Du roman au récit de saint Sébastien. Considérations sur les formes de la narration longue et brève entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge

Filippo Fonio

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cei/162>

DOI : 10.4000/cei.162

ISSN : 2260-779X

Éditeur

UGA Éditions/Université Grenoble Alpes

Édition imprimée

Date de publication : 15 mars 2010

Pagination : 13-37

ISBN : 978-2-84310-164-9

ISSN : 1770-9571

Référence électronique

Filippo Fonio, « Du roman au récit de saint Sébastien. Considérations sur les formes de la narration longue et brève entre l'Antiquité tardive et le Moyen Âge », *Cahiers d'études italiennes* [En ligne], 10 | 2010, mis en ligne le 15 septembre 2011, consulté le 27 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cei/162> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cei.162>

DU ROMAN AU RÉCIT DE SAINT SÉBASTIEN. CONSIDÉRATIONS SUR LES FORMES DE LA NARRATION LONGUE ET BRÈVE ENTRE L'ANTIQUITÉ TARDIVE ET LE MOYEN ÂGE

Filippo Fonio

Université Stendhal - Grenoble 3

Lors d'une recherche sur le repérage de la composante hagiographique dans les nouvelles du *Décameron* de Boccace, dont une partie des résultats a paru dans la revue *Filigrana* en 2006, je me suis interrogé sur le concept de *forme* d'un point de vue littéraire et sur son applicabilité au genre de l'hagiographie fictionnelle. L'année suivante, j'ai essayé d'approfondir les enjeux théoriques que cette problématique soulève. Je me suis concentré sur la notion de forme proposée par André Jolles en 1930 dans son ouvrage *Formes simples*¹ et sur les possibilités d'application de sa méthode « morphologique » à la recherche dans le domaine de l'hagiographie littéraire.

Dans la présente contribution, je cherche à éclaircir un aspect particulier de cette notion de forme en tant que durée, en m'interrogeant sur la valeur heuristique² d'une polarité entre formes longues et formes brèves dans l'hagiographie. À la présentation d'une série d'éléments qui caractérisent les formes brèves et les formes longues suivront des exemples tirés de deux versions de l'histoire de saint Sébastien, dont l'une est la version abrégée de l'autre. L'histoire de la vie et du martyr de Sébastien se prête d'une manière exceptionnelle à fournir des éléments utiles à la vérification des hypothèses formulées, les textes choisis étant d'une certaine manière deux cas typiques qui montrent bien la technique de travail de

1. A. Jolles, *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Lipsia, Max Niemeyer, 1930 (n. éd. 1958; tr. fr. *Les formes simples*, Paris, Seuil, 1972). De cet ouvrage de Jolles, nous possédons la reconstruction faite à partir des notes prises par ses élèves.

2. Pour la notion de « valeur heuristique » que caractérise l'application du concept de forme, voir H.-R. Jauss, « Littérature médiévale et théorie des genres », *Poétique*, n° 1, 1970, p. 79-101.

l'hagiographe inventeur d'une nouvelle histoire sacrée d'un côté, du *compiler* médiéval de l'autre.

Forme et durée

La notion de *forme*, paradigme explicatif utilisé dans différents domaines des sciences humaines³, s'est révélée particulièrement féconde dans ses applications aux systèmes littéraires médiévaux. Il suffit de penser aux contributions incontournables de Hans Robert Jauss, Paul Zumthor, Hans-Jörg Neuschäfer et Peter F. Dembowski⁴.

En simplifiant beaucoup, et sans tenir compte du vif débat et des révisions dont la notion de forme a été depuis longtemps l'objet, je reprends la définition classique de Jolles, qui reste à mon avis largement valable. Selon A. Jolles, une forme est « la manifestation des choses en tant que phénomènes typiques et morphologiquement déterminés, la puissance agissante au sein de tout événement » (Jolles, p. 15). Cette forme est, en littérature, un élément susceptible d'être isolé et analysé en soi, et qui possède « sa *validité* et sa *cohésion* propres » (*ibid.*, p. 26). En ordonnant et en comparant les formes ainsi reconnues et isolées, on obtient un système, c'est-à-dire un ensemble d'éléments caractérisés par des relations d'interdépendance. Les formes individualisées par Jolles et par ses successeurs sont en quelque sorte les fondements des genres littéraires, ou, pour mieux dire, d'une notion descriptive, et non prescriptive, des genres littéraires.

3. En ce qui concerne les études littéraires, voir en particulier A. Jolles, *Einfache Formen*, et N. Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays*, Princeton, Princeton University Press, 1957 (tr. fr. *Anatomie de la critique*, Paris, Gallimard, 1969), qui en représentent les principales formulations. Ces deux méthodes, créées indépendamment l'une de l'autre mais qui aboutissent à des conclusions en partie assimilables, ont été appliquées à l'œuvre de plusieurs écrivains, à certains moments et époques spécifiques de la littérature, et à des genres littéraires. Le système des « formes simples » de Jolles a notamment connu une diffusion non négligeable dans le domaine des études folkloriques et ethnologiques, celui des « modes » de Frye a été souvent appliqué à l'analyse de genres tels la nouvelle ou le conte, mais a aussi intéressé les études de poésie et de poétologie.

4. Je me limite à rappeler ici les ouvrages et les articles les plus connus qui peuvent s'inscrire dans le cadre de la recherche en morphologie littéraire : H.-R. Jauss, « Littérature médiévale et théorie des genres », art. cité, et *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur. Gesammelte Aufsätze 1956-1976*, Munich, Fink, 1977 [tr. it. *Alterità e modernità della letteratura medievale*, Turin, Bollati Boringhieri, 1989] ; P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, en particulier p. 194 et suiv. ; H.-J. Neuschäfer, *Boccaccio und der Beginn der Nouvelle. Strukturen der Kurzerzählung auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Munich, Fink (« Theorie und Geschichte der Literatur und der schönen Künste », 8), 1969, et, du même auteur, « Boccaccio et l'origine de la nouvelle. Le problème de la codification d'un genre médiéval », dans *Genèse, codification et rayonnement d'un genre médiéval : la Nouvelle*, Actes du Colloque International de Montréal (McGill University, 14-16 octobre 1982), M. Picone, G. Di Stefano, P. D. Stewart (éds), Montréal, Plato Academic Press collection « Bibliotheca Romanica », 1983, p. 103-110 ; P. F. Dembowski, « Traits essentiels des récits hagiographiques », *ibid.*, p. 80-88. Voir aussi l'anthologie *Il racconto*, éditée par M. Picone, Bologne, Il Mulino, 1985.

Elles ont une base anthropologique, naissent d'une attitude universelle – elles sont donc proches des archétypes – et sont douées d'une valeur structurelle par rapport aux activités de l'imagination.

L'idée que je cherche à développer ici, en reprenant des suggestions que Carlo Delcorno proposait en 1989, est que la notion de forme aurait, au moins si on l'applique à la littérature médiévale, un lien étroit avec celle de durée. La durée, comprise au sein de la dynamique longueur/brièveté, présente en effet, en accord avec les formes simples isolées par Jolles, aussi bien un fondement anthropologique et perceptif qu'une bipartition originelle en forme et anti-forme. Ainsi le désir d'émulation, par exemple, qui est à la base de la forme de la légende, connaît son contraire dans le modèle négatif, anti-forme de la légende – le bienheureux s'opposant au damné. De même, dans la dynamique question/réponse, à la forme simple du mythe correspond la forme, opposée, de l'énigme. L'on voit bien que la durée peut se situer, selon ces critères, au même niveau que les autres formes.

C'est en adoptant ce paramètre formel de la durée que Delcorno voyait, dans le roman et dans l'*exemplum*, les deux typologies textuelles les plus répandues entre le Moyen Âge et le XVIII^e siècle⁵. On peut évidemment reconnaître maintes spécificités à ces deux genres, et en particulier, selon Delcorno, une destination sociale très différente. Mais il s'agit d'abord d'une distinction quantitative, d'une différence de durée entre des formes longues et des formes brèves⁶.

À la base de ces considérations, ainsi qu'au fondement de l'analyse que je soumets ici, se trouvent d'abord les résultats d'une communication tenue par Paul Zumthor à l'occasion d'un colloque sur la nouvelle, qui eut lieu à l'Université de Montréal en 1982. Le titre de cette brève mais très dense communication – « La brièveté comme forme⁷ » – soulève déjà un

5. C. Delcorno, *Exemplum e letteratura fra Medioevo e Rinascimento*, Bologne, Il Mulino, 1989, p. 7. Voir aussi, du même auteur, « Modelli agiografici e modelli narrativi », *La novella italiana*, Atti del Convegno (Caprarola, 19-24 settembre 1988), 2 vol., Rome, Salerno, 1989, vol. I, p. 337-363, et « Narrativa e agiografia », *Il racconto nel Medioevo europeo*, Atti del Convegno (Bologne, 23-24 ottobre 2000), Bologne, Pàtron, 2002, p. 9-31.

