianisme a pénétré d'autant plus facilement que la frontière était fréquemment franchie par leurs incursions. Mais il est rare qu'on puisse parler d'églises organisées et autonomes : chez les nomades des déserts asiatiques ou africains, les Saracènes d'Arabie septentrionale, les Maures d'Afrique du Nord ³, ce sont les chrétientés des provinces limitrophes qui ont rayonné insensiblement. Ainsi une tribu de Saracènes, commandée par une reine Maouvia, s'est convertie au christianisme vers 374, à condition de recevoir comme évêque le moine Moïse qui vivait dans une solitude du voisinage ⁴. C'est un exemple analogue que nous offre, en Europe,

(1) Cette histoire est connue par RUFIN, *Hist. eccl.*, XI, ix. Sur la date, cf. DUCHESNE, *Églises séparées*, p. 310-311, qui hésite entre les années d'avant 339 et celles d'après 346 (à cause des exils d'Athanase) : la seconde date paraît plus vraisemblable, parce que plus proche des actes de Constance (vers 356).

(2) Cf. t. IV.

(3) Cf. t. II, p. 137.

(4) RUFIN, *Hist. eccl.*, XI, vi.

la conversion de Frigithil, reine des Marcomans, avec cette différence que celle-ci a été obtenue à distance par des lettres d'Ambroise de Milan¹. Dans un cas comme dans l'autre, le ralliement au christianisme coïncidait avec la soumission aux Romains sur un point ou l'autre de la frontière.

LES CHRÉTIENTÉS GOTHIQUES : Il en va autrement avec le plus important des peuples germaniques, le plus dangereux pour l'Empire à cette époque, celui des Goths. Au début du iv^e siècle, les Goths fixés en Crimée ont été évangélisés, comme toutes les cités helléniques qui bordaient le Pont-Euxin : à côté d'un évêque grec du Bosphore, un évêque de « Gothie » siège au concile de Nicée². Dans la masse du peuple gothique, établi sur la rive septentrionale du Danube, le christianisme, on le sait, avait aussi pénétré dès le iii^e siècle par l'intermédiaire des prisonniers ramenés de Cappadoce³. De nouveaux apports vinrent renforcer ces premiers germes, mais pour fonder, dans le deuxième quart du siècle, des communautés séparées de l'Église catholique.

LA SECTE DES AUDIENS Le schismatique Audius, qui refusait d'accepter la réglementation nécessaire de la date de Pâques, avait été, de ce chef, exilé par Constantin en Scythie, aux bouches du Danube. Sur ces extrêmes confins de l'Empire il se fait missionnaire et amène un grand nombre de Goths à la secte des Audiens⁴.

ULFILA ET L'ARIANISME Bientôt après, sous Constance, la plupart des chrétiens de cette nation passent à l'arianisme sous la direction d'Ulfila⁵. Né vers 311 parmi les Goths déjà christianisés, il descendait de captifs cappadociens, ce qui a pu le prédisposer à l'acquisition de la culture gréco-latine ; lecteur de son église, il eut, dès ses débuts, à traduire et commenter les Écritures dans sa langue maternelle, ce qui lui valut quelque notoriété. Aussi est-il envoyé en ambassade auprès de l'empereur d'Orient en 341. A ce moment-là siégeait à Antioche le concile eusébien ; on l'y retint pour le sacrer évêque : ainsi est-il passé, presque malgré lui, à l'arianisme. Probablement « Eusèbe de Nicomédie, autrefois ami et conseiller de Constantin, que l'évangélisation des Goths ne laissait pas indifférent, eut l'intuition des progrès

(1) PAULIN DE MILAN, *Vita Ambrosii*, xxxvi. L'épisode est de 396, car Frigithil vint à Milan peu après pour y connaître son catéchiste, mais n'y arriva qu'après sa mort (avril 397).

(2) Cadmos de Bosphoros et Théophile de « Gothie » (cf. *supra*, p. 82).

(3) Cf. t. II, p. 142-143.

(4) Sur les Audiens, cf. TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, p. 606-666 ; G. BAREILLE, art. *Audiens*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, 1903, col. 2265 et suiv. ; A. REGNIER, art. *Audée*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, t. V, 1931, col. 299 et suiv.

(5) Sur Ulfila et son œuvre, cf. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 440-464.

qu'elle serait susceptible d'accomplir sous l'impulsion du jeune lecteur que des circonstances favorables mettaient en sa présence : clerc indigène, mais petit-fils de citoyens romains, possédant les trois langues gothique, latine et hellénique, quels services ne rendrait-il pas comme évêque national des Goths, qui peut-être, sauf ceux de Crimée, n'en avaient encore jamais eu ? Il le consacra donc, mais non sans lui avoir infusé sa doctrine »¹. Rentré chez lui, Ulfila communiqua l'arianisme à ses compatriotes, dont il était désormais le pasteur suprême. C'est avec lui seulement que l'on peut parler d'une Église nationale des Goths : ayant constitué un alphabet nouveau, il traduisit en langue germanique la plupart des livres saints² ; le culte fut célébré également dans l'idiome national, ce qui dut faciliter considérablement l'évangélisation des tribus gothiques. Bientôt se constitua toute une littérature chrétienne gothique, dont on n'a malheureusement conservé que quelques écrits exégétiques ou polémiques sous leur forme latine³ et un fragment de calendrier⁴. Malgré certaines particularités liturgiques, comme la célébration de l'office avant le lever du jour, ni leurs rites ni leurs doctrines n'étaient différents de ceux des chrétiens de l'Empire à cette date. Ulfila professa d'abord l'arianisme un peu vague des Eusébiens, avant de se rallier à l'homéisme, officiellement proclamé au concile de Constantinople de 360, auquel il assista⁵.

LES PERSÉCUTIONS

A cette date il n'était plus en « Gothie », mais dans la Mésie romaine : une première persécution, dont on connaît mal l'intensité et l'étendue, l'obligea vers 350 à se réfugier dans l'Empire : le petit groupe qui émigra avec lui se fixa à Nicopolis de Mésie. Mais il resta encore des chrétiens, Ariens et nicéens, chez les Wisigoths transdanubiens, puisque leur roi Athanaric rouvrit contre eux la persécution, en 370. Des martyrs qui périrent alors, on a tout lieu de penser que certains au moins étaient catholiques⁶. Finalement tous furent expulsés : Ariens, catholiques et Audiens. Ces derniers, dont le

(1) J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 445-446.

(2) D'après PHILOSTORGE, *Hist. eccl.*, II, v, Ulfila aurait omis le Livre des Rois, en raison de son caractère trop guerrier. En fait nous ne possédons qu'une partie du Nouveau Testament : les Évangiles, les Actes et quelques Épîtres. Cf. J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 465-472, qui donne toutes indications bibliographiques.

(3) On a d'Ulfila lui-même un Commentaire de l'Évangile de saint Jean (*Skeirein*) : cf. J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 505-511 (sur ses œuvres perdues, *ibid.*, p. 473). Nous possédons plusieurs écrits de ses disciples : outre plusieurs exégèses anonymes, l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, attribué à Maximin (cf. *ibid.*, p. 474-482 et 498-505) ; trente-huit homélies et deux traités mis sous le nom de Maxime de Turin et que dom Capelle a restitués à Maximin (*Revue Bénédictine*, t. XXXIV, 1922, p. 81-108) ; la *Dissertatio contra Ambrosium* du même Maximin, qui est du lendemain du concile d'Aquilée, des fragments de Pallade de Ratiaria, une lettre d'Auxence de Durostorum sur Ulfila (cf. F. KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila*, Strasbourg, 1899 ; J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 483-498 ; B. CAPELLE, *La lettre d'Auxence sur Ulfila*, dans *Revue Bénédictine*, t. XXXIV, 1922, p. 224-233).

(4) J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 511-514.

(5) Cf. *supra*, p. 169.

(6) Au moins Niceta (mis à mort le 15 septembre 370) et Saba (le 12 avril 372). Cf. J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 423-436.

chef était alors l'évêque Uranius, se fractionnèrent : un groupe alla se fixer en Syrie, beaucoup d'autres rallièrent le catholicisme. Mais les communautés autonomes de Goths catholiques et de Goths ariens subsistèrent dans l'Empire. Les nicéens eurent peut-être alors à leur tête un évêque du nom de Godda. Les Ariens demeurèrent dans l'obéissance d'Ulfila, qui jouissait de la faveur de l'empereur Valens, après avoir eu celle de Constance ; ils furent bientôt renforcés par l'arrivée de la tribu de Fritigern qui, en demandant asile à l'Empire en 376, voulut embrasser le christianisme : l'empereur arien lui donna des missionnaires de sa confession, et le prestige d'Ulfila sur ses compatriotes dut compléter l'influence du gouvernement en faveur de l'homéisme rimilien.

*PERSISTANCE DE L'ARIANISME
CHEZ LES GOTHES*

Peu après, Valens était écrasé lors de la révolte des bandes gothiques fuyant l'invasion des Huns ; Gratien et Théodose restauraient l'orthodoxie dans les contrées danubiennes comme dans tout l'Orient, en même temps qu'ils réussissaient à pacifier le pays, en cantonnant les Goths comme fédérés dans les provinces de Mésie et de Pannonie. Le christianisme continua à se répandre chez ces Barbares devenus les protégés de l'Empire ; et, sous des empereurs orthodoxes, le catholicisme fit quelques progrès parmi eux, grâce à l'action missionnaire d'évêques de la frontière, comme Théotime de Tomi et Niceta de Remesiana, qui convertirent aussi des Huns.

La plus grande partie des Goths chrétiens n'en resta pas moins fidèle à l'arianisme d'Ulfila, que les nécessités politiques amenèrent Théodose à ménager. Après la mort d'Ulfila, survenue à Constantinople en 383, à la veille de la conférence ecclésiastique convoquée par l'empereur¹, son secrétaire Selena lui succéda : fils d'un Goth et d'une Phrygienne, également savant en grec et en gothique, il joua un rôle actif dans les discordes des Ariens de Constantinople chassés en Thrace et adhéra à la secte des psathyriens ; plus tard il appuya contre leur chef Marinos le parti d'Agapios². De sa résidence de Nicopolis en Mésie, qu'il a dû conserver, il continuait à être le chef de tous les Goths ariens, cantonnés sur la frontière ou dispersés dans les provinces : on trouve des disciples d'Ulfila, parfois promus par ses soins à l'épiscopat, à la tête des communautés gothiques, comme celle de Milan en 386³, ou auprès des chefs « fédérés » en révolte contre l'Empire : tels Sigishaire avec Alaric en Italie, Maximin avec Sigisvult en Afrique.

Dans le cours du v^e siècle, les rois germaniques convertis par ces missionnaires auront entraîné dans la voie de l'arianisme la plupart des

(1) Sur cette date de la mort d'Ulfila, souvent fixée en 381, cf. J. ZEILLER, *op. cit.*, p. 455-464.

(2) Sur les querelles de ces sectes, cf. *supra*, p. 443.

(3) Cf. *infra*, p. 507.

Barbares qui s'installent alors à l'intérieur de l'Empire, Vandales, Suèves, Burgondes, Ruges, Gépides, Ostrogoths, adeptes de la même forme de christianisme que les Wisigoths d'Ulfla¹.

§ 3. — La conversion des païens de l'Empire.

Avec les Goths, qui, depuis l'invasion de 376 et les traités de 380-382, sont tous entrés sur le territoire et dans l'obédience des Romains, nous revenons à l'intérieur des frontières de l'Empire. Comme chez les Barbares, l'œuvre d'évangélisation s'y avérait toujours nécessaire. Malgré les progrès du christianisme, que la brève tentative de Julien n'a guère arrêtés, il reste encore beaucoup de païens dans l'Empire. Il en subsiste surtout dans deux classes de la société : l'aristocratie dirigeante et cultivée, les masses rurales pauvres et ignorantes.

SURVIVANCE DU PAGANISME DANS L'ARISTOCRATIE

La première semble avoir longtemps résisté à la religion nouvelle : l'attachement aux traditions ancestrales, le prestige de la culture littéraire toute fondée sur les mythologies et les philosophies païennes, les méfiances des délicats contre la prétendue *rusticitas* des chrétiens, les préjugés tenaces contre un ascétisme volontiers intempérant, ces sentiments divers² ont certainement contribué à maintenir un grand nombre de riches clarissimes dans la foi de leurs ancêtres ou à les rejeter vers les dévotions ardentes d'un syncrétisme nouveau. Ce fut le cas, on l'a vu, de l'empereur Julien, dont l'influence s'est prolongée par celle d'écrivains qui furent ses amis : le rhéteur Libanios, l'historien Ammien Marcellin. A la fin du siècle encore, quelques-uns des plus illustres sénateurs et des plus hauts fonctionnaires de Gratien ou de Théodose sont des païens avérés, fidèles de Mithra ou de Cybèle, adeptes d'un néoplatonisme évolué : tels Symmaque, Prétextat, Nicomaque Flavien³. S'il est vrai, comme l'écrit Prudence avec quelque exagération, qu'alors « un nombre infini de familles nobles se sont tournées vers le sceau du Christ et dégagées de l'abîme d'un honteux paganisme »⁴, il n'est pas moins certain que les défenseurs de la religion traditionnelle formeront au Sénat romain, jusqu'au temps d'Odoacre, une notable minorité ; dans la littérature, un Macrobie et un Rutilius, un Eunape et un Zosime maintiendront, en plein ve siècle, l'étendard du paganisme, et il faudra que Justinien, au vi^e siècle, ferme l'école d'Athènes pour que disparaisse enfin ce foyer de pensée antichrétienne⁵. C'est dire combien l'antique croyance sub-

(1) Cf. t. IV.

(2) Cf. P. DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne*, p. 335 et suiv. et *passim*.

(3) Sur ces chefs du « parti païen », cf. surtout G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, t. II, p. 307-314 et *passim*.

(4) PRUDENCE, *Contra Symmachum*, I, 566 et suiv.

(5) Cf. P. DE LABRIOLLE, *op. cit.*, p. 368, et t. IV.

sista longtemps dans l'élite cultivée. Peu à peu seulement, par des mariages mixtes, la foi chrétienne pénétra dans les familles païennes ; et beaucoup sans doute, à l'exemple de tel littérateur, ont préféré rester à mi-chemin des deux religions¹, dans la molle indifférence d'une quiétude agnostique ou dans une adhésion superstitieuse à des rites pourtant incompatibles².

L'ÉVANGÉLISATION DES CAMPAGNES A l'opposé de cette minorité raffinée, instruite et influente, les couches misérables du prolétariat paysan — petits propriétaires, colons, esclaves — restaient aussi, en bien des contrées d'Occident³, fidèles à leur religion ancestrale, cultes grossiers et naturistes, vestiges incertains de superstitions millénaires, survivance de fables et de mythes populaires. Pour dissiper ces tenaces idolâtries ou les intégrer dans la religion chrétienne, il faudra de longues années, sinon des siècles. Mais le point de départ de cette conversion des masses rurales et la première impulsion donnée à cette pénible évangélisation se situent à la fin du iv^e siècle. Nous en avons quelques indices certains, d'après lesquels on peut se rendre compte de cette propagation de la foi chrétienne dans les campagnes.

En Dacie intérieure, Niceta de Remesiana (366-414 env.) a réussi à convertir, non seulement des Barbares nouveaux venus⁴, mais des indigènes apparentés aux Thraces, les Besses, qui, quoique soumis depuis longtemps par Rome, avaient conservé leur sauvagerie et leurs superstitions⁵.