6. Delcorno remarque aussi le fondement rhétorique d'une telle distinction, valable au moins pour la période médiévale. C'est dans la *Poetria nova* de Geoffrey de Vinsauf (env. 1210) qu'on trouve la théorisation du choix qui se pose à l'écrivain entre *sermo brevis* et *sermo longus*. On peut donc considérer qu'*abbreviatio* et *amplificatio* sont deux « vie alternative della letteratura medievale » (C. Delcorno, *Exemplum e letteratura*, op. cit., p. 7), mais aussi, si l'on considère ces termes dans leur acception rhétorique, de la littérature ancienne. Ces deux concepts sont en fait déjà présents parmi les outils à disposition de l'orateur classique, et le terme *amplificatio* aussi, alors que le mot *abbreviatio* n'est attesté dans le sens d'abrégé qu'à partir du IV^e siècle. Moins usuel par rapport à *amplificatio* est aussi le mot *dilatatio*, médiéval, qui nous intéresse ici car on le trouve dans la version longue de l'histoire de Sébastien, employé dans un sens légèrement différent.

7. Dans *Genèse, codification et rayonnement d'un genre médiéval : la Nouvelle*, op. cit., p. 3-8.

problème intéressant : est-ce qu'on peut considérer la brièveté en littérature en tant que forme ?

Peut-on, en d'autres termes, considérer l'extension d'un texte littéraire parmi ses principes organisateurs ? En dehors de la durée, est-ce que la longueur ou la brièveté d'un texte peuvent influencer sa structure ? Zumthor, après avoir précisé sa thèse selon laquelle la brièveté « constitue un modèle formalisant⁸ », reconnaît aux formes narratives brèves médiévales (objet de son intérêt) quatre caractères spécifiques⁹. Je les propose ici sous une forme légèrement remaniée :

1. Le premier des caractères qui définissent un texte bref est – cette tautologie ne l'est pas tout à fait d'un point de vue structurel – la brièveté ;
2. Le deuxième est l'unité de l'événement narré, la programmation du récit (souvent explicitée par l'auteur) ;
3. Le troisième, qui est le plus spécifiquement formel, est défini par Zumthor comme la tendance à l'accomplissement et à la fin absolue ; caractères auxquels on pourrait ajouter la non-ouverture de la forme ;
4. Le quatrième, lié au point précédent, est la circularité du récit, c'est-à-dire la tendance au retour au point de départ de la narration (Zumthor parle de « retournement de l'action sur elle-même ») ;
5. Le cinquième est l'explicitation de la morale finale qui découle des jugements moraux présents tout au long du texte.

Avant de préciser quels sont les enjeux de ces caractères, et la manière dont ils peuvent être utilement appliqués à l'analyse du texte hagiographique, notamment dans le cas de saint Sébastien, il faut se demander si l'on peut en tirer autant d'éléments qui définissent, *e contrario*, le texte long, sur la base de la polarité entre chaque forme et son anti-forme proposée par Jolles. On aura donc :

1. La longueur ;
2. La pluralité des événements narrés ;
3. La tendance au non-accomplissement, le manque d'une fin ou bien la présence d'une fin relative, et donc l'ouverture de la forme ;
4. La non-linéarité du récit ;

8. *Ibid.*, p. 3.

9. Il s'agit de : a) l'unité de l'événement, b) le retournement de l'action sur elle-même, c) la coextension entre le texte bref et son sens, d) la brièveté (*ibid.*, p. 7-8).

5. La non-explicitation du sens moral, liée à la découverte progressive du sens et à sa dissémination et fragmentation tout au long du texte dans son extension.

De plus, on pourrait se demander : la forme brève et la nouvelle sont-elles la même chose ? la forme longue se confond-elle avec le roman ? et *a fortiori*, les cinq caractères distinctifs de la forme brève sont-ils incompatibles avec les cinq éléments caractéristiques de la forme longue ? en d'autres termes, a-t-on à faire à deux genres littéraires, ou du moins à deux *formes* différentes ? L'on voit bien que cette série de questions part de et aboutit à la notion de forme, qui doit être comprise, on l'a dit, comme principe structurant d'un genre littéraire, ou comme genre littéraire dans une optique descriptive.

La réponse à ces questions n'est pas simple, et je crois d'ailleurs qu'il n'est pas possible de donner une réponse univoque, même pour un système littéraire comme celui du Moyen Âge, où la valeur d'application de ces caractères est sans aucun doute plus grande qu'à d'autres époques. Il faut donc préciser que chacune des cinq caractéristiques des textes brefs et des textes longs, inspirées de celles de Zumthor, a une dimension supra-générique ou trans-générique. En d'autres termes, elles ne définissent pas un genre littéraire spécifique¹⁰.

J'ai cherché à appliquer cette hypothèse de la durée au champ littéraire de la littérature hagiographique. Dans le cas de l'hagiographie littéraire, ce n'est pas la durée qui structure le texte. Ce sont plutôt des éléments de l'ordre du contenu qui influencent la structure du texte et son appartenance générique.

Je ne contredirai pas la constatation de Jauss, selon lequel « toute œuvre littéraire appartient à un genre¹¹ ». Je considère pourtant la littérature hagiographique en tant que macro-genre, en tant que système relativement homogène et autonome. C'est la raison pour laquelle on pourra vérifier l'hypothèse de la valeur structurante de la forme de la durée sur la base de deux textes exemplaires du système hagiographique.

L'hagiographie se situe, entre autres, dans le sillon de la para-biographie des philosophes antiques et pour cela elle n'est pas un genre dépourvu d'influences. Au contraire, il s'agit d'un système profondément hybride

10. La notion de genre est d'ailleurs de difficile application au système littéraire du Moyen Âge, comme le montre bien H.-R. Jauss, « Littérature médiévale et théorie des genres », art. cité. Je crois néanmoins que l'hagiographie représente une exception partielle à cette difficile applicabilité (pensons, par exemple, à l'omniprésence de l'explicitation du sens moral dans les œuvres hagiographiques).

11. H.-R. Jauss, « Littérature médiévale et théorie des genres », art. cité, p. 82.

– surtout dans le cas des passions des martyrs, micro-genre sur lequel porte mon analyse des formes longues et brèves.

Si l'on considère le système hagiographique comme un système littéraire en grande partie autonome, il est aussi possible d'analyser la répartition générique des œuvres à l'intérieur du système. Autant dire que l'on pourra parler, pour ce qui concerne la littérature hagiographique et les deux formes littéraires qui nous intéressent ici, d'un roman et d'une nouvelle hagiographiques.

On a beaucoup écrit, surtout du côté de la critique de l'école historique bollandiste, sur les « romans hagiographiques » ou sur l'« hagiographie romanesque » (la première définition portant plutôt sur la forme, la deuxième sur les motifs narratifs)¹². On peut considérer ces textes comme une création originale – quoique non dépourvue d'influences ni de modèles – de la deuxième époque de la littérature hagiographique, qui est celle de la paix de l'Église, après la fin des persécutions¹³. Dans le cas des passions de martyrs, il s'agit presque toujours de narrations écrites longtemps après cette fin des persécutions, remplaçant ainsi le manque de renseignements certains sur les faits qu'elles relatent par un abondant recours au fictionnel, au fabuleux, au merveilleux.

En outre, l'une des techniques les plus communes de création, ou, pour mieux dire, de constitution d'un texte hagiographique romanesque consiste à fusionner plusieurs traditions ou branches au sein d'une tradition principale. Il s'agit d'ailleurs de la technique utilisée pour la composition de la plupart des poèmes épiques (dans l'Antiquité) et des romans chevaleresques (au Moyen Âge) : celle des *cycles*. Les recherches d'Hippolyte Delehaye dans les premières décennies du xx^e siècle ont bien montré que bon nombre des œuvres de la littérature de martyre qui nous sont restées – qu'elles soient historiques ou légendaires – ont été formées en suivant ce critère de composition. Delehaye les appelle des « passions cycliques¹⁴ ». Cette expression souligne deux composantes du texte hagio-

12. Je renvoie aux deux auteurs qui se sont le plus interrogés sur l'application du concept de genre à la littérature hagiographique. Il s'agit de H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1966 (première éd. 1921), et de R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud et Gay, 1953, réimpr. R. Godding (éd.), Bruxelles, Société des Bollandistes (« Subsidia Hagiographica », 80), 2000. Pour une notion moins historicisante du concept de genre voir aussi R. Grégoire, *Manuale di agiologia. Introduzione alla letteratura agiografica*, Fabriano, Monastero di san Silvestro abate (« Bibliotheca Montisfani », 12), 1996 (1^{re} éd. 1987).

13. Voir P. Allard, *Histoire des persécutions*, Paris, Lecoffre, 1885-1890 et L.-S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, 16 vol., Paris, Charles Robustel, 1693-1712.

14. Je transcris la définition canonique, tirée de H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, Société des Bollandistes (« Subsidia Hagiographica », 17), 1927 (réimpr. 1954), p. 213 : « Dans les grandes légendes romaines, à côté des héros principaux fournis par la tradition, on voit évoluer des personnages

graphique tardif ou remanié : d'un côté son caractère composite et hybride, puisqu'il combine différentes traditions et les regroupe dans une structure relativement floue telle que l'éponymie ou le cycle ; de l'autre côté, ce caractère cyclique paraît adapté à l'hagiographie comme narration parabiographique¹⁵, dont les limites sont bien souvent fixées par la parabole existentielle de l'éponyme.

Or, la passion de saint Sébastien, dans sa forme longue, est l'un des exemples les plus connus et aussi les plus réguliers de « passion cyclique ». Elle se présente comme un texte « au second degré », un centon qui rassemble les épitomés des gestes d'un certain nombre de figures (les jumeaux Marcus et Marcellianus, Tiburtius, Polycarpus, Irene, etc.) qui, tout en conservant des traits saillants, deviennent à l'intérieur de cette dynamique narrative « seconde », des satellites de Sébastien, le héros de cette histoire.

Un autre élément d'intérêt de ce texte réside dans son ancienneté, qui en fait l'un des grands modèles du micro-genre des passions romanesques, appelé à connaître une extraordinaire floraison tout au long du Moyen Âge. En évoquant la régularité de la *Passio Sebastiani*, je me réfère à sa conformité au genre romanesque, à une régularité établie, donc, par rapport aux problèmes qui sont ici discutés. Il s'agit d'une conformité moins respectée dans les passions romanesques plus tardives, qui auront tendance à puiser leur matière et surtout leur structure dans des modèles plus variés, tels l'*exemplum* ou, à la fin du Moyen Âge, la nouvelle¹⁶. Cette pluralité de modèles, et en particulier le recours à des genres narratifs dont la structure est moins unitaire que celle de la traditionnelle longue prose narrative, influence la plupart des textes hagiographiques qui suivent, en introduisant notamment des digressions anecdotiques fréquentes¹⁷ et jusqu'à la bipartition des vies de saints en *vita* et *miracula*, que l'on observe par exemple dans l'œuvre hagiographique de Grégoire de Tours. Cette bipartition n'est pas encore présente dans la *Passio Sebastiani*, qui n'accorde pas une importance particulière aux miracles, sauf s'ils marquent des moments essentiels de la vie de Sébastien.

secondaires d'origine inconnue, qui sont peut-être de l'invention de l'hagiographe, mais que l'on a aussi soupçonnés avoir été empruntés aux martyrologes. »

15. C'est-à-dire dérivée du genre de la biographie ancienne, auquel des éléments propres du panégyrique et d'autres tirés du récit mythologique ont été ajoutés. Dans le passage des genres anciens à l'hagiographie on observe aussi un changement radical de perspective, la substitution d'un système de valeurs avec un autre aussi bien que la réutilisation de certaines valeurs dans une perspective nouvelle.

16. Sur le rapport entre hagiographie et nouvelle, voir en particulier les études de Carlo Delcorno citées plus haut.

17. Relativement autonomes donc, et aisément utilisables en tant qu'*argumenta* par les prédicateurs ou les auteurs de traités qui s'en serviront abondamment.

Je tiens à préciser que j'emploie, ici et ailleurs, le terme *passio* en me référant au titre sous lequel la version longue de l'histoire de Sébastien est le plus fréquemment mentionnée. Il faut pourtant considérer que ce texte n'est pas seulement la narration de la passion du martyr. Loin de là. En lisant le texte dans son intégralité, les lecteurs s'aperçoivent aisément que le récit du martyr de Sébastien et de ses compagnons y occupe en réalité une partie presque négligeable en termes de proportions. On a aussi l'impression que l'auteur de ce texte, en s'approchant de la fin de l'espace ou du temps que sa narration est censée occuper, se rend compte qu'il n'a pas encore atteint ce qui en devrait être le centre conceptuel et narratif, c'est-à-dire le récit des morts des chrétiens. C'est ainsi qu'il concentre dans les toutes dernières pages du texte une série d'événements très précipités, avec une considérable accélération du rythme, faite à en exploiter pleinement les ressources au niveau du *pathos*. Ce manque d'équilibre entre *martyrium* et *vita ante martyrium* caractérise fréquemment ces premières tentatives de contamination des genres littéraires que sont les textes hagiographiques du début de l'époque « fictionnelle ». Époque où il ne s'agit plus que de relater la mort du martyr, mais aussi de tracer son itinéraire biographique qui représente en quelque sorte l'anticipation de la mort héroïque du martyr.

Passio et *vita* sont deux genres distincts à l'origine, et très différents l'un de l'autre, aussi bien dans leurs sources et modèles que dans leur horizon culturel. En simplifiant le problème on peut dire que la dimension de la *passio* est plutôt philosophique et ensuite religieuse (dès que son modèle devient celui de la Passion du Christ), celle de la *vita* relève du politique et de l'encomiastique (même si une évidente matrice encomiastique est aussi présente dans la biographie philosophique, principal modèle classique de la *passio*)¹⁸.

Passio Sebastiani et Légende dorée

Le premier texte ici pris en considération est la plus ancienne des narrations de la passion de saint Sébastien. C'est aussi probablement, si l'on exclut les Mystères et les adaptations théâtrales de la même histoire, le récit le plus long de la vie et de la mort du martyr. Une partie de la tradition

18. Voir à ce propos M. Van Uytanghe, « La typologie de la sainteté en Occident vers la fin de l'Antiquité », dans *Scrivere di santi*, Atti del II convegno di studio dell'Associazione italiana per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia (Naples, 22-25 octobre 1997), édité par G. Luongo, Rome, Viella, 1998, p. 17-48.

conserve le texte de cette *Passio Sebastiani*¹⁹ sous le titre de *Acta Sebastiani* – définition inexacte, parce que l’on ne peut parler d’*acta* que quand on est en présence de la transcription d’un procès verbal, ou bien quand le texte, bien que remanié, maintient une évidente empreinte judiciaire. Les *acta* sont un genre littéraire dans lequel la composante historique prévaut en fait sur la fictionnelle.

Peu importe ici qu’elle ait été rédigée par des notaires romains, selon l’avis de Delehaye, ou qu’elle renvoie au mouvement spirituel de Lérins, comme le soutient Dufourcq dans son étude sur les gestes des martyrs²⁰. Ce qui est désormais certain est le fait que plusieurs éléments nient son attribution ambrosienne soutenue par le moine Odilon, auteur du récit de la *translatio* des reliques de Sébastien à l’abbaye de Saint-Médard de Soissons²¹.

L’élément le plus évident qui nie la paternité ambrosienne de la *Passio* est le fait que, si le texte avait été écrit par Ambroise, il contiendrait une contradiction par rapport à une œuvre d’attribution ambrosienne certaine. C’est Ambroise même en effet qui, dans son homélie sur le psaume 118, affirme que Sébastien est « Mediolanensis oriundus », originaire de Milan. Cette version sera retenue par Siméon Métaphraste, et connaîtra une large diffusion en Orient, mais la passion pseudo ambrosienne ne la retient pas parce qu’elle définit Sébastien citoyen de Narbonne étudiant à Milan (« Mediolanensium partibus eruditus civis vero Narbonensis » : *Passio Sebastiani, Patrologia Latina*, col. 1021). Cet élément sera d’ailleurs retenu par la – relativement riche – tradition dramatique médiévale du martyre de saint Sébastien.

Une analyse stylistique du texte, qui n’a jamais d’ailleurs été faite sérieusement, fournirait des arguments ultérieurs contre l’attribution ambrosienne de la passion.

19. Je citerai d’après l’édition des *Acta sancti Sebastiani martyris*, dans *Patrologia Latina*, t. XVII (S. Ambrosii *tomii secundi et ultimi pars posterior*), J.-P. Migné (éd.), Paris, 1855, col. 1019-1058. L’édition de Migne est postérieure à celle des *Acta sanctorum* (*Acta Sanctorum*, Ianuarii t. II, Bruxelles, Antwerpen, 1643, p. 629-642). Pour l’examen de certaines des variantes de la *Passio* j’ai utilisé l’édition d’Hermann Hagen (« Berner Palimpsestblätter aus dem 5.-6. Jahrhundert zur *Passio Sancti Sebastiani* », *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften [Wiener Sitzungsberichte]*, 108, 1885, p. 19-50). La *Passio* a été l’objet d’une vulgarisation française, éditée, d’après le ms. BNF Fr 818, dans Adolf Mussafia et Theodor Gartner (éds), *Altfranzösische Prosalegenden*, Wien, Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1895 ; des adaptations de la *Passio* peuvent être lues dans Peter F. Dembowski, « Poème pieux sur la Vie de saint Sébastien d’après le ms. BN fr. 1555. Court chapitre sur la Peste Noire de 1348-1349 », *Medioevo Romanzo*, vol. 9, n° 3, 1984, p. 375-401, et dans L. R. Mills, « Une vie inédite de saint Sébastien », *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, t. XXVIII, 1966, p. 410-418.

20. A. Dufourcq, *Gesta martyrum romains*, 3 vol., Paris, Fontemoing, 1907.

21. Odilon, moine de Saint-Médard de Soissons, *Liber de translatione reliquiarum sancti Sebastiani martyris*, *Patrologia Latina*, CXXXII, col. 575-622.

Il s'agit donc d'un texte d'une longueur considérable, en prose latine, d'auteur et de provenance incertains et datable sans doute du deuxième quart du v^e siècle²².

Pour un résumé substantiel du contenu de la *Passio Sebastiani* je renvoie à l'annexe. On trouvera en revanche un peu plus bas une comparaison entre sa structure et celle du texte abrégé tiré de la *Légende dorée*.