En Italie du nord, Vigile de Trente (385-405 env.) envoya aussi des missionnaires dans les rudes cantons alpestres, où ils ne furent pas toujours bien accueillis par les montagnards, comme le montre le martyre de Sisinnius et de ses compagnons, en 397, dans la vallée d'Anaunie⁶.

En Gaule, les bergers à demi nomades des plaines flamandes (pays des *Morini* et des *Nervi*), déjà mêlés de Barbares Saxons fixés sur les

(1) C'est le cas d'Ausone, et peut-être aussi celui de Claudien. Cf. P. DE LABRIOLLE, art. *Ausone*, dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. V, 1934, col. 773-779, et, en général, CH. GUIGNÉBERT, *Les demi-chrétiens et leur place dans l'Église antique*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. LXXXVIII, 1923, p. 65-102 (surtout p. 86 et suiv.).

(2) Cf. une vue plus optimiste sur les conversions de la noblesse sénatoriale dans C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. VIII, p. 330-331 ; il est vrai que l'« élite sociale » en Gaule semble avoir été plus complètement et plus rapidement gagnée au christianisme qu'en Italie. En Afrique aussi, les gouverneurs provinciaux, les fonctionnaires municipaux — sinon les clarissimes indigènes, qui sont moins bien connus — restèrent longtemps païens : cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 51-57.

(3) En Orient, les campagnes ont été christianisées de meilleure heure : cf. t. II, p. 482. Dans les pays de langue latine par contre les partisans rallièrent le christianisme assez tard : d'où le double sens de *pagani* = *paysans* et *païens* (cf. J. ZEILLER, *Paganus. Essai de terminologie historique*, Paris et Fribourg, 1917).

(4) Cf. *supra*, p. 499.

(5) Cf. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 558.

(6) Cf. les lettres de Vigile à Simplicien de Milan et à Jean Chrysostome (*P. L.*, XIII, 549-558). Cf. *Scritti di storia e d'arte per il XV centenario di S. Vigilio vescovo e martire*, Trente, 1905.

côtes, furent alors évangélisés par Victrice de Rouen (380-407 env.)¹. Mais le plus fameux de ces apôtres des campagnes est son ami Martin de Tours (371-397).

L'APOSTOLAT DE SAINT MARTIN Ce paysan du Danube, sorti de l'armée pour embrasser la vie ascétique et sacerdotale, doit être retenu comme l'initiateur du monachisme en Gaule² et, par l'intermédiaire de son « séminaire » de Marmoutier³, comme le réformateur de l'épiscopat gaulois ; mais il a été aussi « le plus actif et le plus énergique des propagateurs de la foi »⁴ dans tout le centre et l'ouest du pays. Il a converti beaucoup de paysans de son évêché et des pays voisins : « les bourgades de la Touraine et du Berry..., Amboise, Langeais, Crion, Candès, Tournon, Clion, Levroux deviennent sous ses pas des paroisses rurales »⁵. Mais ses courses apostoliques l'ont mené aussi dans les régions les plus diverses : en Auvergne, chez les Éduens, à Paris, en Saintonge, à Vienne⁶ ; partout il se comportait en intrépide missionnaire, haranguant le peuple des villageois, entraînant ses auditeurs par la fougue de sa parole ardente et rude ou les convainquant par quelque prodige, présidant à la destruction des temples et des idoles, à l'installation de nouveaux oratoires. Non sans violences parfois, le christianisme progressait ainsi dans des cantons reculés qui jusque-là n'avaient guère entendu prêcher l'Évangile.

On a contesté et voulu minimiser l'importance de cette activité missionnaire de saint Martin⁷. A tort sans doute. Car les six fondations d'oratoires connus par Grégoire de Tours et les neuf épisodes miraculeux rapportés par Sulpice-Sévère sont probablement loin d'épuiser la totalité des tentatives et des réussites du populaire évêque : son prestige de thaumaturge, qui n'est pas mis en doute, a certainement renforcé l'effet de sa parole apostolique⁸ ; et il n'est pas étonnant que la réputation dont jouissait le grand ascète ait déterminé plusieurs évêques à faire appel à son zèle⁹.

On constatera aussi que cette entreprise de conquête chrétienne coïncide avec les règnes des empereurs qui ont édicté la proscription légale du paganisme : la « lutte contre les sanctuaires ruraux a été générale en Gaule sous Gratien »¹⁰, elle l'a été aussi dans les provinces orientales

(1) Sur Victrice, cf. *supra*, p. 464 et l'étude de E. DE MOREAU (citée en tête du chapitre) qui lui restitue la gloire d'avoir évangélisé la Belgique seconde, que lui contestait un historien flamand.

(2) Cf. *supra*, p. 352.

(3) L'expression est de C. JULLIAN, *Histoire de la Gaule*, t. VII, p. 258.

(4) *Ibid.*, p. 268.

(5) *Ibid.*, p. 270.

(6) Cf. les références données par C. JULLIAN, *ibid.*, p. 270, n. 3.

(7) En particulier BABUT, *Saint Martin de Tours*, p. 207-236.

(8) BABUT (*op. cit.*, p. 233 et suiv.) conteste que le mot *apostolicus* ait chez Sulpice un autre sens que celui de thaumaturge. Nous prenons ici le terme dans son sens usuel.

(9) Ceci est reconnu par BABUT, *op. cit.*, p. 222.

(10) C. JULLIAN, *op. cit.*, p. 272, n. 3. La preuve donnée est que la série des monnaies trouvées dans les *fana* s'arrête vers 380.

gouvernées par Théodose¹. Mais les nombreuses données que nous avons sur la destruction des temples ne nous renseignent guère sur la conversion de ceux qui restaient attachés aux anciens cultes. L'entraînement général a dû jouer cependant, surtout dans les villes, où l'expansion chrétienne ne pouvait avoir les mêmes caractères qu'au fond des campagnes.

LES CONVERSIONS DANS LES VILLES

Dans beaucoup d'agglomérations urbaines, les païens demeuraient en nombre : à Alexandrie, où ils se révoltent en 390 devant les provocations de l'évêque Théophile² ; à Carthage, où ils se soulèveront aussi quand on leur enlèvera le temple de Caelestis en 399³, — et dans de petits centres, comme Apamée de Syrie où ils massacrent l'évêque Marcel qui voulait toucher à leurs temples⁴. Mais là où une parole éloquente attirait les foules autour de la chaire chrétienne, beaucoup demandaient le baptême : ainsi à Antioche où prêchait le prêtre Jean qu'on surnommait Chrysostome⁵ ; à Milan, sous l'épiscopat de saint Ambroise⁶. Dans ce cas encore, il est juste de souligner que le zèle des hommes d'Eglise était facilité par l'atmosphère favorable que procuraient la législation et la conduite des empereurs : ce n'est pas rabaisser le mérite des « missionnaires » de ce temps que de voir dans leurs prédications et les succès qu'elles remportèrent « des épisodes locaux de la guerre générale que l'Empire catholique menait alors contre les anciens dieux »⁷. L'étude de la conversion des païens à la fin du iv^e siècle ne peut donc être séparée de la politique religieuse de Gratien et de Théodose, qu'il nous reste maintenant à exposer.

(1) Les exemples sont nombreux : outre ceux où l'on voit intervenir les pouvoirs publics, et qui seront indiqués au chapitre suivant, on pourrait citer la destruction des temples d'Asclepias à Égée en Cilicie et à Carrhes en Mésopotamie (LIBANIOS, *Pro templis*, xxxix ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, IV, xviii, 14), les entreprises des moines en Égypte (LIBANIOS, *Pro templis*, xxiii), etc. Mais ces détails importent peu.

(2) Ils s'enfermeront dans le Serapeum, qui sera alors détruit (cf. *infra*, p. 516-517).

(3) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, t. III, p. 53.

(4) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, xv.

(5) Sur ses prédications, cf. A. PUECH, *Saint Jean Chrysostome et les mœurs de son temps*, Paris, 1891 ; et *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. III, p. 465-468 et 489-506 ; RAUSCHEN, *Jahrbücher*, p. 495-529 (Excursion XIII-XV) ; et *supra*, p. 417-419.

(6) Cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, p. 177, 396 et *passim*.

(7) BABUT, *Saint Martin*, p. 212.

CHAPITRE VI

LE CATHOLICISME RELIGION D'ÉTAT¹

A la fin du iv^e siècle, on vient de le voir, l'Église a perfectionné les rouages de son organisation et réalisé de nouveaux progrès à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Empire romain. Mais ces conquêtes n'auraient pas été obtenues, du moins de cette façon, sans l'appui de l'État, dont les cadres administratifs ont été adoptés dans leurs grandes lignes par l'Église elle-même. Nous avons assisté, en 378, aux débuts de la nouvelle politique religieuse qui a mis fin à la crise arienne : Gratien, dirigé par saint Ambroise, oriente alors l'Empire dans une direction favorable au catholicisme ; Théodose, qu'il s'est associé pour le gouvernement de l'Orient, témoigne bientôt des mêmes sentiments, et l'édit de Thessalonique, du 28 février 380², est considéré par certains historiens comme aussi significatif et décisif que les édits par lesquels avait été inaugurée la paix constantinienne³. On y voit proclamé de façon solennelle que tous les

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Sur les rapports de l'Église et de l'État, outre les ouvrages cités dans la Bibliographie générale, il faut indiquer : A. GUELDPENNING et I. IFLAND, *Der Kaiser Theodosius der Grosse*, Halle, 1878 ; H. von CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*, Berlin et Leipzig, 1929 (2^e partie : *Kirche und Staat*, 383-397) ; J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'Église et de l'État à la fin du IV^e siècle*, Paris, 1933. — Sur les problèmes juridiques : TROPLONG, *De l'influence du christianisme sur le droit civil des Romains*, Paris, 1843 ; SCHMIDT, *Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation par le christianisme*, Strasbourg, 1853 ; W. K. BOYD, *The ecclesiastical edicts of the theodosian code*, New-York, 1905 ; KNEBLER, *Die Einwirkung der älteren christlichen Kirche auf die Entwicklung des Rechts und die sozialen Begriffe*, dans *Theologische Arbeiten aus dem rheinisch-wissenschaftlichen Predigerverein*, 1909, p. 93-110 ; R. GÉNES-TAL, *Les origines du privilège clérical*, dans *Nouvelle Revue historique de droit*, t. XXXII, 1908, p. 164-212 ; G. BAVIERA, *Concetto e limiti dell'influenza del cristianesimo sul diritto romano*, dans *Mélanges Girard*, 1912, t. I, p. 67-121 ; F. MARTROYE, *Saint Augustin et la compétence de la juridiction ecclésiastique au V^e siècle* [étudie aussi le iv^e], dans *Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France*, t. LXX, 1911 ; et *L'asile et la législation impériale du IV^e au VI^e siècle*, *ibid.*, t. LXXV, 1919 ; G. LARDÉ, *Le tribunal du clerc dans l'Empire romain et la Gaule franque*, Moulins, 1920. — Sur le paganisme : A. BEUGNOT, *Histoire de la destruction du paganisme en Occident*, 2 vol., Paris, 1835 ; V. SCHULTZE, *Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums*, 2 vol., Iéna, 1887-1892 ; GASTON BOISSIER, *La fin du paganisme. Étude sur les dernières luttes religieuses en Occident au IV^e siècle*, 2 vol., Paris, 1891 ; G. E.-A. GRINDLE, *The destruction of paganism in the roman Empire from Constantine to Justinian*, Oxford, 1892 ; M. A. HUTTMANN, *The establishment of christianity and the proscription of paganism*, New-York, 1914 ; C. H. MOORE, *The pagan reaction in the late 4. Century*, dans *Transactions and proceedings of the american philological association*, 1919, p. 122-134 ; et surtout J. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg, 1920. Cf. aussi : F. MARTROYE, *La répression de la magie et le culte des Gentils au IV^e siècle*, dans *Revue historique de droit*, 4^e série, t. IX, 1930, p. 669-701 [qui minimise à l'excès la portée des lois des empereurs du iv^e siècle contre le paganisme].

(2) *Cod. Théod.*, XVI, 1, 2. Cf. *supra*, p. 284.

(3) Cf. SÉSAN, *op. cit.*, p. 316-317.

peuples de l'Empire doivent professer « la foi de l'apôtre Pierre » ; cette obligation, valable pour les hérétiques, pouvait théoriquement s'appliquer aussi aux païens : on a pu dire que cette loi fondait véritablement une Église d'État. Il est certain en tout cas qu'elle est à l'origine d'une législation qui fera définitivement du catholicisme l'unique religion de l'État. Il nous faut étudier cette politique religieuse des deux empereurs qui se sont montrés fidèles au baptême catholique qu'ils avaient reçu.

§ 1. — L'Église et l'État : derniers conflits.

L'UNION DE L'ÉGLISE ET DE L'ÉTAT EN 381-383

De 378 à 381, les actes et les lois de Gratien et de Théodose ont permis à l'Église d'éliminer à peu près entièrement le péril arien : des conciles se sont réunis ; les évêques condamnés ont été expulsés, les lieux de culte enlevés aux hérétiques¹. Grâce à l'appui efficace des empereurs, le catholicisme a triomphé partout ; l'union de l'Église et de l'État est étroite et sans nuages. A Constantinople, Théodose est en parfait accord avec l'évêque Nectaire, qu'il a lui-même désigné au choix du concile de 381², aussi bien qu'avec les principaux évêques orientaux que la loi du 19 juillet 381 a expressément énumérés comme les représentants et les garants de l'orthodoxie officielle³ ; en 382 et 383 encore, il convoque des assemblées ecclésiastiques, où il se montre l'ennemi décidé de l'hérésie vaincue⁴. A Milan, Gratien, qui avait d'abord observé la même politique de neutralité religieuse que son père Valentinien I^{er}, est entré depuis 378 en rapports étroits avec l'évêque Ambroise⁵ ; en 381, il a définitivement quitté la Gaule pour se fixer auprès de son ami et désormais il subit docilement son influence⁶.

NOUVEAUX CONFLITS EN OCCIDENT

En Occident, cet accord va être compromis par la disparition prématurée de Gratien en 383. L'usurpateur Maxime le fait assassiner et s'empare des Gaules, tandis que l'Italie et ses dépendances restent aux mains de Valentinien II, frère de Gratien, un enfant de douze ans, que dirige sa mère, l'arienne Justine, et son ministre, le païen Bauton. L'Église ne subit d'abord aucun dommage, du fait de ces changements de règne : à Milan, la cour fait appel aux services d'Ambroise qui est envoyé en

(1) Cf. *supra*, p. 278 et suiv.

(2) Cf. *supra*, p. 290 et 442.

(3) Cf. *supra*, p. 291.

(4) Cf. *supra*, p. 295-296.

(5) Cf. *supra*, p. 279-281.