Ce deuxième texte est un recueil assemblé au long de la deuxième moitié du xiii^e siècle par le dominicain Jacques de Voragine²³. Ce légendier latin est le plus répandu en Occident, et non seulement au Moyen Âge, période pendant laquelle il fut le livre le plus copié et parmi les plus lus. On en a conservé un millier de manuscrits. C'est naturellement le plus célèbre des légendiers abrégés, les *legendae novae*, produit au sein de l'ordre dominicain au milieu du xiii^e siècle à l'usage des prêcheurs, mais aussi, vraisemblablement, pour la lecture privée²⁴. Contrairement aux autres légendiers de l'époque, la *Légende dorée* s'adresse aussi aux laïcs et on peut la dire moderne car sa composante narrative est beaucoup plus développée qu'elle ne l'est dans ses modèles. Elle perd en quelque sorte son caractère d'outil à l'usage des prédicateurs, de simple répertoire de consultation²⁵.

Il s'agit aussi du premier livre imprimé en français (Lyon, 1476). On en compte quatre-vingt-huit éditions recensées avant 1500 seulement pour le texte latin, sans considérer les vulgarisations.

Dans le chapitre 23 de la *Légende dorée*, consacré à saint Sébastien, sont appliqués les principes typiques de l'ouvrage à caractère encyclopédique qu'est la *summa* hagiographique. Je considère ici par commodité la dernière version de la *Légende dorée*. On sait en effet, et l'éditeur le plus récent de l'œuvre, Giovanni Paolo Maggioni, le montre bien, que Jacques

22. Datation longtemps débattue. Pour un résumé de la question, voir C. Saliou, « Du légendier au sermonnaire : avatars de la *Passio Sebastiani* », *Revue des études augustinienne*, vol. 36, n° 2, 1990, p. 285-297, en particulier p. 285-286, mais aussi S. Minocchi, « Il martirio di san Sebastiano », *Nuova Antologia*, 951, 1^{er} août 1911, p. 440-451, et M. Navoni, « La figura di S. Sebastiano nelle fonti storiche e nella tradizione liturgica », *Civiltà Ambrosiana*, vol. 10, 1993, p. 108-129.

23. Que je cite d'après Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, G. P. Maggioni (éd.), Tarnuzze, SISMEL, Edizioni del Galluzzo, 1998².

24. Parmi d'autres recueils hagiographiques qui suivent le modèle des *legendae novae*, et qui sont les plus intéressants du point de vue des rapports intertextuels avec la *Légende dorée*, l'on compte ceux de Barthélemy de Trente et de Jean de Mailly, ainsi que le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais.

25. Ce sont en particulier les études d'Alain Boureau (notamment *La Légende dorée. Le système narratif de Jacques de Voragine*, Paris, Cerf, 1984) et de Giovanni Paolo Maggioni qui ont ouvert la voie à l'analyse de la *Légende dorée* en tant qu'œuvre littéraire. Voir aussi *De la sainteté à l'hagiographie. Genèse et usage de la Légende dorée*, B. Fleith, F. Morenzoni (éds), Genève, Droz (« Publications romanes et françaises », 229), 2001, et *Legenda aurea : sept siècles de diffusion*, Actes du Colloque international sur la *Legenda aurea : texte latin et branches vernaculaires* (Université du Québec à Montréal, 11-12 mai 1983), B. Dunn-Lardeau (éd.), Montréal, Paris, Bellarmine, J. Vrin, 1986.

de Voragine a retravaillé plusieurs fois le texte de son ouvrage, dans un intervalle d'une trentaine d'années à peu près²⁶.

Après avoir invité le lecteur à se reporter au résumé de la *Passio Sebastiani*, donné en annexe, nous traiterons les sources et les modèles principaux de la narration de Jacques de Voragine en vue de comparer les deux textes.

Deux versions de la même histoire

Afin de mieux situer la *fabula* du martyre de saint Sébastien, il est nécessaire de se reporter au schéma de la version longue de la narration parce qu'il s'agit d'un texte qui demeure peu connu²⁷. L'utilité de ce schéma, où figurent aussi des indications stylistiques et la discussion des principaux modèles de la *Passio*, réside dans le fait qu'il aide à suivre le tableau où l'on trouvera la comparaison entre les deux textes. Les séquences sur lesquelles le tableau se base correspondent aux chapitres que les éditeurs de la *Passio* pour les *Acta Sanctorum* ont introduits dans le texte. La monotonie de ce schéma reflète celle de certaines parties du texte.

Le résumé du texte le plus long, celui de la *Passio Sebastiani*, remplace utilement celui du texte de Jacques de Voragine, ce dernier constituant une version abrégée de la passion du martyr. Pour mieux comprendre le rapport entre les deux textes, résumons dans le tableau ci-dessous le schéma des chapitres de la *Passio*. L'on y trouve en italiques les séquences du texte présentes aussi, en version abrégée, dans la *Légende dorée*. Les motifs contenus dans la *Légende dorée* et absents de la *Passio Sebastiani* sont précédés par un astérisque.

26. On peut remarquer toute une série de différences entre les premières versions du texte de la *Légende dorée* et les réélaborations successives. Un seul exemple, tiré à nouveau du problème de la naissance et de l'éducation du saint, suffira. En ce chapitre sur saint Sébastien Jacques suit d'abord (en accord avec Barthélémy de Trente) la tradition qui veut que le martyr soit d'origine narbonnaise, mais citoyen de Milan, alors que les versions plus tardives du texte de la *Légende dorée* le disent citoyen de Narbonne étudiant à Milan. Cette deuxième version, qui est celle présente dans la *Passio Sebastiani* et dans l'*Abbreviatio* de Jean de Mailly, est largement la plus répandue, et a été adoptée aussi par les auteurs dramatiques qui ont repris au Moyen Âge l'histoire de Sébastien.

27. Voir *infra*, annexe.

* Étymologie du nom du saint (tirée de l'*Agiographia* d'Uguccione de Pise).

Chapitre 1. Présentation du personnage. Son caractère, sa profession, sa foi demeurant cachée.

Chapitre 2. *Arrestation des frères Marcus et Marcellianus. Visite en prison de leurs familles, discours des amis, de la mère, du père, des épouses.*

Chapitre 3. *Arrivée de Sébastien, discours aux assistants.*

Chapitre 4. De même.

Chapitre 5. De même.

Chapitre 6. De même.

Chapitre 7. *Apparition d'un ange. Guérison de Zoe. Premières conversions.*

Chapitre 8. Discours de Marcus.

Chapitre 9. Dialogue entre Sébastien et Nicostratus. Libération des chrétiens prisonniers.

Chapitre 10. Arrivée de Polycarpus et discours aux prisonniers.

Chapitre 11. Dialogue entre Nicostratus et Claudius. Baptême des néophytes par Polycarpus.

Chapitre 12. Dialogue entre Tranquillinus et Agrestius Chromatius praefectus urbis.

Chapitre 13. De même.

Chapitre 14. Préparatifs pour la conversion de Chromatius.

Chapitre 15. *Dialogue entre Sébastien et Chromatius. Destruction des idoles.*

Chapitre 16. *Destruction de l'observatoire astronomique. Chromatius recouvre sa santé.*

Chapitre 17. *Baptême de Chromatius et Tiburtius. Renoncement aux charges publiques, affranchissement des esclaves.*

Chapitre 18. État critique de la persécution. Certains des chrétiens quittent Rome pour la Campanie, d'autres restent en ville.

Chapitre 19. Miracles accomplis par les chrétiens.

Chapitre 20. *Mort de Zoe, de Tranquillinus, de Nicostratus, de Claudius et de ses fils.*

Chapitre 21. Le faux chrétien Torquatus. Contradictoire entre Tiburtius et Fabianus. *Supplice et mort de Tiburtius.*

Chapitre 22. Mort de Castulus. Mort de Marcus et de Marcellianus.

Chapitre 23. *Supplices et mort de Sébastien. Conclusion.*

* Exemplum 1 : La femme toscane (tiré de Grégoire le Grand).

* Exemplum 2 : Sébastien saint protecteur contre la peste (tiré de Paul Diacre).

* Conclusion (tirée de la préface pseudo ambrosienne).

D'après les éléments soulignés dans ce schéma des chapitres, on observe que certaines scènes ont été supprimées par Jacques, et que de nombreux personnages secondaires ont été simplement rayés ; néanmoins, les lignes principales de l'action sont maintenues. Il est précisément intéressant de souligner qu'il lui a été possible de maintenir les grandes lignes d'une action complexe malgré la brièveté du texte.

On remarquera aussi que Jacques de Voragine tire ses matériaux de la *Passio Sebastiani*, en y ajoutant souvent des éléments repris d'autres textes. Dans le chapitre de la *Légende dorée* consacré à saint Sébastien, on ne trouve que quatre éléments empruntés ailleurs : l'étymologie du nom du saint, tirée, comme c'est souvent le cas pour Jacques de Voragine, de l'*Agiographia* d'Uguccione de Pise ; les deux exemples qui terminent le récit sont tirés de deux autres sources habituelles, c'est-à-dire des *Dialogues* de Grégoire le Grand et de l'*Histoire des Lombards* de Paul Diacre²⁸. Cette dernière source est tellement importante dans le cadre de la *Légende dorée* que le sous-titre du légendier dans plusieurs manuscrits est *Historia Langobardica*.

Mise à part la *Passio*, le seul hypotexte spécifiquement relatif à Sébastien présent dans ce chapitre de la *Légende dorée* est la remarque conclusive, tirée, comme Jacques le signale, de l'une des préfaces pseudo ambrosiennes. Il faut rappeler qu'en parlant de la préface pseudo ambrosienne en tant que « seul hypotexte spécifique » de la narration que Jacques fait du martyr de Sébastien, je ne considère pas les œuvres des compilateurs de la génération précédente à celle de Jacques. Il s'agit de l'*Abbreviatio* de Jean de Mailly et du *Liber epilogorum* de Barthélemy de Trente, qui contiennent chacune un chapitre consacré à Sébastien. Jean et Barthélemy sont d'ailleurs les sources principales de la *Légende dorée*, œuvre qu'il est toujours utile de confronter avec les légendiers antérieurs.

Dans le cas de Sébastien, toutefois, la comparaison des trois versions abrégées de l'histoire²⁹ n'apporte pas d'éléments particulièrement intéressants en vue d'une analyse du rapport entre durée et structure du texte hagiographique ; d'autant plus que, tout en demeurant considérablement

28. Le premier *exemplum* est toutefois présent aussi dans le légendier de Jean de Mailly, et le deuxième (pour lequel on peut voir aussi Paul Diacre, *Historia Langobardorum*, VI, 5) dans l'œuvre de Barthélemy de Trente. Il est difficile d'établir si Jacques de Voragine tire sa propre version des *exempla* des deux dominicains, ou bien de Grégoire et de Paul Diacre, même si l'*explicit* anecdotique de ce chapitre de la *Légende dorée* paraît plus proche des sources anciennes, car Jacques omet une série de détails présents dans les textes de Jean et de Barthélemy.

29. Déjà proposée par G. P. Maggioni, « Parole taciute, parole ritrovate. I racconti agiografici di Giovanni da Mailly, Bartolomeo da Trento e Iacopo da Varazze », *Hagiographica*, n° 10, 2003, p. 183-200, en particulier p. 197.

moins étendue par rapport à la *Passio*, l'épitomé de Jacques de Voragine est sans aucun doute, parmi les formes abrégées de l'histoire, la plus proche de sa version longue. D'autre part, il ne s'agit pas d'un simple épitomé, car ce ne sont pas que les gestes du martyr à être résumées par Jacques.

Les éléments que Jacques a ajoutés par rapport à sa source principale et par rapport aux remaniements de ses prédécesseurs relèvent de la double fonction de la *Légende dorée*. D'une part il y a l'exigence encyclopédique, ainsi que le montre l'insertion des étymologies des noms des saints aussi bien que l'usage du légendier comme un manuel *ad usum praedicatorum*, comme le montre l'ajout d'anecdotes et d'*exempla*. D'autre part, et c'est ici l'enjeu principal de la plus grande lisibilité qui caractérise la *Légende dorée* par rapport aux légendiers précédents, l'exigence est celle de rédiger une œuvre qui, sans perdre son ambition à devenir une *summa*, soit aussi adaptée à la fruition privée de la lecture individuelle.

Ces deux versions de la même histoire du martyr de saint Sébastien se différencient par une série d'éléments, et tout d'abord en raison des caractères, proportionnels, de longueur et brièveté qu'on peut attribuer, respectivement, au premier et au deuxième texte.

On peut, par conséquent, comme c'est souvent le cas dans l'hagiographie – où les textes les plus étendus sont souvent les plus anciens –, chercher à comprendre quelles sont les techniques que les *compilatori* des *legendae novae* emploient pour abrégé des textes qui sont considérablement plus longs, tout en gardant l'autonomie de chaque texte et son indépendance par rapport aux autres chapitres de leurs légendiers. Il s'agit en effet de l'un des éléments qui caractérisent les *legendae novae*, qui sont des compilations, fréquemment de grandes dimensions, conçues néanmoins pour une lecture parcellisée, et dans lesquelles les chapitres sont eux-mêmes des textes à part entière.

La technique que l'on voit le plus souvent appliquée par les compilateurs des légendiers dominicains est celle de l'épitomé, à travers laquelle «la légende hagiographique est proche de la forme du récit exemplaire et est assimilée au matériel utilisable dans la prédication³⁰». Maggioni reconnaît, dans le passage des versions longues plus anciennes de vies des saints aux versions abrégées plus récentes, le maintien d'une structure narrative qui demeure inchangée. Ce que les versions abrégées des gestes des saints perdraient est leur superstructure morale et exhortative, en raison du caractère plus contingent de cette composante. Selon cette lecture donc, les

30. G. P. Maggioni, «Parole taciute», art. cité, p. 185.

prédicateurs, principaux destinataires des *legendae novae*, n'ont pas de mal à intégrer le substrat narratif préexistant et inchangé en y ajoutant des considérations éthiques introduites *ad hoc*.

Ces remarques sont pourtant plus adaptées à rendre compte de la construction des légendiers qui ont précédé celui de Jacques de Voragine, car ces œuvres sont construites d'une manière relativement simple, à l'intérieur de laquelle la composante narrative est sans aucun doute la plus développée. La *Légende dorée* par contre ne se limite pas, le plus souvent, à reprendre la substance narrative d'une série d'histoires pieuses anciennes sans en proposer une interprétation. Jacques de Voragine en effet³¹, à partir du début de chaque chapitre, consacré à l'explication de l'étymologie du nom du saint, donne au lecteur (au professionnel de la prédication tout comme au laïc qui lit la *Légende dorée* chez lui pour en méditer les exemples) une ou plusieurs grilles d'interprétation du texte qu'il se prépare à lire.

Pour comprendre dans le détail la construction du texte bref et ses rapports avec le texte long, je propose, avant de conclure, de comparer la fin de la séquence 21 de la *Passio*, qui relate le supplice et la mort de Tiburtius, avec la forme abrégée de Jacques de Voragine :

Passio Sebastiani :

Tunc Fabianus jussit ante pedes ejus [Tiburtii] carbones arduentes effundi; et ait ad eum: « Elige tibi unum e duobus, aut thura in istis carbonibus adice, aut pedibus super eos nudis incede. » Tunc B. Tiburtius faciens signum crucis, constanter nuda super eos ingressus est planta, et coepit praefecto dicere: « Depone infidelitatem et discis quia hic solus est Deus, quem confitemur creaturis omnibus dominari. Mitte tu, si potes, in nomine Jovis dei tui manus in calidam aquam; et si potest Jovis tuus, faciat te non sentire fervorem ardoris. Nam mihi in nomine Domini mei Jesu Christi videtur, quod super roseos flores gradior, quia creatura Creatoris sui famulatur imperio. »

Fabianus dixit: « Quis ignorat magicam vos docuisse Christum vestrum? » S. Tiburtius dixit: « Obtumesce, infelix, et noli auribus meis hanc injuriam facere, ut audiam te rabido ore latrantem, mellifluum nomen ejus sanctum nominare. » Tunc iratus Fabianus dictavit sententiam dicens: « Blasphemator deorum, et reus atrocium injuriarum, gladio

31. Maggioni aussi le reconnaît, lorsqu'il constate qu'un certain nombre de formules parénétiques présentes dans la *Passio Sebastiani* ont été reprises par Jacques de Voragine dans la *Légende dorée* et dans les *Sermones de sanctis*. Monique Goullet définit à son tour les procédés sur la base desquels les compilateurs des *legende novae* travaillent. Elle parle à ce propos de « réduction » et d'« excision ». Voir à ce propos M. Goullet, *Écriture et réécriture hagiographiques. Essai sur les réécritures des Vies de saints dans l'Occident latin médiéval (VIII^e-XIII^e s.)*, Turnhout, Brepols, (« Hagiologia. Études sur la sainteté en Occident », 4), 2005, p. 124 et suiv. et « Une typologie des réécritures peut-elle éclairer la nature du discours hagiographique? », *Hagiographica*, n° 10, 2003, p. 109-122.

*animadvertatur. » Ductus est autem via Lavicana tertio milliario ab Urbe, et effundens orationem ad Dominum uno ictu gladii verberatus abscessit*³².

Légende dorée :

*Sanctus autem Tiburtius super prunas allatas iubetur aut incensum diis imponere aut super ipsas nudis plantis incedere. Qui sibi signum crucis faciens constanter super ipsas nudis ingressus est plantis dicens : « Videtur mihi quod super roseos flores incedam in nomine domini nostri Ihesu Christi. » Cui Fabianus prefectus dixit : « Quis ignorat magicam artem Christum vos docuisse ? » Cui Tiburtius : « Obtumesce infelix, quia non es dignus nomen tam sanctum et tam mellifluum nominare. » Tunc iratus prefectus iussit eum decollari*³³.

On a mis en caractères droits les mots et les expressions que Jacques emprunte à la *Passio*. Il ne s'agit pas toujours d'emprunts littéraires. Parmi les opérations qui ont été accomplies par Jacques sur le texte de la *Passio*, on remarque quelques variations lexicales (*carbones/prunas*, *thura/incensum*, *incedo/ingredior*), qui relèvent plutôt de la synonymie, sans que l'hypothèse soit pour cela connoté différemment.