(6) Influence qui n'est pas totale (cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, p. 102-114) ; mais les divergences ne portent que sur des affaires de détail et ne sont causées que par la timidité de l'empereur en présence des récriminations de quelques Ariens et des intrigues de courtisans (cf. *ibid.*, p. 112 et 121, et *supra*, p. 467, sur Priscillien).

mission diplomatique auprès de l'usurpateur¹ ; à Trèves, Maxime, pour faire oublier l'illégitimité de son pouvoir, se montre aussi zélé catholique que le prince qu'il a renversé². Bientôt un grand conflit va éclater entre la cour italienne et Ambroise. L'occasion en est la présence d'un groupe d'ariens constitué par quelques officiers goths et des familiers de Justine. Ils ont à leur tête, à partir de 384, l'évêque Auxence de Durostorum, disciple d'Ulfila, chassé d'Orient par Théodose³. Ces hérétiques étaient, à coup sûr, peu nombreux, et ne devaient guère recruter de partisans dans la population milanaise, où le souvenir du premier Auxence était depuis longtemps effacé. Mais l'appui de Justine, les intrigues des courtisans, jaloux de l'autorité d'Ambroise⁴, n'étaient pas des éléments négligeables. Si le jeune empereur ne professe pas personnellement l'arianisme⁵, il subit la direction de sa mère et écoute volontiers les suggestions de son entourage. Plutôt que d'un réveil de l'hérésie, qui serait du reste purement local, il s'agit en réalité d'une lutte d'influences entre un homme d'Église entreprenant et des politiques qui supportent impatiemment son indiscrette « tyrannie ». C'est l'évêque qui triomphera, grâce à l'appui de l'opinion populaire qu'il a su se concilier.

AMBROISE ET LA COUR EN 385 Au printemps de 385⁶, la cour demande à l'évêque de céder une basilique pour être affectée au culte arien. Ambroise refuse. Il est convoqué au consistoire impérial, où il discute pied à pied. Le peuple, prévenu, manifeste devant le palais : devant cette menace d'émeute sanglante, l'empereur cède, et il faut que l'évêque intervienne auprès de ses partisans révoltés pour ramener le calme dans la ville⁷.

EN 386 On adopte alors une autre tactique : une loi est promulguée le 23 janvier 386, accordant la liberté de culte aux tenants de la foi de Rimini, confirmée au concile de Constantinople de 360 ; la peine de mort est prévue contre ceux qui susciteraient des troubles, qui prétendraient se réserver à eux seuls le droit de réunion ou qui essaieraient, insidieusement ou en secret, de faire abroger cette constitution⁸. Désormais, si Ambroise maintient son opposition, il sera rebelle et passible de la peine capitale. Ce texte, rédigé en termes généraux, ne visait évi-

(1) Pour contenir son ambition et ménager un accord politique avec la cour de Milan : la négociation réussit, grâce peut-être à une équivoque (cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 122-129).

(2) Il s'est fait baptiser en Bretagne à la veille de sa révolte.

(3) L'identification de ce Mercurin-Auxence, chef des Ariens de Milan jusqu'en 387, avec l'évêque arien de Durostorum a été proposée par DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, t. II, p. 552 et par J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, p. 339 ; elle est extrêmement probable.

(4) J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 139-144.

(5) *Ibid.*, p. 166-167.

(6) Sur la chronologie de toute cette affaire, cf. *ibid.*, p. 511-514.

(7) Cet épisode est connu par le discours d'Ambroise, *Contra Auxentium*, xxix (*ibid.*, p. 144-145).

(8) *Cod. Théod.*, XVI, 1, 4.

demment que le cas de Milan, et l'on ne songeait pas sans doute à en faire une application rigoureuse ; l'on voulait seulement intimider l'évêque. C'était mal connaître l'intrépide pasteur, qui se déclare prêt à subir le martyre et qui organise la résistance au décret impérial. Ayant réuni un concile, il fait approuver par les évêques son attitude de protestation et ne se laisse arrêter ni par des propositions transactionnelles, ni par des menaces d'enlèvement¹. La cour n'ose pas porter la main sur le prélat, ni prendre de force une église : le peuple s'est enfermé avec lui dans la Basilique Portienne, et la troupe en fait le siège, comptant sur la lassitude pour obtenir une évacuation volontaire, qui permettrait une occupation sans violence. Mais l'évêque intransigeant ne cède pas plus que ses fidèles : Ambroise réchauffe leur zèle par de fougueuses prédications² et imagine pour les tenir en haleine l'innovation liturgique du chant des hymnes auquel son nom demeurera attaché³. Le siège des basiliques dure ainsi quelques semaines (février-mars 386), puis tend à se relâcher.

Vers la fin du carême, un nouvel effort est tenté par la cour : le 27 mars, des officiers, puis, le lendemain, le préfet du prétoire viennent réclamer à l'évêque la Basilique Neuve ou au moins la Portienne ; ce marchandage n'obtient naturellement aucun succès. Le dimanche 29, on semble enfin décidé à recourir à la force : pour mater le peuple, on arrête de riches marchands, à qui on impose une lourde amende, et l'on prend de rigoureuses mesures de police. Après un dernier essai de négociation le mercredi, la crise atteint son apogée le jeudi saint 2 avril : l'évêque est à nouveau assiégé dans la Portienne, cependant que des désordres éclatent à la grande Basilique. Mais, au matin du vendredi saint, la cour cède brusquement : les troupes sont retirées, les amendes restituées⁴. On a reculé devant les difficultés de l'entreprise : une partie des soldats a fait défection la veille ; le peuple paraît décidé à résister jusqu'au bout ; et, comme la possession d'une basilique n'était guère qu'un prétexte pour humilier l'évêque, il paraît inutile à l'empereur et aux politiques qui le conseillent de courir les risques d'une guerre civile pour défendre les intérêts de la secte arienne.

La lutte, ajournée au moment de Pâques, n'est pas reprise ensuite. Le prestige d'Ambroise est rehaussé en juin par les grandes fêtes célébrées pour l'Invention des saints Gervais et Protas⁵, et la cour juge habile de se débarrasser de l'encombrant évêque en l'envoyant à Trèves

(1) Cf. l'*Epist.* xxi à Valentinien (*ibid.*, p. 146-153).

(2) Il prononce alors le *Contra Auxentium*, le *De Jacob* et plusieurs homélies sur l'Évangile (*ibid.*, p. 152-159).

(3) Cf. *supra*, p. 401.

(4) Ces événements de la Semaine sainte sont connus par l'*Epist.* xx à Marcelline, qu'il faut dater de 386, et non de 385 (*ibid.*, p. 160-163).

(5) Cf. l'*Epist.* xxii à Marcelline (*ibid.*, p. 164).

en ambassade : Maxime en effet profitait de ces difficultés pour se plaindre qu'on eût éludé des promesses antérieures et refuser le renvoi du corps de Gratien ; il se posait en défenseur du catholicisme, à la fois en reprochant à Valentinien II sa politique proarienne¹ et en se montrant dans ses États particulièrement sévère pour l'hérésie priscillianiste². On devait donc négocier avec lui, et en même temps rendre vaine sa prétention au monopole de l'orthodoxie. Le choix d'Ambroise comme ambassadeur était, en l'occurrence, particulièrement habile ; et, s'il réussissait, c'était pour la cour une occasion de se réconcilier avec lui, sans s'être humiliée ; s'il échouait, c'était pour le négociateur, pensait-on, un discrédit total.

AMBROISE ET MAXIME La seconde mission d'Ambroise en Gaule (été de 386)³ n'eut aucun succès diplomatique ; mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est que, délibérément sans doute, l'évêque, évitant le piège qu'on lui tendait, manifeste en cette occasion la plus courageuse indépendance à l'égard du prince qui s'était fait, en Italie, le défenseur des hérétiques, comme à l'égard de celui qui combattait en Gaule l'hérésie par des procédés sanguinaires. A Milan, Ambroise avait bravé l'autorité du jeune empereur, dont les prétentions paraissaient insoutenables à sa conscience de pasteur ; à Trèves, il rompt avec l'évêque Itace et ses partisans ; Maxime, qui les soutenait, est de ce chef excommunié⁴. Les deux maîtres de l'Occident se trouvent donc à cette date en rupture avec les représentants les plus qualifiés du catholicisme⁵.

Les guerres de 387-388 allaient balayer tous les adversaires d'Ambroise et de l'Église : Valentinien II, surpris par l'agression de Maxime, quitte précipitamment l'Italie ; Maxime est à son tour écrasé et tué par les soldats de Théodose. Celui-ci, entré vainqueur à Milan, s'arroe le gouvernement de l'Occident, où Valentinien ne fait plus figure que d'empereur subordonné⁶ ; il est dès lors, en fait sinon en droit, le seul maître du monde romain.

THÉODOSE ET L'ÉGLISE L'on pouvait espérer que l'Église vivrait désormais en paix dans tout l'Empire : Ambroise, en cet automne de 388, célébrait avec enthousiasme ce « moment favorable » où « l'orage de toutes les discordes est calmé, la tempête est apaisée,

(1) Lettre *Nisi clementiae* (*Collectio avellana*, xxxix).

(2) Cf. sa lettre *Accepimus* au pape Sirice (*ibid.*, xl) et *supra*, p. 482.

(3) Sur cette date, cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 170 et 516-518.

(4) *Ibid.*, p. 172-175 (cf. *supra*, p. 468).

(5) Quand Maxime est maître de l'Italie (été 387), Ambroise est à nouveau en conflit avec lui, ou du moins avec ses officiers, qui prétendent mettre la main sur un trésor confié par une veuve à l'évêque de Pavie : celui-ci, conseillé par son métropolitain, s'oppose à cette confiscation au nom des droits de l'Église et des pauvres (*De officiis*, II, xxix, 150-151). Sur la date de cet épisode, cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 192.

(6) *Ibid.*, p. 182, 194. Il n'y a donc pas à s'arrêter à la réconciliation d'Ambroise avec Valentinien au lendemain de son retour et de la mort de Justine : ce rapprochement ne pouvait avoir d'effet politique.

la concorde surnage et la foi peut respirer »¹. Théodose, de fait, n'avait jamais eu de difficultés avec ses évêques. Ce n'est pas cependant qu'avec lui toute source de conflit soit totalement dissipée : ce pacificateur de l'Empire, peu belliqueux de nature, homme d'ordre avant tout, n'avait pas la docilité d'un Gratien, tout dévoué à l'évêque qu'il aime, ou d'un jeune Valentinien, entraîné par les conseils insidieux de son entourage. Il est sincèrement catholique : de sa foi et de son dévouement à la cause de l'Église, il donnera les plus éclatants témoignages. Mais, comme Constantin, dont il n'a pourtant ni l'impulsivité téméraire ni le génie créateur, il ne veut pas sacrifier ce qu'il croit l'intérêt de l'État : respectueux du clergé, il veut en être respecté. S'il a paru un bon serviteur de l'Église, c'est que, sans vouloir comme d'autres se servir d'elle, il a trouvé dans l'épiscopat oriental des prélats de bonne volonté qui n'ont jamais heurté son autorité² ; ni le débonnaire Nectaire, ni Flavien d'Antioche, qui est venu humblement intercéder en faveur de sa cité révoltée et en a obtenu le pardon³, ne se sont opposés à lui⁴. Il n'en ira pas de même avec Ambroise, qui ne craint pas de le braver dès le lendemain de son arrivée à Milan⁵. Le conflit va durer deux ans, avec deux épisodes particulièrement fameux : l'affaire de Callinicon et l'affaire de Thessalonique, à propos desquelles l'évêque, assumant le rôle des prophètes de l'Ancienne Loi⁶, se dresse pour dénoncer au nom de Dieu les fautes du souverain.

L'AFFAIRE DE CALLINICON (388) A Callinicon, sur l'Euphrate, une émeute chrétienne avait, en août 388, mis le feu à une synagogue juive et à une chapelle de gnostiques valentiniens. Ces hérétiques avaient, semble-t-il, provoqué par leur agression la réaction de moines turbulents ; mais, pour les Juifs, c'est l'évêque qui était l'instigateur de l'incendie. Aussi Théodose a-t-il ordonné de rechercher les coupables, de récupérer les objets dérobés et d'imposer à l'évêque de Callinicon la reconstruction, à ses frais, de la synagogue. Ambroise proteste immédiatement, d'Aquilée où il se trouve, par une lettre à l'empereur⁷ : d'après lui, aucune poursuite ne doit être édictée, la synagogue ne doit pas être rebâtie, même aux frais de l'État ; ce serait un acte d'impiété, comme une apostasie publique. Mais l'empereur reste sourd

(1) *Exp. evang. sec. Luc.*, IX, 32.

(2) Sur ce caractère de Théodose, cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 200-202.

(3) Sur la sédition d'Antioche de 387, où ont été abattues des statues de l'empereur, et sur la démarche de Flavien, cf. RAUSCHEN, *Jahrbücher*, p. 259-266.

(4) Seul Théophile d'Alexandrie dut lui être suspect, à la suite de la duplicité dont il fit preuve en 388 en préparant des lettres de félicitations à Maxime pour le cas où il eût été victorieux (cf. *supra*, p. 448, n. 1).

(5) Cf. l'anecdote rapportée par SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, xxv : le prince exclu du chœur, où il voulait se tenir selon l'usage de Constantinople, et placé avec les fidèles au premier rang (J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 203).

(6) *Ibid.*, p. 382, et *passim*.

(7) C'est l'*Epist.* XL (cf. *ibid.*, p. 207-213).

à ces objurgations : il s'est contenté d'atténuer spontanément son premier ordre, en dégageant la responsabilité de l'évêque de Callinicon.

Ambroise, s'entêtant dans son intolérante revendication, se décide alors à un esclandre public¹ : dans une homélie prononcée devant tout son peuple à Milan, il fait de transparentes allusions à l'affaire litigieuse, puis demande à Théodose présent de montrer sa reconnaissance envers le Dieu qui l'a protégé, en honorant ceux qui le représentent ici-bas. Un dialogue dramatique s'engage alors dans l'église même. « C'est vrai, dit l'empereur ; en prescrivant que l'évêque rebâtît la synagogue, j'ai été trop rigoureux, mais cet ordre a été corrigé. Quant aux moines, ils se livrent à bien des excès », ajoute-t-il, appuyé par son maître de la milice Timaise. Ambroise, après avoir remis à sa place cet officier, d'un mot habilement flatteur pour son maître, reste debout au pied de l'*exedra*, attendant une réponse favorable : « Fais en sorte que j'offre le saint sacrifice pour toi en pleine sécurité ». Théodose acquiesce d'un geste vague, sans prendre d'engagement, puis il promet de corriger le rescrit. L'évêque n'est pas encore satisfait : « Il faut annuler toute poursuite, afin que le comte ne prenne occasion du procès pour tracasser les chrétiens de quelque manière ». Cette fois le prince s'engage. Ambroise insiste en répétant deux fois : « Je vais célébrer en me fiant à ta parole. — Célèbre, tu as ma parole », dit enfin l'empereur².

C'est l'évêque qui a triomphé par son opiniâtreté ; il a dicté sa volonté intransigeante à un prince intimidé, qui n'a pas osé affronter dès son arrivée un conflit aigu avec un pasteur si populaire. L'État a été publiquement humilié devant l'Église qui a obtenu une totale impunité, en une circonstance où l'ordre public avait été pourtant gravement troublé. On comprend que Théodose ait été profondément froissé et buté par de tels procédés : il porte des lois peu favorables au clergé et aux moines, il prescrit le secret le plus rigoureux sur les délibérations du consistoire impérial ; les empiétements des hommes d'Église sont décidément fort mal vus à la cour, dont Ambroise s'est fermé l'accès par ses exigences impérieuses³. Cette froideur dure encore à l'été 390⁴, quand éclate l'affaire de Thessalonique.

L'AFFAIRE DE THESSALONIQUE (390) Pour châtier une révolte de cette ville, Théodose a décidé un massacre général de la population. Malgré l'hostilité dont il se sait l'objet,

(1) Raconté tout au long dans l'*Epist.* xli à Marcelline (*ibid.*, p. 214-217).

(2) Sur le sens du mot *exedra* et des expressions *Ago... Age... fide tua*, cf. l'étude de F. DÜLGER, *Kaiser Theodosius der Grosse und Bischof Ambrosius von Mailand in einer Auseinandersetzung zwischen Predigt und Messliturgie*, dans *Antike und Christentum*..., t. I, 1, 1929, p. 54-65.

(3) Sur ces rapports de Théodose et d'Ambroise en 389, cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 217-227 et 375-376.

(4) Sur cette date, cf. *ibid.*, p. 536-539.

Ambroise a essayé de faire abroger l'ordre atroce. Mais l'empereur, qui revenait souvent sur de cruelles décisions hâtivement prises, maintient cette fois ses instructions, pour ne pas avoir l'air de céder à cette influence sacerdotale. Quand il donne enfin contre-ordre le 18 août, c'est après avoir quitté Milan, dans un édit de portée générale signé à Vérone¹. Mais ce contre-ordre est arrivé trop tard : la troupe a brutalement passé au fil de l'épée plusieurs milliers d'innocents dans le cirque de Thessalonique². Ambroise juge nécessaire de condamner le crime et de frapper le prince « meurtrier ». Sans le heurter de front comme en 388, il quitte la ville avant son retour (début de septembre 390) et lui adresse de loin une lettre confidentielle³ pour l'exhorter à faire pénitence de son péché comme le roi David : si le prince n'accepte pas spontanément la pénitence publique nécessaire, il sera privé des sacrements et l'accès de l'église lui sera interdit. Excommunication lancée secrètement, mais qui n'en fut pas moins effective, car l'empereur, toujours hostile à l'intraitable évêque et conseillé par des courtisans qui n'aimaient pas Ambroise, refuse d'abord de se plier à ces injonctions. Après quelques semaines de résistance, pendant lesquelles des négociations ont peut-être été tentées — sans succès — par des émissaires de la cour⁴, Théodose finit par accepter les sanctions ecclésiastiques ; la lettre confidentielle qu'il a reçue était assez habile et généreuse à la fois pour faire lever en lui, à la réflexion, des sentiments de repentir ; les scrupules de la piété et la crainte de Dieu ont repris le dessus, le remords brise enfin son amour-propre. Il consent à rester quelque temps exclu de l'église ; puis, quand il y est réadmis, c'est sans les ornements impériaux, comme un pécheur public : ayant « demandé son pardon avec des gémissements et des larmes »⁵, il est solennellement absous pour la fête de Noël, où il peut reprendre rang parmi les fidèles⁶.

SOUSSION DE THÉODOSE A L'ÉGLISE Cette pénitence de Théodose est un événement capital dans l'histoire de l'Église et dans celle de l'Empire : elle nous offre le premier exemple d'un souverain se reconnaissant soumis à des lois plus hautes que les siennes et d'un évêque revendiquant le pouvoir de juger et d'absoudre les empereurs. L'arbitraire monarchique a désormais une limite dans l'autorité morale des pontifes : l'Église, en la personne d'Ambroise, ne condamne pas seulement les princes hérétiques ou schismatiques ; la

(1) *Cod. Théod.*, IX, XL, 13. Sur la date et l'interprétation de cette loi, cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 230.

(2) SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, XXV ; THÉODORE, *Hist. eccl.*, V, XVII.

(3) C'est l'*Epist.* LI (cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 231-238).

(4) *Ibid.*, p. 242-244.

(5) SAINT AMBROISE, *De obitu Theodosii*, XXXIV.

(6) Le récit fameux de Théodore (H. eccl., V, XVIII), d'après qui Ambroise aurait arrêté l'empereur sur le seuil de son église, est totalement légendaire (cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 238-241, 245-246, 421-423, 428-430).

conduite privée du souverain, et ses actes officiels, dans la mesure où ils offensent la loi morale, tombent sous le coup des censures ecclésiastiques ¹.

Cette première intervention victorieuse du pouvoir spirituel *ratione peccati* est aussi le dernier des conflits qui opposent, au IV^e siècle, l'Église et l'État. Le succès d'Ambroise, qui connaissait sans doute fort bien la psychologie de son maître, a été total. Théodose, si prévenu jusque-là contre les immixtions indiscrètes de l'évêque et si fêru de son autorité propre, si soucieux des prérogatives de l'État, est allé à l'extrême de l'humble soumission : cette crise de conscience a été chez lui décisive, et il demeure docile désormais aux inspirations de l'homme de Dieu. Pendant les quatre dernières années de son règne, à Milan ou à Constantinople, Théodose est pleinement, mieux encore que Gratien ne l'avait été, l'« empereur très-chrétien » favorable à l'Église. Quand il mourra, le 17 janvier 395, laissant deux jeunes successeurs, il remettra la régence au général Stilicon, mais il confiera la direction morale de ses enfants à l'évêque de Milan, qui prononce alors une émouvante oraison funèbre ². Jamais peut-être l'union de l'Église et de l'État n'a paru aussi étroite qu'à la veille et au lendemain de la mort du grand Théodose.

§ 2^e. — La proscription du paganisme.

LA QUESTION PAÏENNE A LA FIN DU IV^e SIÈCLE

Au moment où l'Église est devenue l'alliée de l'État, à la fin des règnes de Gratien et de Théodose, elle a réussi à éliminer la redoutable concurrence du paganisme. Non pas qu'aient été alors entièrement extirpées les superstitions polythéistes et les croyances disparates des philosophes et des mystiques : quand on parle, pour cette époque, de « la fin du paganisme » ³, il ne s'agit pas de sa disparition effective, mais de sa mort légale, et plus précisément de deux opérations successivement effectuées par les deux « empereurs très chrétiens » : la rupture des liens qui rattachaient le paganisme à l'État romain et l'interdiction officielle du culte païen.

Pendant près de vingt ans après la mort de Julien, la situation légale du paganisme n'avait guère été modifiée ; seuls demeuraient proscrits, comme au temps de Constantin, les sacrifices nocturnes et les pratiques divinatoires ⁴. A la faveur de cette longue tolérance, le paganisme, gravement affaibli par la politique de Constantin et de ses fils, semble avoir

(1) J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 249, 378 et suiv.

(2) Le *De obitu Theodosii*, prononcé le 25 février 395 (cf. *ibid.*, p. 294-302).

(3) C'est le titre du livre de G. BOISSIER. P. ALLARD emploie aussi cette expression (*Le christianisme et l'empire romain de Néron à Théodose*, p. 274).

(4) Cf. *supra*, p. 177-193.

Histoire de l'Église, T. III.

réalisé quelques progrès ; son déclin paraissait en tout cas enrayé, comme l'attestent bien des indices ¹. Cette situation devait inquiéter Gratien et Théodose, au moment où ils abandonnent l'attitude de non-intervention en matière religieuse qui avait été observée par leurs prédécesseurs.

LES MESURES DE GRATIEN EN 382 Théodose, pour sa part, s'est d'abord contenté d'édicter des tracasseries contre les apostats, qu'il prive de leurs droits civils ² : il espérait sans doute arrêter ainsi les conversions de chrétiens au paganisme. Gratien, qui est alors sous l'influence d'Ambroise, se garde d'agir contre les personnes ³ ; mais nous le voyons, en 382, prendre, sur le terrain des principes, des mesures décisives ⁴ : le titre de *pontifex maximus* est supprimé dans la titulature impériale ; l'autel de la Victoire est ôté de la salle des séances du Sénat romain ⁵ ; les collèges de prêtres et de vestales à Rome sont privés des subventions et des immunités dont ils jouissaient et leurs biens-fonds sont confisqués.

Aucune persécution, on le voit, aucune atteinte à la liberté de croyance et de culte ; mais une véritable séparation du paganisme et de l'État. Les séances du Sénat, la dignité impériale elle-même étaient débarrassées de tout contact officiel avec la vieille religion traditionnelle : les sénateurs chrétiens ne verraient plus présider à leurs délibérations cette vénérable statue de la *Dea Victoria*, devant l'autel de laquelle leurs collègues païens brûlaient quelques grains d'encens en entrant. L'empereur abandonnait le grand pontificat qui, depuis l'origine du régime impérial, était étroitement associé à la fonction de tout Auguste. Depuis Constantin, les princes chrétiens continuaient à revêtir une dignité païenne ; c'est ce dualisme illogique que Gratien a fait cesser par une sorte de laïcisation de la pourpre. Enfin les cultes rendus aux dieux romains dans la Ville éternelle étaient profondément atteints par les mesures juridiques et fiscales qui les dépouillaient de leurs avantages matériels, sans lesquels il leur était difficile de vivre. Peut-être même la loi de Gratien, dont nous n'avons pas le texte, avait-elle une portée plus générale et s'appliquait-elle aussi aux provinces, si l'on interprète correc-

(1) Au moins à Rome (cf. GEFFCKEN, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, p. 143 et suiv.) et en Afrique (cf. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. III, p. 51-57).

(2) Les lois du 2 mai 381 et du 20 mai 383 (*Cod. Théod.*, XVI, VII, 1 et 2) leur enlèvent le droit de tester et d'hériter. Les autres textes de cette époque n'aggravent pas la législation antérieure : la loi du 20 décembre 381 (*ibid.*, XVI, x, 7) renouvelle simplement les anciennes interdictions de sacrifices sanglants ou divinatoires, celle du 30 novembre 382 (*ibid.*, XVI, x, 8) ordonne la fermeture du temple d'Édesse, probablement parce qu'on ne s'y était pas conformé à cette défense.

(3) Il porte cependant une loi contre les apostats le 21 mai 383 (*ibid.*, XVI, VII, 3 ; *Cod. Just.*, I, VII, 2). Mais Ambroise lui a arraché la grâce d'un païen condamné à mort pour lèse-majesté : cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, p. 113-115.

(4) Sur la date et la portée de ces mesures, cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 117-119 et n. 198, et *L'empereur Gratien et le grand pontificat païen*, dans *Byzantion*, t. VIII, 1933, p. 41-47.

(5) Constance l'avait déjà fait enlever, lors de son voyage à Rome en 357, mais Julien l'avait rétabli à son avènement et ses successeurs n'y avaient pas touché.

tement une constitution de 415, concernant l'Afrique, où il est fait allusion aux décrets de cet empereur¹. Les sacerdoce païens eurent encore le droit d'acquérir et de recevoir des dons et des legs²; le coup qui leur était porté n'en était pas moins très grave, et surtout il marquait la volonté du gouvernement de rompre les liens officiels qui l'unissaient à une des deux religions de l'État.

L'OPPOSITION DU SÉNAT ROMAIN L'émotion que ne manquèrent pas de susciter ces mesures se concentra principalement au Sénat de Rome, où le parti païen, sans former la majorité numérique, conservait une grande influence³. A plusieurs reprises, la vénérable assemblée va essayer de faire abroger les lois de Gratien, ou du moins certaines d'entre elles. La dignité de *pontifex maximus* ne concernait que la souveraineté du prince : nul n'osa lui reprocher cet abandon, et le grand pontificat demeura définitivement supprimé à partir de 382⁴. Mais pour la statue de la Victoire, et subsidiairement pour les privilèges des sacerdoce romains, le Sénat se jugeait qualifié pour intervenir au nom des traditions glorieuses de la cité. Une démarche, tentée dès la promulgation des nouvelles lois, n'eut aucun succès, Ambroise, alerté par le pape Damase, ayant pu faire refuser audience à la délégation sénatoriale.

La mort tragique de Gratien parut aux païens l'effet de la vengeance des dieux. Leur parti reprend alors une réelle influence; en 384, ils occupent dans le domaine de Valentinien II les plus hautes charges de l'État : les commandements militaires avec Bauto et Rumoride, la préfecture du prétoire avec Prétextat, la préfecture urbaine avec Symmaque. Celui-ci, qui est *princeps senatus*, peut donc faire entendre au consistoire impérial la protestation de ses collègues; mais Ambroise défend, contre ses arguments, les principes nouveaux qu'il avait fait triompher auprès de Gratien, et les deux lettres qu'il adresse sur ce sujet au jeune empereur⁵ réussissent à le convaincre : la requête sénatoriale est rejetée (été de 384)⁶. En 389 ou 390 encore, auprès du même prince et auprès de Théodose, qui est alors en froid avec l'évêque de Milan, le Sénat renouvelle cette démarche, sans plus de succès⁷.

(1) *Cod. Théod.*, XVI, x, 20.

(2) Cf. saint Ambroise, *Epist.*, xviii, 16.

(3) Sur la composition du Sénat, les textes paraissent contradictoires et les historiens divergent gravement; entre ceux qui admettent une majorité chrétienne et ceux qui la rejettent, il faut se rallier à une solution intermédiaire. Cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, p. 132, n. 43.

(4) Cf. l'art. cité *supra*, p. 514, n. 4, et J. ZEILLER, *Critique d'une inscription fautive attribuant à l'empereur Justin le titre de Pontifex Maximus*, dans *Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France*, 1928, p. 174-177.

(5) Les *Epist.* xvii et xviii en réponse à la *Relatio* iii. de Symmaque. Sur tout cet épisode, cf. J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire romain*, p. 130-136.

(6) Sur cette date, cf. *ibid.*, p. 510.

(7) Sur ces deux épisodes, connus seulement par des allusions de la lettre d'Ambroise à Eugène

LES MESURES DE THÉODOSE

En Orient, une lutte analogue était engagée par les pouvoirs publics contre le culte païen ; mais Théodose préférait à la voie législative¹ la voie administrative ou réglementaire : le préfet Cynegius, dans une grande tournée qu'il entreprend de 385 à 388 en Syrie et en Égypte, fait fermer un grand nombre de temples². Il n'agissait très certainement qu'avec l'assentiment de l'empereur ; le rhéteur Libanios ne craignit pas néanmoins de lui adresser, vers 390, une véhémence protestation³. A cette date, il est vrai, Théodose, brouillé avec Ambroise, donne sa faveur à d'illustres païens : il écoute à Rome le panégyrique du rhéteur Pacatus ; Tatien est préfet d'Orient, Nicomaque Flavien préfet d'Italie, et leur influence met fin pour un temps aux pillages et aux destructions des édifices de leur culte⁴. Aussi Libanios s'enhardit-il à rappeler que l'empereur « n'a pas ordonné de fermer les temples, ni défendu d'y entrer, ni proscrire la flamme, l'encens et les autres rites qu'on accomplit sur les autels et dans les temples ». Malgré tout, il ne paraît pas très rassuré sur les dispositions de Théodose : après avoir rejeté la faute de ces malheurs sur les moines, « hommes vêtus de noir, plus voraces que les éléphants », et dénoncé les excès auxquels ils se livrent, il ajoute : « Si tu approuves cela, si tu l'autorises, nous le supporterons non sans douleur, mais en sujets qui entendent se montrer dociles »⁵.

Cette habile profession de loyalisme ne suffit pas à préserver les temples de la ruine, et Libanios avait raison de s'attendre au pire : une fois soumis à l'Église après sa pénitence, Théodose prend les mesures les plus rigoureuses. La loi signée à Milan le 24 février 391 interdit toute cérémonie païenne dans la ville de Rome, sacrifice, visite de temple, hommage aux idoles, et prévoit de lourdes amendes contre les fonctionnaires qui les toléreraient⁶. Apprenant sur ces entrefaites les désordres causés à Alexandrie par les provocations de l'évêque, l'empereur prononce la même interdiction du culte païen en Égypte par l'édit d'Aquilée du

(*Epist.*, LVII, 4), cf. *ibid.*, p. 184, 222 et 536. La démarche auprès de Valentinien II est le plus souvent située en 391 ou 392 : il est plus vraisemblable de la mettre en liaison avec celle qui est tentée auprès de Théodose.