Mais si l'on regarde les parties que Jacques a choisi de ne pas conserver, on voit que, quand il garde une séquence retenue fondamentale – et ce n'est pas toujours facile de l'établir quand il s'agit, comme dans ce cas, d'une passion cyclique – il en abrège les éléments redondants, ce qui en augmente l'efficacité narrative³⁴.

32. « Adonc Fabians comandeit que un giteit charbons ardens davant sos pies et li dist : "Elei de deus l'un; ou tu gites en ces charbons encens, ou tu vai desus a nus pies." Adonc saint Tiburcius fist lo signe de la crois sus sei et aleit sus les charbons ardens a nua planta et comenceit a dire al proost : "Posa ta mescreece et apren quar ces est soul Deus que nos creom et en que seignorie est de tottes creatures. Posa ta man el nom de Jovis en si bulent feu, et si tes Jovis pot faire que tu no sentes l'ardor, si o farie. Quar il m'est avis el non de nostre seignor Jesu Crist que jo aillo sus flors de roses, quar li creatura sert al comandement de son creator." Fabians dist : "Qui no sat que vostre Jesu Crist enseigne enchantement?" Tiburcius dist : "Taisi tei, malestruz, et no me fai oir tal desloiauta, que jo non oio de ta conchia bochi, qui lare como chins, nomar lo douz nun de nostre seignor Jesu Crist." Adonc Fabians toz iriez diteit la sentenci et dist : "Li blasphemare des deus et li colpablos de granz injures seit morz a glaivo." Adonc fu menas mos sire Tiburcius en via Lavicana, a treis milos de la cita, et fist sa oraison a nostre Seignor et a – I – cop rendeit son esperit, et en cel meimes lu veient – I – crestins qui fu sevelis. » Traduction tirée de *Altfranzösische Prosalegenden*, A. Mussafia et T. Gartner (éds), Vienne, Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1895, p. 228-229.

33. « On apporta des charbons ardents, et saint Tiburce reçut l'ordre d'y répandre de l'encens en l'honneur des dieux, ou bien d'y marcher pieds nus. Il se marqua du signe de la croix, et avança pieds nus avec constance, en disant : "J'ai l'impression de marcher sur des fleurs de roses au nom de notre Seigneur Jésus-Christ." Le gouverneur Fabien lui dit : "Qui ne sait que le Christ vous a appris l'art de la magie?" Et Tiburce de répondre : "Tais-toi, malheureux, car tu n'es pas digne de prononcer un nom si saint et si suave." Alors le gouverneur, hors de lui, le fit décapiter. » Traduction tirée de *La Légende dorée*, A. Boureau, M. Gouillet, P. Collomb, L. Moulinier et S. Mula (éds), Paris, Gallimard, collection « Bibliothèque de La Pléiade », 2004, p. 137.

34. Paul Zumthor soutient, dans l'article déjà cité et en accord avec Lausberg, que l'un des aspects textuels influencés par la brièveté est le plan de l'*elocutio* (*Genèse, codification et rayonnement d'un genre médiéval : la Nouvelle, op. cit.*, p. 3).

On peut aussi remarquer, parmi d'autres éléments supprimés par Jacques, la disparition de la référence mythologique à Jupiter, ce qui entraîne la perte d'un élément important de ce passage, c'est-à-dire le défi que Tiburtius propose à Fabianus. Même si ce détail peut paraître redondant à la sensibilité du lecteur contemporain, et même si la nature de défi que cet épisode contient demeure implicite, la coupure faite par Jacques cause la perte d'une symétrie éminemment culturelle entre l'épreuve subie par le chrétien et celle à laquelle le juge l'invite à se soumettre : il s'agit en effet de deux ordalies. Mis à part cet élément culturel, il reste pourtant un discours politico-religieux sous-jacent aux éléments exclus par Jacques, lorsque Tiburtius met en relation la puissance dominatrice du Dieu chrétien et la nature servile de ses fidèles. En effet, on sait que le christianisme des premiers siècles trouvait un large consensus parmi les humbles.

On ne peut pas l'affirmer d'une manière irréfutable, mais après une lecture comparative de ces deux textes, j'ai pu remarquer que Jacques a aussi la tendance à exclure les éléments plus crus et macabres – le goût du macabre n'étant pas rare en hagiographie. Ici c'est le cas du participe *latrantem*, et du syntagme *rabido ore*.

Cette analyse comparative sommaire de deux séquences analogues, tirées respectivement de la forme brève et de la forme longue de la narration du martyr de saint Sébastien, montre la licéité de considérer les procédures de l'abrègement et de l'allongement en tant que pratiques intertextuelles. Il s'agit de deux des pratiques intertextuelles les plus complexes, vu qu'elles comprennent des variations lexicales et syntaxiques, une réorganisation de la matière et de profonds changements de l'ordre du discours.

Dans une étude sur le réemploi des formes hagiographiques on aurait aussi pu considérer d'autres éléments introduits par Jacques de Voragine à une date vraisemblablement postérieure de quelques années à la première rédaction du chapitre sur saint Sébastien dans la *Légende dorée*. Il s'agit de deux de ses sermons *de sanctis*, lus en occasion de la fête de saint Sébastien. Ce sont des textes particulièrement intéressants, d'autant plus que ses sermons ont été considérés, jusqu'à la deuxième moitié du xx^e siècle, comme de simples transcodifications de matériaux de la *Légende dorée* dans le genre des sermons. Mais ceci n'est pas le cas pour les sermons de Sébastien. Au contraire – et c'est la raison pour laquelle j'ai choisi de comparer la passion de Sébastien non pas aux sermons mais à la *Légende dorée*. Les sermons de Jacques sur Sébastien se révèlent beaucoup plus proches de

la *Passio* que la *Légende dorée*. Il faut remarquer que Jacques n'utilise pas forcément les mêmes éléments dans la *Légende dorée* et dans ses sermons. Par exemple, dans l'un de ses sermons Jacques mentionne le nombre exact d'esclaves affranchis par Chromatius suite à sa conversion. C'est là un élément tiré de la passion de Sébastien que Jacques de Voragine ne retient pas dans sa *Légende dorée*.

Le problème du rapport entre hagiographie et homilétique peut être défini, avec Delcorno, un « problème littéraire » qui relève de l'exigence de « réduire un texte littéraire à schéma démonstratif³⁵ ». La vie du saint et ses miracles étaient fréquemment ajoutés à la fin de la partie démonstrative du sermon, dont ils représentaient en quelque sorte l'exemplification. C'est en effet la place traditionnelle occupée par l'*exemplum* dans le sermon, son rôle étant normalement celui d'une conclusion plus légère par rapport à l'ensemble argumentatif de l'homélie, et en même temps de l'illustration des préceptes que le sermon prêchait.

Après avoir abordé cette réflexion, qui contribuerait à éclaircir certains liens avec d'autres genres du système de la littérature hagiographique, je reviendrai en guise de conclusion à la question posée dans l'introduction : peut-on voir dans la forme narrative longue de la passion de Sébastien la présence des cinq éléments déduits du système proposé par Zumthor ? Parallèlement, peut-on reconnaître dans le chapitre de la *Légende dorée* dédié à Sébastien les éléments qui caractérisent, selon Zumthor, les formes narratives brèves ? La réponse à ces questions ne peut pas être unique.

1. Le couple brièveté/longueur n'est reconnaissable, dans ces deux textes prototypiques des genres de la passion longue et brève, qu'en tant que durée, n'ayant pas d'influence sur la structure. Comme le montre le schéma de comparaison de la *Passio* et de la *Légende dorée* que j'ai donné plus haut, la structure des deux textes se maintient inchangée malgré l'extension différente.
2. En ce qui concerne l'unité ou la pluralité de l'événement narré, on ne peut qu'être d'accord avec Zumthor : particulièrement évidente est à ce propos la suppression que Jacques fait de la plupart des trames et des personnages secondaires. Dans le récit tiré de la *Légende dorée* l'unité du protagoniste est moins mise en danger. Par conséquent, l'action est plus unitaire, respectant le récit de vie qui se propose, dans lequel on donne beaucoup plus d'importance à la mort, tout en maintenant le déroulement d'une biographie. Plusieurs éléments

35. C. Delcorno, *Exemplum e letteratura, op. cit.*, p. 31.

sont sacrifiés dans la narration, malgré leur efficacité narrative, et en particulier le couple des héros Sébastien et Polycarpus. De cette manière le récit devient pourtant plus lisible, vu en particulier son extension limitée.

3. En ce qui concerne le troisième critère proposé par Zumthor, celui de l'ouverture/non-ouverture de la forme, on vient de démontrer son applicabilité. Mais si l'on parle de fin ouverte/fin non-ouverte, la longueur ou la brièveté des textes n'y apportent aucun changement. Il s'agit en effet, dans la *Passio* et dans la *Légende dorée*, d'une fin absolue d'une part – qui correspond à la mort du personnage – mais plus que jamais illusoire d'autre part – parce qu'elle correspond aussi au passage à une forme de vie plus élevée.
4. Le couple circularité/linéarité n'a pas de sens dans le récit hagiographique. Un débat qui dure depuis des siècles s'acharne à établir si le temps suit, pour le christianisme en tant que philosophie et religion, un modèle linéaire ou bien un modèle circulaire. Le récit hagiographique peut tout aussi bien être circulaire que linéaire, selon l'interprétation que l'on donne à la cosmologie chrétienne.
5. En ce qui concerne l'explicitation du sens moral proposée par Zumthor, il me semble qu'il n'est pas nécessaire de montrer que, dans la passion de Sébastien comme dans la *Légende dorée*, le sens moral du récit est explicité, et que donc cette explicitation ne dépend pas de la durée du texte.