(1) On ne peut citer qu'une loi du 25 mai 385 (*Cod. Théod.*, XVI, x, 9) renouvelant l'interdiction des sacrifices sanglants ou divinatoires. De même la magie, la sorcellerie, l'astrologie sont expressément exemptes des amnisties pascales de 384, 385, 386 (*ibid.*, IX, xxxviii, 7 et 8 ; *Const. Sirm.*, 8).

(2) RUFIN, *Hist. eccl.*, XI, xxiii ; THÉODORET, *Hist. eccl.*, V, xxi. Cf. RAUSCHEN, *Jahrbücher*, p. 228, 270.

(3) C'est son discours *Περὶ τῶν ἱερῶν* [*Pro templis*]. On l'a souvent daté de 384 (TILLEMONT, *Hist. des empereurs*, t. V, p. 232 et 734 ; F. MARTROYE, *La répression de la magie*, dans *Revue historique de droit*, 1930, p. 692, n. 2) ou de 387 (BOISSIER, *La fin du paganisme*, t. II, p. 295). Il est bien préférable de le situer après la mission de Cynegius et lors de la faveur du parti païen (cf. SEECK, *Geschichte des Untergangs*, t. V, p. 534). Sur le *Pro templis*, cf. CHRIST-STAEHELIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, t. II, 2, p. 990 et suiv. ; R. VAN LOY, *Le Pro templis de Libanius*, dans *Byzantion*, t. VIII, 1933, p. 7-39.

(4) SEECK, *op. cit.*, t. V, p. 225-227.

(5) *Pro templis*, LIV.

(6) *Cod. Théod.*, XVI, x, 10.

16 juin¹; et, de fait, la populace chrétienne d'Alexandrie se hâta de détruire le fameux sanctuaire du Serapeum². Un édit de Concordia, le 11 mai 391, prive les apostats de tous droits civils et politiques³. Enfin l'édit de Constantinople du 8 novembre 392 vint, peu après, couronner cette législation : dans tout l'Empire, désormais, il sera défendu à quiconque, en n'importe quel endroit, même dans le privé, de faire des sacrifices, d'honorer les lares par le feu, les génies par les libations, les pénates par l'encens, d'adorer des idoles, d'élever des autels de gazon ; des amendes et confiscations devaient frapper les contrevenants⁴. A l'heure où venait de se nouer l'union étroite de l'Église et de l'État, c'était la proscription totale du paganisme, qu'on ne pourrait continuer à pratiquer qu'en marge des lois et sous la menace de sévères sanctions.

**LA RÉACTION PAIENNE
EN ITALIE (393-394)**

La gravité même de cette législation déterminait une réaction dangereuse. L'Occident était alors entre les mains d'un usurpateur, Eugène, proclamé en Gaule par le général païen Arbogast en août 392, après la mort de Valentinien II⁵. Eugène, qui est chrétien, se résout, après de longues hésitations, à utiliser le mécontentement des païens de Rome, et, quand il prend possession de l'Italie, il donne satisfaction à leurs revendications (printemps 393) : les temples reçoivent, sous une forme déguisée, leurs biens confisqués, la statue de la Victoire est relevée au Sénat, le préfet d'Italie, Nicomaque Flavien, opère une restauration solennelle de tous les cultes pros crits ; et les tracasseries dont sont victimes les chrétiens, les faveurs accordées à leurs adversaires semblent avoir déterminé beaucoup d'apostasies à Rome et dans toute l'Italie. L'Église assistait impuissante à ce débordement des superstitions réveillées : Ambroise excommunique Eugène⁶ et quitte sa ville épiscopale pour éviter tout contact avec l'impie ; rentré à Milan après un séjour de quelques mois à Bologne et Florence (automne 393-été 394), il s'attendait aux pires persécutions de la part des maîtres du pouvoir, s'ils étaient vainqueurs de Théodose. Mais celui-ci, après de longs préparatifs, arrive aux portes de l'Italie avec son armée ; au soir d'une longue bataille en Vénétie, il est victorieux

(1) *Cod. Théod.*, XVI, x, 11.

(2) Sources données par RAUSCHEN, *Jahrbücher*, p. 301-303, qui date l'événement de 389 (*ibid.*, p. 534-536) ; à tort, comme l'a montré SEECK, *op. cit.*, t. V, p. 534 : il est postérieur à la loi du 16 juin 391.

(3) *Cod. Théod.*, XVI, vii, 4 et 5 ; XI, xxxix, 11 (SEECK, dans ses *Regesten*, veut transférer ces textes au 9 juin).

(4) *Cod. Théod.*, XVI, x, 12.

(5) Sur l'enchaînement des événements depuis la mort de Valentinien II (15 mai 392) jusqu'à la guerre de Théodose contre Eugène, et sur l'attitude d'Ambroise en face de l'usurpateur, cf. J.-R. PALANQUE, *op. cit.*, p. 264-286 et 544 et suiv.

(6) Tout en proclamant son loyalisme envers son autorité, car il le tient pour légitime, à la différence de Maxime, qui, dix ans plus tôt, s'était rendu coupable de vol et de meurtre à l'égard de Gratien (cf. l'*Epist.* LVII d'Ambroise, où se discernent à la fois la reconnaissance du pouvoir établi et l'opposition irréductible à la politique païenne).

(6 septembre 394). Au cours de la lutte, tous les artisans de la réaction païenne avaient péri. Théodose, sur les instances d'Ambroise, pardonne aux partisans des « tyrans », mais abroge tous leurs actes et applique partout les sévères prescriptions édictées en 392.

LES DERNIÈRES LOIS
CONTRE LE PAGANISME

La victoire de Théodose marque donc la défaite définitive du paganisme. Après sa mort, qui suivit de si près son triomphe, on continuera à légiférer contre la superstition païenne¹ : en Orient, Arcadius renouvellera, dès 395, les interdictions de son père², avant d'abolir en 396 toutes les exemptions des sacerdoces³ et de prescrire, en 399, la démolition des temples ruraux⁴ ; en Occident, Honorius, en 407 et en 415, confisquera tous les revenus des temples et supprimera toutes les cérémonies entachées de paganisme⁵. Sous Théodose II encore, des constitutions impériales ordonneront la destruction « de tous les sanctuaires, temples, édifices de l'idolâtrie, s'il en reste encore d'intacts »⁶, ou s'occuperont des païens « qui existeraient encore, bien qu'il ne doive plus y en avoir »⁷. Mais les termes mêmes dont on use attestent que c'est la liquidation d'un régime révolu. La date décisive, en cette matière encore, se situe sous le premier Théodose, qui, complétant l'œuvre de Gratien, a rompu toute attache avec le paganisme et, sans persécuter ses adeptes, en a fait une religion déchue de ses privilèges séculaires et finalement même de tous ses droits. La liberté de culte n'existe plus pour elle. La seule religion légale est désormais le christianisme⁸.

(1) A en croire MARTROVE (*art. cité*), c'est alors seulement que la législation aurait visé le paganisme, les édits antérieurs auraient été dirigés contre la magie seulement. Cette interprétation ingénieuse a été d'ordinaire jugée paradoxale, avec raison (cf. *supra*, p. 182).

(2) *Cod. Théod.*, XVI, x, 13 (7 août 395).

(3) *Ibid.*, XVI, x, 14 (7 décembre 396).

(4) *Ibid.*, XVI, x, 16 (10 juillet 399).

(5) *Ibid.*, XVI, x, 19 (15 novembre 407 : date de SNECK, *Regesten*, p. 312) ; XVI, x, 20 (30 août 415). Au temps de Stilicon (cf. loi des 20-29 août 399, *Cod. Théod.*, XVI, x, 15 et 17), puis de Jovius, une certaine faveur a été quelque temps manifestée envers les païens : cf. t. IV.

(6) *Cod. Théod.*, XVI, x, 25 (14 novembre 435).

(7) *Ibid.*, XVI, x, 22 (9 avril 423). Sur cette législation du v^e siècle, cf. t. IV.

(8) Il faut ajouter néanmoins que les Juifs sont expressément tolérés : si la polygamie leur est interdite (*Cod. Just.*, I, ix, 7 : 30 décembre 393), ainsi que les mariages avec les chrétiennes ou inversement (*Cod. Théod.*, XVI, viii, 6 : 13 août 399 ; *ibid.*, III, vii, 2 ; IX, vii, 5 : 14 mars 388), ils demeurent exemptés de *munera* (*ibid.*, XIII, v, 18 : 18 février 390) et leurs prêtres dispensés des charges de curiales au même titre que les prêtres chrétiens (*infra*, p. 520, n. 2) ; enfin la liberté de culte leur est formellement reconnue et les destructeurs de synagogues sont punis par la loi (*ibid.*, VII, viii, 2 ; *Cod. Just.*, I, ix, 4 : 6 mai 368 ; — *Cod. Théod.*, XVI, viii, 8 et 9 : 17 avril 392 et 29 septembre 393). Ces lois protectrices seront renouvelées au v^e siècle : il est frappant de voir le gouvernement des empereurs chrétiens s'opposer très nettement à l'antisémitisme populaire, qui se manifeste souvent en Orient et aussi à Rome (cf. F. BARTH, *Ambrosius und die Synagoge zu Callinicum*, dans *Theologische Zeitschrift aus der Schweiz*, t. VI, 1889, p. 65-86). — Sur les Juifs dans l'Empire, cf. HALLER, *La question juive pendant le premier millénaire chrétien*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. XV, 1935, p. 293-334.

§ 3. — Les privilèges de l'Église.

L'ÉGLISE AU-DESSUS DU DROIT COMMUN Après 394, l'Église chrétienne est donc seule à jouir des avantages matériels et moraux que Constantin avait conférés au clergé catholique pour le mettre à égalité avec les sacerdoce païens. Ces faveurs ont encore plus de prix depuis qu'elles ne sont plus partagées et qu'elles forment ainsi de véritables privilèges.

L'État ne s'est pas, à vrai dire, dessaisi de toutes ses prérogatives. Les moines d'Orient demeurent suspects au gouvernement par leur turbulence et leur indépendance¹. Sur le clergé pèse toujours le soupçon de chercher à capter les héritages². Malgré ces méfiances, de nouveaux avantages sont reconnus à l'Église ; loin d'être privée du droit commun, ainsi que s'en plaint Ambroise en 384³, on pourrait dire, dix ans plus tard, qu'elle est mise au-dessus de ce droit commun par un grand nombre d'avantages judiciaires ou fiscaux.

EXEMPTIONS FISCALES Depuis Constantin, les clercs étaient exemptés des prestations (*munera personalia*) imposées à tous les citoyens⁴. Gratien a confirmé cette exemption⁵, et l'a même étendue aux agents subalternes du clergé : *custodes* des églises et des oratoires⁶. Il a aussi dispensé de l'impôt du chrysargyre les clercs qui se livraient au commerce, tant que leur chiffre d'affaires ne dépassait pas dix sous d'or dans la préfecture italienne, vingt sous dans celle des Gaules⁷.

L'État a davantage hésité à exempter les clercs des charges qui pesaient sur les curiales, ou inversement à autoriser les curiales à entrer dans le clergé. Toute la structure sociale du Bas-Empire en effet reposait sur l'organisation de classes fermées, d'où l'on ne pouvait s'évader sans léser les intérêts du fisc. A l'égard des curiales en particulier, qui formaient jadis l'aristocratie des municipes et qui étaient alors réduits à une situation lamentable, — « tour à tour victimes et agents de l'inquisition fiscale, collecteurs obligés et héréditaires de l'impôt et responsables sur leurs

(1) Cf. *supra*, p. 357.

(2) Cf. lois de Valentinien I^{er} (*Cod. Théod.*, XVI, II, 20 : 30 juillet 370) et de Théodose (*ibid.*, XVI, II, 27 et 28 : 21 juin et 23 août 390).

(3) *Soli ex omnibus clerico commune ius clauditur* (*Epist.*, XVIII, 14).

(4) Cf. *supra*, p. 21.

(5) *Cod. Théod.*, XVI, II, 24 (5 mars 377).

(6) *Ibid.*, XVI, II, 26 (31 mars 384).

(7) *Ibid.*, XIII, I, 11 (5 juillet 379).

biens propres de son acquittement intégral »¹, — une législation minutieuse et sans cesse renouvelée interdisait formellement toute évasion. La seule exception qui fut accordée le fut en faveur du clergé catholique². Constance a permis aux curiales d'abandonner leur état avec toutes ses charges pour accéder à l'épiscopat³ ; pour les autres ordres du clergé ils n'en eurent le droit qu'à condition de laisser leurs biens à la curie⁴ ou à un membre de leur famille assumant toutes leurs obligations⁵ ; si celui-ci venait à disparaître, le clerc devait reprendre sa place à la curie. Aussi se plaignait-on d'une telle législation, qui permettait d'arracher de vieux prêtres à leur ministère⁶. Elle n'a cependant pas été modifiée profondément : la loi du 17 juin 390⁷ s'est contentée de libérer de toute obligation les curiales entrés dans le clergé avant 388, mais elle impose à ceux qui seraient ordonnés depuis lors l'abandon de tous leurs biens à la curie, ce qui du moins leur évitait d'être contraints de reprendre un jour leur ancien état⁸.

PRIVILÈGES JUDICIAIRES

Là où le fisc n'est pas en jeu, l'État se montre plus libéral. La juridiction civile que Constantin a reconnue aux évêques⁹ subsiste ; elle était purement facultative, mais beaucoup de chrétiens devaient la préférer à celle des tribunaux séculiers, tant en raison de sa gratuité que de son équité. On voit en effet les évêques les plus populaires et les plus respectés se plaindre d'être assiégés, et ainsi détournés de leur ministère pastoral, par les plaideurs qui leur soumettent leurs litiges. Aussi faudra-t-il qu'une loi de 398 essaie d'endiguer ce courant en rappelant qu'un évêque ne doit être saisi que si les deux parties sont expressément d'accord¹⁰. Mais, pour les procès entre clercs, les conciles africains de 397 et 398 rendront obligatoire la juridiction épiscopale¹¹.

LE DROIT D'ASILE

En matière criminelle, les évêques n'avaient aucune compétence pour juger les laïques. Indirectement cependant, il leur arrivait de battre en brèche les sentences des tribunaux réguliers par l'exercice du droit d'asile¹². Sans qu'une loi ait explicité et

(1) A. de BROGLIE, *L'Église et l'Empire romain au IV^e siècle*, 3^e part., t. II, p. 462-463.

(2) Et aussi du sacerdoce juif (cf. *Cod. Théod.*, XVI, VIII, 3 et 4 ; XII, I, 99, etc.).

(3) *Ibid.*, XII, I, 49 (29 août 361).

(4) En Orient jusqu'à Théodose (*Ibid.*, XII, I, 104 : 7 novembre 383).

(5) En Occident, depuis Constance jusqu'à Gratien (*ibid.*, XII, I, 49, 50, 59, 99) ; en Orient, après 386 (*ibid.*, XII, I, 115).

(6) Cf. la protestation de saint AMBROISE en 384 (*Epist.*, XVIII, 13) et en 388 (*Epist.*, XI, 29).

(7) *Cod. Théod.*, XII, I, 121.

(8) Une autre loi, du 31 juillet 392 (*ibid.*, XII, I, 128), précise que les fils de clercs qui ne font pas partie du clergé ne doivent pas être exemptés.

(9) Cf. *supra*, p. 61.

(10) *Cod. Théod.*, XVI, II, 33 ; *Cod. Just.*, I, IV, 7 (27 juillet 398).

(11) Concile de Carthage de 397, can. 9 et 11 ; celui de 398, can. 59 et 87. Cf. t. IV.

(12) Et aussi du droit d'*intercessio*, par lequel les évêques intercédèrent auprès des juges pour

approuvé l'existence de cet usage, les églises étaient devenues lieux d'asile¹ comme l'étaient jusque-là les temples païens. Cette pratique dut entraîner bien des abus, les évêques, ministres de pardon, se tenant pour obligés d'accueillir libéralement les fugitifs, quels qu'ils fussent. Aussi le pieux Théodose lui-même a-t-il restreint ce droit en 392 : les débiteurs du fisc et les criminels ne pourront désormais se couvrir de l'immunité des lieux saints². Du moins, pour la première fois, le droit d'asile, tout limité qu'il fût, était-il reconnu³.

LE PRIVILÈGE DU FOR Quant au privilège du for proprement dit, c'est-à-dire l'exemption de la justice ordinaire pour les membres du clergé, Gratien et Théodose l'ont expressément étendu au droit pénal. En ce qui concerne les simples clercs, une loi de 376 a admis la juridiction épiscopale quand il s'agit de délits légers et que des intérêts ecclésiastiques sont en jeu⁴. Mais la première loi qui ait déclaré les clercs justiciables du for ecclésiastique est une constitution du 4 février 384 où le préfet d'Égypte est blâmé d'avoir mis des clercs à la torture parce qu'ils « ont leurs juges à eux et n'ont rien de commun avec les lois publiques »⁵. Les poursuites judiciaires ne pourront être ordonnées qu'une fois la culpabilité reconnue par le juge d'Église : tel est le principe nouveau, que confirmeront, préciseront, limiteront parfois les successeurs de Théodose⁶.

Quant aux évêques, Constance a déjà défendu de les traduire devant les tribunaux impériaux⁷. Valentinien I^{er} a par la suite précisé qu'ils ne devaient être jugés que par leurs pairs, aussi bien pour les délits de droit commun que pour les contestations d'ordre ecclésiastique⁸. L'empereur conservait naturellement la faculté de juger, si l'on faisait appel à son tribunal : ce fut le cas pour le pape Damase, que Valentinien I^{er} disculpa

obtenir la grâce des condamnés. Cf. les déclarations de saint AUGUSTIN (*Epist.*, ccli-ccliii), celles de saint AMBROISE (*De officiis*, II, xxi, 102 ; *Expos. ps. CXVIII*, viii, 41 ; *Epist.*, xxv, 3), et ses interventions auprès des empereurs en faveur d'un païen en 382 (SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VII, xxv), des révoltés de Thessalonique (*Epist.*, li, 6), des partisans de l'usurpateur Maxime (*Epist.*, xl, 25), puis d'Eugène (*Epist.*, lxi et lxii), etc.

(1) Cf. les exemples donnés par AMMIEN MARCELLIN, XV, xxxi (à Cologne, en 355) ; XXVI, iii (à Rouen en 364) ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.*, xliii, 56 (à Césarée de Cappadoce en 372), etc. ; le canon 8 de Sardique.

(2) *Cod. Théod.*, IX, xl, 15 (13 mars 392) ; XI, xxxvi, 31 (9 avril) ; IX, xlv, 1 (18 octobre).

(3) Il donnera lieu par la suite à bien des contestations : par exemple en 395 à Constantinople (la famille du préfet Rufin, ZOSIME, V, viii), en 396 à Milan (cf. *Vita Ambrosii*, xxxiv), etc. D'où une législation restrictive de l'asile. Cf. F. MARTROYE, *L'asile et la législation impériale du IV^e au VI^e siècle*, et t. IV.

(4) *Cod. Théod.*, XVI, ii, 23 (17 mai 376). Cf. les interprétations — divergentes — qu'en donnent R. GÉNÉSTAL, *Les origines du privilège clérical*, dans *Nouvelle Revue historique de droit*, t. XXXII, 1908, p. 175, et G. LARDÉ, *Le tribunal du clerc*, p. 23-26.

(5) *Const. Sirmond.*, 3.

(6) Sur le *privilegium fori* aux v^e et vi^e siècles, cf. R. GÉNÉSTAL, *art. cité*, et t. IV.

(7) *Cod. Théod.*, XVI, ii, 12 (23 septembre 355).

(8) Sa loi n'est connue que par une allusion de la synodale romaine de 378 et une autre de saint AMBROISE dans une lettre à Valentinien II (*Epist.*, xxi, 2). Elle doit dater de 367 : cf. R. GÉNÉSTAL, F. MARTROYE, *art. cités*.

de l'accusation de meurtre en 371¹, pour Priscillien, que Maxime fit condamner pour magie en 386 par son préfet du prétoire². Le concile romain de 378 aurait même voulu que l'empereur fût reconnu comme le juge ordinaire de l'évêque de Rome ; Gratien, respectueux de l'autonomie ecclésiastique, ne donna pas suite à ce vœu³.

L'ÉTAT BRAS SÉCULIER Les documents de ce temps, et spécialement la synodale de 378, semblent confondre et mettre sur le même plan le *privilegium fori* en matière pénale et l'exercice normal de la justice ecclésiastique dans les débats religieux, dogmatiques ou disciplinaires. En fait la juridiction compétente est la même dans les deux cas : tribunal épiscopal, concile provincial ou « diocésain », appel à l'Église romaine. Et, dans un cas comme dans l'autre, l'État se tient pour obligé d'exécuter les sentences ecclésiastiques. Sur la demande du concile romain, le rescrit de Gratien, en 378, organise cette intervention du « bras séculier » : les hommes d'Église récalcitrants seront contraints par les autorités civiles de se faire juger ou, après condamnation, de vider les lieux⁴ ; et c'est bien ce qui s'est fait régulièrement au lendemain des conciles qui ont restauré l'orthodoxie entre 378 et 383⁵.

C'est par l'application de ces principes que l'État considère désormais dans ses attributions la proscription de l'hérésie. Il ne portera pas atteinte à la liberté corporelle de ses adeptes⁶ : on a vu avec quelle indignation les évêques catholiques ont condamné l'exécution des priscillianistes sur les ordres de Maxime⁷. Mais les hérétiques sont privés de l'usage des églises catholiques et même de toute liberté de culte et de réunion⁸. Théodose et ses fils ont multiplié les lois en cette matière : tout un titre du Code théodosien⁹ est consacré à ces mesures. En 387, probablement en raison des événements de Milan l'année précédente, Théodose dément que sa législation antérieure ait été abandonnée¹⁰ ; et, en 388, dès qu'il a mis le pied en Occident, il renouvelle les prescriptions concernant le culte arien¹¹, abrogeant ainsi la loi de Valentinien II du 23 janvier 386¹².

(1) Cf. *supra*, p. 233.

(2) Cf. *supra*, p. 467.

(3) Synodale *Et hoc gloriae*, § 11 ; rescrit *Ordinariorum* (*Collectio avellana*, XIII). Cf. l'interprétation convergente de BATIFFOL, *Le siège apostolique*, p. 44 et 49 ; et de CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, t. I, p. 211-214.

(4) Cf. BATIFFOL, CASPAR, *loc. cit.*

(5) Cf. *supra*, p. 280 à 296.

(6) Simplement à leur liberté juridique (cf. *infra*, p. 523, n. 5).

(7) Cf. *supra*, p. 468 et 509.

(8) Cf. lois de 381 à 384 (cf. *supra*, p. 286, n. 1 ; 291, n. 4 ; 296, n. 3).

(9) Le titre v du livre XVI.

(10) *Cod. Théod.*, XVI, v, 16 (9 août 387 : date de SEECK, *Regesten*, p. 273).

(11) *Ibid.*, XVI, v, 15 (14 juin 388).

(12) Cf. *supra*, p. 507, n. 8.

Puis de nouveaux textes viennent confirmer l'interdiction de séjour¹ à Constantinople², et défendent aux hérétiques de se réunir dans les villages, de procéder à des consécration épiscopales, même à des ordinations de prêtres³. Il s'agissait là des Ariens et des Apollinaristes⁴. Pour les Eunomiens (ou anoméens), considérés comme professant une erreur plus grave et plus dangereuse, on les frappe d'une véritable incapacité civile⁵, semblable à celle qui avait été édictée à l'égard des apostats⁶ et aussi des Manichéens⁷. Cette privation des droits civils sera appliquée bientôt à tous les hérétiques par la loi d'Arcadius, en date du 24 novembre 395⁸.

L'ÉGLISE PRIVILÉGIÉE L'État, qui combat ainsi les déserteurs de l'Église, se déclare en même temps son protecteur par les lois du 23 mars 395⁹ et du 23 janvier 397¹⁰, où Honorius prononce solennellement que « tout ce qui a été édicté à diverses époques par nos prédécesseurs (Gratien et Théodose) à l'égard des saintes églises subsistera sans violation et sans modification » et interdit « de rien enlever aux privilèges des églises », « d'affaiblir les privilèges qu'a obtenus jadis le respect de la religion », « de diminuer les privilèges de la vénérable Église ».

L'Église peut donc compter désormais sur la protection fidèle du pouvoir civil. Mais il faut observer que ce recours au bras séculier n'était pas sans comporter quelque danger : l'État, qui convoquait les conciles, voiturait les évêques, ratifiait et exécutait leurs décisions et se chargeait de rendre inopérantes les résistances et les dissidences¹¹, pouvait être tenté d'intervenir dans les affaires de l'Église. Saint Ambroise a, plus nettement et plus complètement qu'un Athanase et un Hilaire, énoncé le principe de l'autonomie ecclésiastique : « Les choses divines ne sont pas soumises à la puissance impériale... Les palais concernent

(1) *Cod. Théod.*, XVI, v, 19 (26 novembre 389), qui renouvelle celle du 21 janvier 384 (*ibid.*, XVI, v, 13).

(2) *Ibid.*, XVI, v, 20 (19 mai 391).

(3) *Ibid.*, XVI, v, 21 (15 juin 392) et 22 (15 avril 394).

(4) Ces derniers sont l'objet d'une loi spéciale, le 40 mars 388 (*ibid.*, XVI, v, 14).

(5) Privation du droit d'hériter, de tester, d'accéder aux fonctions publiques (*ibid.*, XVI, v, 17 : 4 mai 389).

(6) Cf. *supra*, p. 514, n. 2 et 3 ; 517, n. 3.

(7) Le culte manichéen était pros crit depuis Dioclétien ; Valentinien I^{er} a renouvelé cette interdiction en 372 (*Cod. Théod.*, XVI, v, 3) ; Théodose les frappe d'incapacité à tester et hériter (*ibid.*, XVI, v, 7-9 : 8 mai 381 et 31 mars 382), puis leur interdit le séjour de Rome (*ibid.*, XVI, v, 18 ; 17 juin 389).

(8) *Ibid.*, XVI, v, 29. Il a déjà renouvelé les peines contre les Eunomiens (*ibid.*, XVI, v, 25 : 13 mars 395) et l'interdiction des réunions et des ordinations pour toutes les sectes (*ibid.*, XVI, v, 26 : 30 mars 395).

(9) *Ibid.*, XVI, ii, 29.

(10) *Ibid.*, XVI, ii, 30 et XI, xvi, 21-22. Les privilèges de l'évêque de Rome y sont expressément mentionnés.

(11) Cf. les conciles d'Arles (*supra*, p. 37 et suiv.), de Nicée (p. 81 et suiv.), de Tyr (p. 108 et suiv.), de Sardique (p. 123 et suiv.), d'Arles, de Milan et de Béziers en 353-356 (p. 142-144), de Rimini et de Séleucie (p. 161 et suiv.), de Constantinople et d'Aquilée en 381 (p. 285 et suiv.), de Constantinople en 394 (p. 454-455).

l'empereur, les églises l'évêque »¹; et en une formule expressive justement fameuse, il a signifié à l'empereur qu'il n'était pas le chef de l'Église : *Imperator intra ecclesiam non supra ecclesiam*². Mais lui-même a éprouvé que les princes et leurs légistes n'abandonnent pas volontiers une autorité qu'ils tiennent pour légitime ; la conduite d'un Constance au milieu de ce siècle, celle d'un Justinien cent cinquante ans plus tard montrent bien qu'en échange des privilèges qu'il accorde, l'État est trop porté à revendiquer une domination qui compromet singulièrement l'indépendance de l'Église.

§ 4. — Conclusion.

Pour nous borner à l'étude du siècle dont nous achevons ici l'histoire, il nous faut indiquer toutefois les heureux effets qu'a obtenus l'union de l'Église et de l'État scellée au temps de Théodose. L'absolutisme impérial, dont l'arbitraire, parfois sanguinaire ou oppresseur, était entretenu par l'adulation d'une cour servile, a été limité par l'intervention des évêques ; on l'a dit très justement, « la puissance et la liberté du clergé sont devenues le boulevard de la liberté publique et du droit »³. Puisque l'empereur est « dans l'Église », il est soumis, comme tout fidèle, aux obligations qu'impose l'Évangile. Le gouvernement des princes chrétiens est à coup sûr plus libéral, plus charitable que celui des empereurs païens⁴. En outre, acceptant pour eux-mêmes cette primauté du spirituel, ils se préoccupent de faire passer dans les lois les principes de la morale chrétienne dont Constantin a commencé d'imprégner le droit romain⁵. Non seulement de nouvelles lois punissent sévèrement la délation⁶, la diffamation⁷, l'usure⁸, les ventes de jeunes enfants⁹, les excès de la soldatesque¹⁰, que de simples sentiments d'humanité issus de la morale naturelle auraient suffi à proscrire ; mais, plus encore qu'au temps de Constantin, le droit pénal s'inspire de l'ascétisme chrétien : on veut protéger la pudeur du sexe faible en interdisant aux femmes de paraître en justice¹¹ ; par exception aux règles qui enferment chacun dans la classe sociale où il est né,

(1) *Epist.*, xx, 8, 19. Cf. aussi *Epist.*, xxi, 17 ; *Contra Auxentium*, III, xxiv, xxxi, etc.

(2) *Contra Auxentium*, xxxvi.

(3) H. VON CAMPENHAUSEN, *Ambrosius von Mailand*, p. 271.

(4) Cf. les amnisties édictées presque chaque année à l'occasion de Pâques (*Cod. Théod.*, IX, xxxviii).

(5) Cf. *supra*, p. 61-62. A l'observation légale du dimanche (confirmée en 386 et en 392, *Cod. Théod.*, II, viii, 18-20 ; VIII, viii, 1-3) s'ajoute désormais celle du Carême (*ibid.*, IX, xxxv, 4).

(6) *Cod. Théod.*, IX, x, 12-13 (30 janvier et 31 septembre 380) ; IX, ii, 2 (30 décembre 380) ; X, x, 17 (26 octobre 382) ; IX, i, 14 (27 mai 383), etc.

(7) Lois sur les *famosi libelli* (*ibid.*, IX, xxxiv).

(8) *Ibid.*, II, xxxiii, 2 (25 octobre 386).

(9) *Ibid.*, III, iii, 1 (11 mars 391).

(10) *Ibid.*, VII, ix, 2 (29 juillet 393).

(11) *Ibid.*, XV, vii, 11 (28 septembre 393).

on autorise les actrices converties à abandonner leur profession¹ ; on interdit même de porter sur le théâtre le costume des vierges chrétiennes², et cette défense rappelle celle qui s'applique au port des vêtements impériaux ; enfin l'adultère³, les vices contre nature⁴ sont sévèrement châtiés.