L'applicabilité en définitive plutôt limitée du modèle proposé par Zumthor à la forme hagiographique de la *passio* abrégée, et pareillement du modèle déduit *e contrario* de celui-ci à la forme longue de la passion de saint Sébastien – nous amène à conclure pour la non-adaptabilité d'un système basé sur des catégories non strictement hagiographiques à la littérature hagiographique. Cette vérification nous a été cependant utile pour tenter une synthèse des deux modèles qui rende compte du caractère fondamentalement linéaire du texte hagiographique, et qui est valable aussi bien pour les formes longues que pour les formes brèves des passions des martyrs.

Annexe

Schéma de la version longue de la *Passio Sebastiani*

Chapitre I. Présentation du personnage de Sébastien. Son origine : « civis [...] Narbonensis », bien qu'il soit « Mediolanensium partibus eruditus ». Débat sur la question des origines de Sébastien. Contradiction avec le psaume ambrosien, qui définit Sébastien : « Mediolanensis oriundus ». Prédilection que les empereurs Dioclétien et Maximien lui accordent, aussi bien que ses soldats et les gens de la cour. Son caractère, sa profession, sa foi. Sa foi et son activité en tant que chrétien demeurent cachées. Il s'occupe pourtant de réconforter les âmes faiblissantes face au martyre. Après avoir réconforté beaucoup de martyrs, Sébastien choisit de se déclarer publiquement en tant que chrétien, suite à l'arrestation des deux frères jumeaux Marcus et Marcellianus, qu'il tâche aussi de réconforter.

Chapitre II. L'épisode des frères Marcus et Marcellianus choisi par l'auteur comme exemple de cette activité secrète de Sébastien. Portrait des frères, leur arrestation, et plusieurs paragraphes consacrés aux visites en prison des familiers et des proches des frères : leurs amis d'abord (un paragraphe), leur mère (un paragraphe), leur père (un paragraphe), leurs épouses avec leurs enfants (un paragraphe).

Chapitre III. Arrivée de Sébastien (s'agissant d'un texte hagiographique, il est déjà connoté en tant que saint), reproches qu'il adresse aux familiers et aux proches de Marcus et Marcellianus. Début de son discours.

Chapitre IV. Les parents et les femmes des jumeaux se rendent coupables du même aveuglement : ils (elles surtout) veulent garder plus longtemps auprès d'elles les candidats au martyre, mais cette période va être brève, car brève est aussi la vie d'ici-bas. Après ce court délai, les peines infernales les attendent. Suit une description des merveilles du Paradis.

Chapitre V. Sébastien poursuit avec les reproches en s'adressant en même temps aux deux frères pour les pousser à ne pas renier leur foi. La portée de son allocution s'élargit, et son discours ne vise plus simplement à réconforter les esprits des frères. Son argumentation essaie de convaincre aussi la *ratio* des assistants. Sans cependant renoncer à parler aussi bien aux cœurs qu'aux esprits, son langage se fait ainsi métaphorique (il recourt à des paraboles et il s'appuie sur l'autorité des Évangiles pour montrer que les richesses et les bonheurs de ce monde ne sont tels qu'à l'apparence, et que la vraie vie est ailleurs). D'autre part, la structure de son discours recourt plus abondamment à des artifices rhétoriques qui le rendent plus incisif.

Chapitre VI. Conclusion de l'allocution de Sébastien. Il intensifie les composantes démonstrative et exhortative de son argumentation, en réutilisant aussi un certain nombre de lieux communs tirés de répertoires rhétoriques *ad hoc*,

notamment de celui de la rhétorique de la consolation : « Nam iste dolor [la douleur qu'on éprouve dans les tortures qui accompagnent le martyr; mais il ne faut pas oublier qu'il s'adresse en même temps aux parents des aspirants martyrs] aut levis est, et potest tolerabiliter sustineri; aut gravis est, et glorioso certamine citatum offert finem. » Il s'agit du même argument employé par Sénèque dans sa *Consolatio ad Marciam*. La différence la plus évidente de cette réutilisation est qu'ici l'orateur ne s'adresse pas simplement aux vivants, mais qu'il essaie aussi de montrer aux *morituri* que la douleur de leur mort n'est pas un facteur qu'il faut prendre en compte. Il s'agit, en outre, d'une mort volontaire, voire désirée; ce qui rend plus difficile de consoler les survivants.

Dans son discours, Sébastien fait aussi abondamment recours à certains autres tropes rhétoriques (élément qui n'est pas sans importance, vu que dans le premier chapitre de la *Passio* on apprend qu'il a fait ses études à Milan). En particulier, il fait plusieurs fois usage de la figure de l'antithèse pour convaincre son auditoire du choix du martyr comme seule condition d'accès à la vie éternelle. S'y opposent l'abjure et le reniement de la foi, qui constituent le retour à une situation de mort spirituelle qui est à la fois mort et souffrance physique : « En dies in quo vincere se tyrannus existimabat, qui dum capit, captus est; dum tenet, vinctum est, dum torquet, tortus est; dum insultat, irrisus est; dum jugulat, occisus est. »

Chapitre VII. Le discours de Sébastien terminé, une éclatante lumière descend soudainement du ciel, et un ange apparaît pour témoigner la véridicité des mots de Sébastien. Zoe, muette depuis plusieurs années, semble être la seule à avoir vu le miracle dont Sébastien a été l'intermédiaire. Elle est la femme de Nicostratus, le magistrat chargé de la surveillance de Marcus et Marcellianus. Ne pouvant s'exprimer autrement, elle manifeste par signes le prodige auquel a assisté. C'est ainsi que Sébastien prie pour l'obtention d'un deuxième miracle qui soit, cette fois, visible à tous : il demande la guérison de Zoe, qui recouvre à l'instant la parole et témoigne de la grâce reçue en louant le pouvoir de Sébastien et en se convertissant sur-le-champ. Son époux, particulièrement frappé par le miracle, se convertit aussi.

Chapitre VIII. Les jumeaux reprochent à Nicostratus, qui leur offre la liberté, d'empêcher l'accomplissement de leur destin. Ensuite ils s'adressent à leurs familles, toujours présentes sur les lieux, pour leur expliquer les raisons qui les poussent au martyre. Si Sébastien parle en théologien, Marcus et Marcellianus parlent en martyrs, tout en utilisant une rhétorique de la *militia Christi* répandue depuis le christianisme des premiers siècles, grâce en particulier à Tertullien. Ce sont donc des soldats prêts à mourir pour Dieu, qui est leur commandant. L'effusion de leur sang et l'obtention de la palme du martyr ne sont que la condition préalable à l'accès à la gloire éternelle.

Chapitre IX. Dialogue entre Sébastien et Nicostratus. Sébastien lui suggère de libérer tous les prisonniers qu'il retient dans sa prison. Nicostratus se rend

donc chez Claudius, magistrat et son supérieur, et lui demande de transférer chez lui tous les prisonniers qui ont été emprisonnés en tant que chrétiens et en attente de jugement. Après une allocution de Sébastien aux prisonniers, qui se convertissent à l'instant, Nicostratus en décide la libération.

Chapitre X. Sébastien se rend chez le prêtre Polycarpus, «*causa persecutionis occultus*», pour le renseigner sur ses derniers exploits. Polycarpus se rend sur-le-champ chez Nicostratus et tient aux prisonniers libérés un discours comme quoi il rend hommage à leur décision et les félicite. Lui aussi utilise des citations tirées des Évangiles (*Mathieu*, XI, 28 et suiv.) et développe l'exemple traditionnel de saint Paul pour leur montrer l'imprévisibilité et la toute-puissance de la grâce, ainsi que la méthode du Christ, qui aime faire de ses persécuteurs ses apôtres. Il leur prescrit aussi des pratiques de purification à faire avant le baptême, qu'ils sont censés obtenir par sa main le jour d'après. Tout le monde se hâte de donner son nom à Polycarpus («*nomen dare*», technicisme liturgique qui signifie «se porter candidat au baptême»).

Chapitre XI. Convoqué par le préfet qui lui demande la raison du déplacement des prisonniers en attente de jugement, Nicostratus, rusé, lui ment, en lui disant qu'il les a tous rassemblés dans la même prison pour montrer aux autres les supplices auxquels les uns étaient soumis. Le préfet en est heureux. Nicostratus fait retour chez lui en compagnie de Claudius qui l'avait auparavant conduit chez le préfet; il lui tisse l'éloge de Sébastien, de sa force, de son érudition dans le domaine de la foi et de son activité de réconfort aux aspirants martyrs, en lui mentionnant aussi les miracles qui ont eu lieu par son intermédiaire. Claudius, dont les deux fils sont infirmes, en entendant le miracle dont Zoe a été l'objet se convertit aussi. Polycarpus baptise soixante-huit personnes, parmi lesquelles les jumeaux, leurs familles, et les magistrats avec leurs familles (les textes hagiographiques sont souvent très précis à ce sujet, même si les données sont inventées), les épouses et les enfants de Marcus et Marcellianus, les deux fils de Claudius qui recouvrent la santé aussi bien que Tranquillinus, le père des deux frères. La fin du chapitre accélère le déroulement chronologique, en précisant que les néophytes ont vécu les dix jours qui manquaient à leur procès en paix et sérénité et en préparation de leur martyre.