Il subsiste encore bien des pratiques scandaleuses : les jeux de l'amphithéâtre sont tolérés, du moins jusqu'au début du v^e siècle⁵, les lupanars restent ouverts, l'esclavage n'est pas aboli⁶. Dans cette société, à bien des égards si raffinée, les mœurs sont trop souvent brutales et grossières. Mais en ces matières, les transformations profondes ne sont pas l'œuvre d'un jour. Il suffit qu'en ce siècle des germes aient levé, qui fructifieront plus tard. Parmi eux, le plus fécond a peut-être été la conversion progressive et finalement totale des empereurs à la foi du Christ, et par suite l'intégration de l'Église catholique, débarrassée des hérésies, dans l'État, qui la patronne officiellement et qui, pour le moment du moins, s'est mis humblement à son service. Le iv^e siècle, ouvert par la volte-face de Constantin, se termine par la pénitence de Théodose : ces deux événements si lourds de conséquences lui confèrent sa véritable grandeur.⁷

(1) *Cod. Théod.*, XV, vii, 4 et 8 (27 avril 380, 8 mai 381).

(2) *Ibid.*, XV, vii, 12 ; *Cod. Just.*, IX, xli, 4 (29 juin 394).

(3) *Cod. Théod.*, IX, vii, 4 et 7 ; *Cod. Just.*, IX, ix, 32 ; IX, xvi, 9 (11 décembre 386, 7 décembre 392).

(4) *Cod. Théod.*, IX, vii, 6 (un peu avant le 14 mai 390).

(5) Cf. t. IV.

(6) Sur la survivance et la disparition de l'esclavage, cf. t. IV.

SYNCHRONISME DES PAPES ET DES EMPEREURS

EMPEREURS			PAPES
Occident		Orient	
306-337. Constantin I.	306-313. Maximin Daïa.	310-314. Miltiade.	
	308-324. Licinius.	314-335. Silvestre I.	
337-340. Constantin II.	324-337. Constantin I.	336 Marc.	
340-350. Constant.	337-361. Constance.	337-352. Jules I.	
350-353. <i>Magnence.</i>			
351-361. Constance.			
	361-363. Julien.	352-366. Libère.	
	363-364. Jovien.	356-365. <i>Félic.</i>	
364-375. Valentinien I.	364-378. Valens.	366-384. Damase.	
375-383. Gratien.	378-379. Gratien.	366-367. <i>Ursin.</i>	
383-387. Valentinien II.	379-395. Théodose I.	384-399. Sirice.	
383-388. <i>Maxime.</i>			
388-395. Théodose I.			
392-394. <i>Eugène.</i>			
395-423. Honorius.	395-408. Arcadius.	399-402. Anastase.	

Les noms *en italiques* sont ceux des usurpateurs et antipapes.
N. B. Maxime a été reconnu comme empereur légitime des Gaules de 384 à 387.

TABLE DES MATIÈRES

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	7

PREMIÈRE PARTIE : L'EMPIRE CHRÉTIEN

CHAPITRE PREMIER. — LA PAIX CONSTANTINIENNE, par J.-R. PALANQUE	17
§ 1. — La nouvelle politique religieuse (312-313)	18
L'Église en 311-312, 18. Rescrit de Maximin Daïa (fin 312), 19. Législation de Constantin (début 313), 20. Rescrit de Licinius (juin 313), 21. Portée de cette législation, 22. Y a-t-il eu un « Édit de Milan » ?, 23.	
§ 2. — La conversion de Constantin.	24
Témoignages historiques sur la conversion de Constantin, 24. Difficultés qu'ils suscitent, 26. Les négateurs de la conver- sion : Constantin « pur politique », 27. Constantin « syncré- tiste », 28. Caractère de Constantin, 29. Les étapes de sa conversion, 30. Syncrétisme solaire, 30. Monothéisme philo- sophique, 30. Christianisme superstitieux, 31.	
§ 3. — L'Église et l'État en Occident au lendemain de 313. .	33
Les conseillers chrétiens de Constantin, 33. Ossius de Cor- doue, 33. Lactance et le « <i>De mortibus persecutorum</i> », 33. Débuts de la législation chrétienne, 35. Générosités de Constantin en Afrique, 35. A Rome, 36. Constantin et la papauté, 36. Le concile d'Arles (août 314), 37. La synodale au pape Sylvestre, 37. Les canons disciplinaires, 38. Conces- sions de l'Église à l'État, 39.	
CHAPITRE II. — L'AFFAIRE DONATISTE, par J.-R. PALANQUE .	41
§ 1. — Le schisme de Carthage.	42
Les origines du schisme, 42. Donat, 43. Autres chefs dona- tistes, 43. Le donatisme en 313, 44.	
§ 2. — Les jugements conciliaires (313-314)	44
Intervention de Constantin, 44. L'appel des donatistes (avril 313), 44. Le concile de Rome (octobre 313), 45. Nouvelle intervention impériale, 46. L'enquête d'Aptonge, 46. La sentence du concile d'Arles, 46.	

§ 3. — La condamnation impériale	47
L'attitude de Constantin, 47. Les projets de 315, 48. La mission d'Eunome et Olympe, 48. Nouveaux projets, 49. La sentence impériale (novembre 316), 49. La persécution, 50. Le procès de Silvain de Constantine (320), 51. L'édit de tolérance (321), 51. Constantin et le donatisme, 51.	
CHAPITRE III. — LA VICTOIRE DE L'ÉGLISE, par J.-R. PALANQUE	53
§ 1. — L'Orient chrétien sous Licinius	53
La restauration chrétienne en 313, 53. Conciles d'Ancyre et de Néocésarée, 54. L'empereur Licinius : sa politique religieuse, 56. La persécution de 320, 57. Chute de Licinius, 58.	
§ 2. — La législation chrétienne de Constantin	58
Les édits de 324, 58. Générosités de Constantin en Palestine, 60. A Constantinople, 60. Lois en faveur du clergé, 61. Lois en faveur des principes chrétiens, 61.	
§ 3. — Conclusion : Constantin et l'Église	62
Constantin et le paganisme, 62. Véritable caractère de sa politique chrétienne, 64. Fâcheuses conséquences pour l'Église, 65.	
DEUXIÈME PARTIE : LA CRISE ARIENNE	
CHAPITRE PREMIER. — LES ORIGINES DE L'ARIANISME ET LE CONCILE DE NICÉE, par G. BARDY	69
§ 1. — Les débuts de l'arianisme	69
Alexandre, 69. Les débuts d'Arius, 71. Les premiers conflits, 73. Arius en Palestine, 74. Arius à Nicomédie, 75. La <i>Thalie</i> , 75. Activité d'Alexandre, 76. Retour d'Arius à Alexandrie, 77. Intervention de Constantin, 77. Mission d'Ossius, 79. Le concile d'Antioche, 79. Vers un concile œcuménique, 80.	
§ 2. — Le concile de Nicée	81
La convocation, 81. Les membres du concile, 81. La séance d'ouverture, 83. Les discussions, 84. Condamnation d'Arius, 84. Le symbole, 85. Le schisme mélitien, 87. La date de Pâques, 88. Les canons, 89. Clôture du concile, 91. Lettres de Constantin. 92. L'œuvre du concile de Nicée, 93. Après Nicée, 94.	
CHAPITRE II. — LA RÉACTION EUSÉBIENNE ET LE SCHISME DE SARDIQUE, par G. BARDY	97
§ 1. — Du concile de Nicée au concile de Tyr	97
L'Église d'Orient au lendemain du concile de Nicée, 97. Saint Athanase, 99. Le rappel des exilés, 100. Eustathe d'Antioche, 101. Déposition d'Eustathe, 102. Autres dépo-	

sitions, 104. Marcel d'Ancyre, 104. Troubles à Alexandrie, 105. Rappel d'Arius, 107.	
§ 2. — Le concile de Tyr	108
Les membres du concile, 108. Le programme, 108. L'assemblée, 109. Athanase à Constantinople, 110. Exil d'Athanasie, 111. Les suites du concile de Tyr, 112. Mort d'Arius, 113.	
§ 3. — De la mort d'Arius au concile de Sardique.	113
La situation en 335, 113. Mort de Constantin, 114. Le partage de l'Empire, 115. Retour d'Athanase, 115. Lettre des Orientaux au pape, 116. Concile égyptien de 338, 117. Élection de Grégoire à Alexandrie, 117. Encyclique d'Athanase, 118. Réponse des Orientaux, 118. Le concile de Rome, 119. Lettre du pape Jules, 120. Concile des Encœniens, 121. Ambassade des Orientaux à Trèves, 122.	
§ 4. — Le concile de Sardique	123
Réunion du concile, 123. Encyclique des Orientaux, 124. Suite du concile de Sardique, 125. La formule de foi, 126. Les lettres synodales, 127. Les canons de Sardique, 128. Résultats du concile de Sardique, 129.	

CHAPITRE III. — LES VARIATIONS DE L'ARIANISME, par G. BARDY

§ 1. — Du concile de Sardique à la mort de Constant	131
Après Sardique, 131. Léonce d'Antioche, 133. Ambassade orientale à Milan, 133. Conciles de Milan, 134. Retour d'Athanase, 135. Soumission d'Ursace et de Valens, 137. Concile de Sirmium, 137. Mort de Constant, 137.	
§ 2. — La politique de Constance (350-357)	138
Attitude de Constance à l'égard de saint Athanase, 138. Second concile de Sirmium, 138. Mort du pape Jules, 140. Intrigues contre Athanase, 140. Concile d'Arles, 142. Résistances de Libère, 142. Concile de Milan, 142. Concile de Béziers, 144. Attitude de Libère, 144. Exil de Libère, 145. Exil d'Ossius, 146. Exil d'Athanase, 147. Georges, évêque d'Alexandrie, 149. Les dernières résistances, 149.	
§ 3. — Divisions des Ariens	150
Nouvelles orientations doctrinales, 150. Aèce d'Antioche, 151. Concile de Sirmium, 152. Signature d'Ossius, 153. Le cas de Libère, 154. Résistances à l'anoméisme, 155. Concile d'Ancyre, 156. Revirement de Constance, 157. Nouveau concile de Sirmium (358), 158. Retour de Libère à Rome, 159. Le « <i>De synodis</i> » de saint Hilaire, 159. Le « <i>De synodis</i> » de saint Athanase, 160. Persécution des anoméens, 161.	
§ 4. — Les conciles de Rimini et de Séleucie.	161
Vers un concile général, 161. Le « credo daté », 162. Concile de Rimini, 163. Concile de Séleucie, 165. Pourparlers à Constantinople, 167. Résistance d'Hilaire, 168.	

§ 5. — Le triomphe de l'homéisme	169
Concile de Constantinople, 169. A la recherche des signatures, 171. Nouveaux évêques, 172. Méléce d'Antioche, 173. La défaite de l'orthodoxie, 174. Mort de Constance, 175.	
CHAPITRE IV. — CHRISTIANISME ET PAGANISME AU MILIEU DU IV ^e SIÈCLE, par Pierre de LABRIOLLE	
I. — LA POLITIQUE IMPÉRIALE A L'ÉGARD DU PAGANISME.	177
Vue d'ensemble, 177.	
§ 1. — Constantin et ses fils	179
Constantin et le paganisme, 179. Attitude des fils de Constantin, 180.	
§ 2. — L'empereur Julien (361-363).	183
La jeunesse de Julien, 184. Le néo-platonisme au iv ^e siècle, 184. Retour de Julien au paganisme, 185. Édits de tolérance, 186. Martyrs chrétiens, 187. La réforme du paganisme, 187. La loi scolaire, 188. Ses conséquences, 189. Autres tracasseries contre les chrétiens, 190.	
§ 3. — Les successeurs de Julien	192
Jovien (363-364), 192. Valentinien I ^{er} (364-375) et Valens (364-378), 192.	
II. — LA RÉACTION INTELLECTUELLE ANTICHRÉTIENNE.	193
§ 1. — Aperçu sur les protagonistes païens des trois premiers siècles.	194
L'indifférence des milieux païens jusque vers 160, 194. Celse, 194. Porphyre, 195. La fin du iii ^e siècle, 195.	
§ 2. — Les appuis du paganisme au iv ^e siècle.	196
Les hautes classes sociales, 196. Les philosophes et les rhéteurs, 197.	
§ 3. — Les écrits antichrétiens	197
L' <i>Asclepius</i> , 197. Eunape de Sardes, 197. Julien l'Apostat, 198. L'argumentation de Julien, 199. Originalité de sa polémique, 201.	
§ 4. — Les témoignages patristiques.	201
Saint Augustin, 201. Saint Grégoire de Nysse, 203.	
CHAPITRE V. — LES ÉGLISES OCCIDENTALES VERS LE MILIEU DU IV ^e SIÈCLE, par J.-R. PALANQUE	
§ 1. — Les vicissitudes du donatisme	205
Le donatisme à Rome, 205. Ses progrès en Afrique après 321, 206. Donat et les catholiques, 206. Donat et l'arianisme, 207. L'empereur Constant et le donatisme, 208. La mission de Paul et Macaire, 208. La persécution de 347, 209. Vitellius Afer, 210. L'« unité » imposée, 211. L'empereur Julien et le donatisme, 211. L'édit de tolérance (362), 211. Restau-	

ration du donatisme, 212. Après Julien, 213. Parménien, 214. Optat de Milet, 214. Valeur de son œuvre, 215. Caractères du donatisme, 215.

§ 2. — Les chrétientés de Gaule et d'Espagne 216

Progrès du christianisme dans ces régions, 216. Essais de poésie chrétienne, 217. Principaux évêques d'Espagne, 218. Grégoire d'Elvire, 219. Pacien de Barcelone, 220. Principaux évêques de Gaule, 220. Les évêques de Trèves, 221. Rhodanius de Toulouse et Foebade d'Agen, 222. Hilaire de Poitiers, 222.

§ 3. — Les chrétientés italo-illyriennes. 224

Gravité de la crise arienne dans ces contrées, 224. Les philosophes convertis : Victorin, 224. Témoignages catholiques en Pannonie, 225. Lucifer de Cagliari, 226. Eusèbe de Vercell, 227. Zénon de Vérone, 227.

§ 4. — L'Église romaine, de Silvestre à Damase. 228

Jules I^{er} (337-352), 228. Sa lettre aux Orientaux, 229. Les canons de Sardique et la papauté, 229. Libère (352-366), 231. L'antipape Félix (357-365), 232. Damase (366-384) et l'antipape Ursin, 232. Autres difficultés de Damase, 233. Organisation de l'Église romaine, 234. Le collège diaconal, 234. Création de nouvelles églises, 235. La personnalité de Damase, 236.

CHAPITRE VI. — LE DÉCLIN DE L'ARIANISME, par G. BARDY. 237

§ 1. — La réaction orthodoxe 237

Après Rimini, 237. Concile de Paris, 238. Concile d'Alexandrie, 239. La lettre synodale, 242. Paulin, évêque d'Antioche, 243. Le règne de Julien, 244. Lettre de Mélèce à Jovien, 244. Lettre des homéousiens, 245. Athanase à Antioche, 245.

§ 2. — Les débuts du règne de Valens. 246

Valentinien et Valens succèdent à Jovien, 246. Concile de Lampsaque, 247. Attitude de Valens, 248. Ambassade des homéousiens à Rome, 249. Concile de Tyane, 250. Campagnes de Valens, 250. Concile d'Antioche de Carie, 251. La question du Saint-Esprit, 251. Eustathe de Sébaste, 252. Eleusius de Cyzique, 254. Marathionius, 254. L'attitude des anoméens, 255. Les orthodoxes, 256.