Chapitre XII. Dialogue entre Tranquillinus et Agrestius Chromatius, «*prae-fectus urbis*». Tranquillinus lui montre les erreurs commises par les païens. Il s'agit de l'un des chapitres dans lesquels le rôle de l'érudition de l'auteur est le plus important. Tranquillinus, pour montrer au préfet que les dieux du panthéon romain traditionnel ne sont pas dignes d'être adorés, et moins encore d'être considérés des modèles de conduite de la part des hommes, mentionne plusieurs épisodes de la mythologie grecque, parmi lesquels le parricide commis par Jupiter, les innombrables cas d'inceste dont les divinités sont protagonistes, et le rapt de Ganymède. Ensuite, en citant explicitement l'autorité de Tite Live,

Tranquillinus rappelle au préfet que les sacrifices offerts aux dieux par des soldats et des prêtres n'ont pas pour autant épargné des massacres à l'armée romaine. Par contre, depuis la venue du Christ l'empire romain jouit de la *pax augusta*.

Chapitre XIII. Avec plusieurs exemples, et en particulier en recourant à une anecdote (d'origine classique) visant à établir une comparaison entre l'être humain et une bague précieuse qui tombe dans des égouts, Tranquillinus montre à Chromatius qu'il est possible et nécessaire de croire à l'existence d'un dieu invisible (qui s'est d'ailleurs incarné lui aussi). Chromatius demeure en apparence sceptique, et renvoie Tranquillinus en lui disant qu'il sera interrogé lors des prochaines assises. C'est le chapitre où – d'une manière peu vraisemblable, étant donné que celui-ci vient tout juste de se convertir – l'éloquence apologétique de Tranquillinus triomphe.

Chapitre XIV. Chromatius, évidemment touché par les propos de Tranquillinus, se rend chez lui au milieu de la nuit pour lui demander, en échange d'une importante somme d'argent, comment il a été guéri. Tranquillinus lui explique que le seul moyen d'être guéri est de se convertir. Ensuite, Tranquillinus le conduit auprès de Polycarpus, qui pose les bases pour la conversion du préfet. Le chapitre se clôt sur la rencontre de Polycarpus et Sébastien, qui se renseignent mutuellement sur leurs succès respectifs et, pour rendre grâce à Dieu, s'imposent un jeûne de trois jours.

Chapitre XV. Les trois jours de jeûne passés, Sébastien et Polycarpus se rendent chez Chromatius, qui, en rappelant ce que Tranquillinus lui avait dit à propos de sa guérison miraculeuse, leur demande ce qu'il lui faut faire pour obtenir une pareille grâce. Chromatius affirme que son fils Tiburtius se convertira en même temps. Dialogue entre Sébastien et Chromatius. Le saint lui rappelle qu'il ne doit pas se convertir simplement pour recouvrer sa santé, mais qu'au contraire il faut d'abord prédisposer son esprit à la conversion. Et pour faire cela, il faudra qu'il n'y ait plus de simulacres des divinités païennes dans sa demeure. Sébastien et Polycarpus s'offrent eux-mêmes de les détruire : « Da nobis potestatem ut omnia idola, quae in domo tua invenerimus, lapidea confringamus, lignea incendamus, aurea et argentea vel aerea conflemus, et pretia eorum egentibus dividamus. » On est là en présence de l'un des lieux communs les plus répandus de la littérature hagiographique des premiers siècles : la destruction des idoles (il suffit de penser à la reprise de ce motif dans le *Polyeucte* de Corneille, parmi beaucoup d'autres exemples). Chromatius propose que la destruction des idoles revienne plutôt à ses domestiques, mais Sébastien le prévient de se méfier d'une telle solution. Même ayant, dans la première partie de ce chapitre, expliqué au préfet les raisons pour lesquelles le christianisme et le message du Christ se sont répandus plus aisément parmi les humbles que parmi les érudits et les logiciens, c'est Sébastien même qui maintenant affirme que, si Chromatius confiait à ses esclaves la destruction des idoles, le diable les empêcherait de compléter l'œuvre, en profitant de la superstition de laquelle les humbles et les illettrés sont victimes.

Chapitre XVI. Ayant apparemment complété la destruction des idoles, Sébastien et Polycarpus reviennent chez Chromatius pour lui dire que, s'il n'a pas encore atteint la guérison, cela doit être à cause de quelque impureté qu'il a dans son esprit. Ou bien que toutes les idoles n'ont pas été détruites, mais qu'il en reste au contraire quelques-unes debout. Chromatius reconnaît qu'il y a une sorte d'observatoire astrologique qui a été fait construire par son père avec d'immenses dépenses d'argent. Mais si Chromatius ne voit pas de rapport entre cet appareil pour le calcul des horoscopes et les pratiques idolâtres qu'il accomplissait avant, Polycarpus définit l'observatoire astronomique une invention diabolique qu'il faut détruire pour que Chromatius recouvre sa santé. C'est l'occasion pour Sébastien de présenter le point de vue de la nouvelle religion en matière d'astrologie. Il s'agit bien entendu d'une condamnation. Sébastien persuade le père à leur laisser détruire l'observatoire, mais Tiburtius demeure sceptique, récalcitrant en particulier face à l'idée de détruire des appareils tellement coûteux. Il propose donc aux chrétiens une sorte d'ordalie. Si, une fois l'appareil détruit, son père ne recouvre pas immédiatement sa santé, les deux chrétiens seront jetés dans les flammes des fours placés à côté de l'observatoire. Chromatius est contraire à cette solution, mais ce sont les chrétiens qui l'acceptent. L'observatoire brûlé, un jeune descendu du ciel apparaît à Chromatius et lui rend sa santé. Père et fils croient maintenant à la suprématie de Dieu.

Chapitre XVII. Baptême de Chromatius et Tiburtius. Ils renoncent en même temps à leurs fonctions publiques. Chromatius affranchit aussi six-mille quatre-cents esclaves.

Chapitre XVIII. État critique de la persécution. Chromatius d'abord accueille les chrétiens chez lui pour qu'ils ne soient pas obligés de sacrifier aux idoles. Ensuite il décide de se retirer avec les chrétiens dans son domaine en Campanie. Le pape Caius, Sébastien, Polycarpus et Tiburtius choisissent de rester à Rome pour s'offrir aux ennemis sans leur tourner le dos. C'est le thème, très répandu (voir encore, entre autres, le *Polyeucte*) de la *iactatio martyrum*.

Chapitre XIX. Marcus, Marcellianus et Tranquillinus, Nicostratus et Zoe, Claudius et ses fils miraculés restent aussi en ville. Ils vivent sous la protection de Castulus, un fonctionnaire converti au christianisme. Nombreux miracles accomplis par les chrétiens. Notamment, Tiburtius ressuscite un jeune homme et entraîne sa conversion et celle de ces parents, baptisés par Caius.

Chapitre XX. Mort de Zoe, qui paraît à Sébastien en songe, et de Tranquillinus (lapidé), dont les corps sont jetés dans le Tibre; de Nicostratus, de Claudius et de ses fils, noyés pendant qu'ils cherchent dans le fleuve les corps des autres martyrs. Arrivée du cruel juge Fabianus.

Chapitre XXI. Le faux chrétien Torquatus. Contradictoire entre Tiburtius et Fabianus sur la religion de Torquatus et sur celle de Tiburtius. Tiburtius préfère marcher sur les charbons ardents que sacrifier aux dieux. L'intercession du Christ ne lui fait éprouver aucun mal, mais il a l'impression de marcher sur un tapis de

roses (scène reprise par Gabriele D'Annunzio dans son *Martyre de saint Sébastien*, qui attribue toutefois ce supplice à Sébastien). Dans l'absence de douleur pendant le supplice, Fabianus voit un signe des arts magiques dont les chrétiens sont les dépositaires. Mort de Tiburtius par l'épée.

Chapitre XXII. Mort de Castulus, qu'a fait arrêter Torquatus; mort de Marcus et de Marcellianus, cloués à une architrave. Ils chantent en remerciant Dieu d'être ensemble pendant le supplice (autre image reprise par D'Annunzio dans sa pièce).

Chapitre XXIII. Convoqué par l'empereur Dioclétien, Sébastien se déclare chrétien. *Sagittatio* de Sébastien. La matrone Irène vient en chercher le corps, le soigne et Sébastien recouvre sa santé. Il revient soutenir les chrétiens et est saisi à nouveau par Dioclétien, s'étant présenté sur l'escalier du temple d'Helagabal. Il est fouetté à mort dans l'arène et son corps est jeté dans les égouts pour empêcher aux chrétiens de s'en approprier et de le vénérer. Lucina, à laquelle il est apparu pendant son sommeil, va le chercher, et se charge d'enterrer son cadavre dans les catacombes.

Explicit. Rappel à la paix de l'Église obtenue peu d'années après, et grâce rendue à Dieu pour le travail accompli. La *Passio* se clôt donc sur l'une des rares interventions de l'auteur.