§ 3. — La persécution de Valens 257

Démophile à Constantinople, 257. La persécution, 258. Saint Basile, 258. En Syrie, 261. En Égypte, 262.

§ 4. — L'activité de saint Basile 263

Les événements de Cappadoce, 263. Eustathe et saint Basile, 264. Le schisme d'Antioche, 265. Correspondance de Basile et d'Athanase, 266. Premier voyage de Dorothée, 267. Ambassade de Sabinus, 267. Evagrius à Antioche, 269. Difficultés de Basile, 269. Second voyage de Dorothée,

269. Reconnaissance de Paulin par Damase, 270. Réponse de Damase à saint Basile, 271. Troisième voyage de Doro-thée, 272. Réponse de Rome, 273. Difficultés d'un accord, 273. L'invasion gothique, 275. Avènement de Théodose, 276. Mort de saint Basile, 276.

CHAPITRE VII. — LA VICTOIRE DE L'ORTHODOXIE, par
G. BARDY et J.-R. PALANQUE 277

§ 1. — Gratien et Théodose : la nouvelle politique ecclésias-
tique (378-380). 278

Le recul de l'arianisme en Occident avant 378, 278. Le concile de Sirmium (juillet 378), 279. La législation de Gratien, 280. Le recul de l'arianisme en Orient en 378, 281. Grégoire de Nazianze à Constantinople, 282. Le concile d'Antioche (automne 379), 283. La législation de Théodose, 284.

§ 2. — Le concile de Constantinople (381) 285

La convocation des conciles, 285. Le concile de Constanti-nople. Sa composition, 286. Son œuvre doctrinale, 287. L'attribution du siège de Constantinople, 287. Et du siège d'Antioche, 288. La démission de Grégoire de Nazianze, 289. Les canons du concile, 290. La confirmation impériale, 291. Élection de Flavien d'Antioche, 291.

§ 3. — Le concile d'Aquilée et les négociations entre l'Occi-
dent et l'Orient. 292

Le concile d'Aquilée, 292. Ambroise et les sièges d'An-tioche et de Constantinople, 293. Les conciles de Rome et de Constantinople (382), 295. Conclusion, 296.

TROISIÈME PARTIE : LA VIE CHRÉTIENNE ET
L'ORGANISATION ECCLÉSIASTIQUE

CHAPITRE PREMIER. — LES DÉBUTS DU MONACHISME, par
Pierre de LABRIOLLE 299

I. — LES SOURCES DE L'HISTOIRE DU MONACHISME PRIMITIF . . . 299

§ 1. — Les origines du monachisme. 299

Le monachisme et la nature humaine, 299. Les antécédents du monachisme, 301. Monachisme et christianisme, 302.

§ 2. — La littérature monastique. 303

Sa richesse, 303. Impression d'ensemble : orgie de « sur-naturel », 303. Conclusions inexactes auxquelles ces fan-taisies ont donné lieu, 304. Poésie et vérité, 305.

§ 3. — Valeur des sources 306

La vie de saint Antoine, 306. Les vies de solitaires rédi-gées par saint Jérôme, 308. *L'Historia Monachorum*, 310. Les vies de saint Pakhôme, 313. La Règle de Pakhôme, 314. *L'Histoire Lausiaque*, 315. Les écrits de Cassien, 317.

Les <i>Apophthegmata Patrum</i> , 318. Les <i>Vitae Patrum</i> , 320.	
§ 4. — Chronologie du monachisme primitif	321
Tableau chronologique, 321.	
II. — L'ÉVOLUTION DU MONACHISME PRIMITIF, EN ORIENT	327
§ 1. — Vue d'ensemble	327
§ 2. — Variété des aspects du monachisme.	328
§ 3. — Saint Antoine et l'anachorétisme.	329
Sa biographie, 329. La vie du moine dans le désert, 330.	
Le démon de midi, 330. Les violences démoniaques, 332.	
Formes des apparitions, 332. Les armes du moine, 334.	
L'ascétisme monacal, 335. L' <i>apatheia</i> , 336. Le bonheur	
du solitaire, 338.	
§ 4. — Pakhôme et le cénobitisme	338
Étapes de sa réforme, 339. Ses successeurs, 339. Anacho-	
rétisme et cénobitisme, 340. Le travail des moines, 340. Le	
monastère pakhômien, 341. Esprit de la Règle pakhô-	
mienne, 341. Horsiïsi et Schenoudi, 342.	
§ 5. — Saint Basile, réformateur du cénobitisme	343
Le monachisme en Asie Mineure, 343. Saint Basile, 343.	
Caractère de sa réforme, 344. Saint Nil, 345.	
§ 6. — Le monachisme dans les autres contrées de l'Orient. .	345
Palestine, 345. Syrie, 346. Byzance, Perse, Mésopotamie,	
Arménie, 347.	
III. — LES DÉBUTS DU MONACHISME EN OCCIDENT	348
§ 1. — Rome et l'Italie	348
Premiers contacts, 348. Les « <i>Consultationes Zacchaei</i> »,	
349. Le cénacle de l'Aventin, 350. Eusèbe de Vercell, 351.	
Milan, 351. Emona, 351.	
§ 2. — La Gaule	351
Apparition du monachisme après 360, 351. Saint Martin,	
352. Lérins, 352. L'érémisme en Gaule, 352.	
§ 3. — L'Afrique.	353
Saint Augustin, 353.	
IV. — LE MONACHISME ET L'OPINION	355
§ 1. — Les milieux païens	355
Julien, 355. Libanios, 355. Eunape, 355. Rutilius Nama-	
tianus, 356.	
§ 2. — L'État chrétien et les moines	357
Loi de Valens, 357. Attitude de Théodose, 357.	
§ 3. — Les milieux chrétiens et le monachisme	358
Les panégyristes, 358. Les détracteurs, 358. Attitude de	
l'épiscopat, 359.	

§ 4. — Le mouvement anti-monastique en Occident.	361
Helvidius, 361. Jovinien, 361. Vigilantius, 362. Autres vestiges du même courant hostile, 363.	
§ 5. — Les pèlerinages vers l'Orient.	364
Premiers essais, 364. L'attrait des lieux saints au iv ^e siècle, 364. L'attrait de l'Égypte, 366. Quelques pèlerins notoires, 366. La « <i>Peregrinatio Aetherae</i> », 367. Conclusion, 369.	
CHAPITRE II. — MORALE ET SPIRITUALITÉ, par Pierre de LABRIOLLE.	371
§ 1. — Les peintures des moralistes.	371
§ 2. — La Bible, source de la piété chrétienne	372
§ 3. — Le culte des reliques	373
Le mot « reliques », 373. « Psychologie » du culte des reliques, 374. Antécédents lointains de ce culte, 375. Premiers témoignages chrétiens, 375. Le iv ^e siècle, 376. Les « inventions » de reliques, 377. Le souci d'authenticité, 378. Les abus constatés, 378. Les premières oppositions au culte des reliques, 379.	
§ 4. — Les surenchères de l'ascétisme	379
§ 5. — La sagesse officielle.	380
Le concile de Gangres, 380. Le concile de Laodicée, 382.	
§ 6. — Les limites de l'ascétisme catholique. Le priscillianisme.	385
Origine du priscillianisme, 385. Les faits, 386. Les traités de Wurtzbourg, 388. L'orthodoxie de Priscillien, 389. Priscillien ou Instance ? 391. L'hétérodoxie de Priscillien, 392.	
§ 7. — La formation chrétienne au iv ^e siècle.	392
La lettre cvii de saint Jérôme, 393. Le « <i>De Mysterioris</i> » de saint Ambroise, 394. Le « <i>De catechizandis rudibus</i> », 396.	
§ 8. — Le développement de la liturgie	398
Variété des formes liturgiques, 398. La « messe », 398. Les chants d'église, 400. La fête de Noël, 401.	
CHAPITRE III. — LA CULTURE CHRÉTIENNE, par Pierre de LABRIOLLE.	405
§ 1. — Parenté de la culture chrétienne et de la culture païenne.	405
Formation intellectuelle des écrivains chrétiens, 405. Le culte de Virgile, 406. La part de la rhétorique, 407. Le contenu des « genres » littéraires, 408.	
§ 2. — Supériorité de la littérature chrétienne au iv ^e siècle.	410
Sujets traités par les littérateurs chrétiens, 410. Saint Ambroise, 411. Saint Jérôme, 415. Saint Jean Chrysostôme, 417. Saint Basile, 419. Saint Grégoire de Nazianze, 423. Saint Grégoire de Nysse, 424.	

§ 3. — Qualité de la culture au iv ^e siècle.	425
Critiques formulées à l'égard de la littérature chrétienne, 425. Valeur de ces critiques, 426. Le cosmopolitisme nouveau, 427. Conclusion, 428.	
§ 4. — L'art chrétien au iv ^e siècle	428
L'art dans la vie chrétienne des trois premiers siècles, 428. Essor de l'art chrétien au iv ^e siècle, 430. La technique de l'époque, 431. Le plan des églises chrétiennes, 432. La décoration des édifices, 433. État d'esprit de certains opposants, 434. Les mosaïques, 435. Les sarcophages, 435. Conclusion, 436.	
CHAPITRE IV. — LES MÉTROPOLES ECCLÉSIASTIQUES A LA FIN DU IV ^e SIÈCLE, par J.-R. PALANQUE	
§ 1. — Provinces et « diocèses ».	437
Les circonscriptions ecclésiastiques, 437. 1 ^o L'évêché, 437. 2 ^o La province et le métropolitain, 438. Le concile provincial, 439. 3 ^o Le « diocèse », 439. En Occident, 440. En Orient, 440. 4 ^o La primauté romaine, 441.	
§ 2. — Les métropoles orientales	441
1. — <i>Constantinople</i>	441
La juridiction de Constantinople, 441. L'évêque Nectaire, 442. Les sectes, 443. Métropoles de Thrace, 443. Métropoles d'Asie et de Pont, 444. Amphiloque d'Iconium, 444. Les Cappadociens, 444. Dernières années de Grégoire de Nazianze, 445. Grégoire de Nysse, 446.	
2. — <i>Alexandrie</i>	446
La puissance du siège alexandrin, 446. Timothée et Théophile, 447.	
3. — <i>Antioche</i>	448
Antioche et le diocèse d'Orient, 448. Le schisme d'Antioche, 449. Conciles de Capoue et de Césarée, 449. Flavien et ses suffragants, 450. Diodore de Tarse, 451. Théodore de Mopueste, 451. Euloge d'Édesse, 451. L'opposition à Antioche, 452. Chypre ; Épiphanie de Salamine, 452. Césarée et Jérusalem, 453. Le schisme de Bostra, 454. Le concile de Constantinople (394), 454.	
§ 3. — Les métropoles occidentales	455
1. — <i>Carthage</i>	455
L'organisation ecclésiastique en Afrique, 455. Persistance des deux Églises rivales, 456. L'Église catholique, 457. L'Église donatiste, 458. Le schisme de Tyconius, 458. Le schisme rogatiste, 459. Le schisme maximianiste, 459. Le réveil catholique, 460.	
2. — <i>Les églises de la préfecture des Gaules</i>	461
Les évêchés d'Espagne, 461. Les évêchés de Gaule, 462. Absence de chef des églises gauloises, 464. Les évêchés de Bretagne, 464. Le concile de Valence (374), 465. L'affaire priscillianiste : phase ecclésiastique (380-381), 466. Phase	

politique (382-386), 466. Contre-coups ecclésiastiques en Gaule : le schisme félicien, 467. En Espagne, 468. Persistance des querelles en Gaule, 469. Concile de Turin (398) : apaisement en Gaule, 470. Concile de Tolède (400) : apaisement en Espagne, 470.	
3. — <i>Milan et les églises italo-illyriennes</i>	471
Les « diocèses » de la préfecture italienne, 471. Milan capitale, 472. Saint Ambroise, 472. Ambroise et les évêchés de l'Italie du Nord, 473. Les conciles milanais, 475. Ambroise et les églises de Gaule et d'Espagne, 475. Les évêchés du diocèse pannonien, 475. Les évêchés des diocèses dacique et macédonien, 476. Milan, métropole supérieure des évêchés italo-illyriens, 477.	
§ 4. — Le siège romain	477
Rome métropole de l'Italie, 477. Les conciles romains sous Damase et Sirice, 478. La juridiction romaine hors d'Italie, 479. Rivalité de Rome et de Milan au temps d'Ambroise, 480. Rome et Thessalonique, 481. Rome et les affaires de Gaule et d'Espagne, 482. La lettre « <i>Ad Gallos</i> », 482. La lettre à Himère de Tarragone, 483. Les premières « décrétales », 484. Rome et l'Orient, 485. La personnalité des papes et la primauté du siège romain, 485.	
CHAPITRE V. — L'EXPANSION CHRÉTIENNE, par J.-R. PALANQUE	489
§ 1. — Les églises des royaumes d'Extrême-Orient	489
1. — <i>L'Arménie</i>	490
Conversion du pays, 490. Conflits de la royauté et des catholiques, 490. Rupture avec Césarée de Cappadoce, 491. Missions en Aghouanie et en Ibérie, 492.	
2. — <i>La Perse</i>	492
La persécution de Sapor, 492. La paix religieuse, 493. Rapports des églises perses avec celles de l'Empire romain, 494.	
3. — <i>L'Arabie et l'Abyssinie</i>	495
Premières missions, 495.	
§ 2. — Le christianisme chez les Goths	496
Conversion des peuples des frontières, 496. Les chrétientés gothiques : catholiques de Crimée, 497. La secte des Audiens, 497. Ulfila et l'arianisme, 497. Les persécutions, 498. Persistance de l'arianisme chez les Goths, 499.	
§ 3. — La conversion des païens de l'Empire	500
Survivance du paganisme dans l'aristocratie, 500. L'évangélisation des campagnes, 501. L'apostolat de saint Martin, 502. Les conversions dans les villes, 503.	
CHAPITRE VI. — LE CATHOLICISME RELIGION D'ÉTAT, par J.-R. PALANQUE	505
§ 1. — L'Église et l'État : derniers conflits	506
L'union de l'Église et de l'État en 381-383, 506. Nouveaux	

conflits en Occident, 506. Ambroise et la cour en 385, 507. En 386, 507. Ambroise et Maxime, 509. Théodose et l'Église, 509. L'affaire de Callinicon (388), 510. L'affaire de Thessalonique (390), 511. Soumission de Théodose à l'Église, 512.	
§ 2. — La proscription du paganisme	513
La question païenne à la fin du iv ^e siècle, 513. Les mesures de Gratien en 382, 514. L'opposition du Sénat romain, 515. Les mesures de Théodose, 516. La réaction païenne en Italie (393-394), 517. Les dernières lois contre le paganisme, 518.	
§ 3. — Les privilèges de l'Église	519
L'Église au-dessus du droit commun, 519. Exemptions fiscales, 519. Privilèges judiciaires, 520. Le droit d'asile, 520. Le privilège du for, 521. L'État bras séculier, 522. L'Église privilégiée, 523.	
§ 4. — Conclusion	524
APPENDICE. — SYNCHRONISME DES PAPES ET DES EMPEREURS.	527

CARTES

L'Égypte monastique	298
L'Orient à la fin du iv ^e siècle	448
L'Occident à la fin du iv ^e siècle	464