

REVUE DES ETUDES TARDO-ANTIQUES

Histoire, textes, traductions, analyses, sources et prolongements de l'Antiquité Tardive

(RET)

publiée par l'Association « Textes pour l'Histoire de l'Antiquité Tardive » (THAT)

ANNEE ET TOME III
2013-2014

Supplément 1



**Textes pour
l'Histoire de
l'Antiquité
Tardive**

REVUE DES ETUDES TARDO-ANTIQUES (RET)

fondée par

E. Amato et †P.-L. Malosse

COMITE SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Nicole Belayche (École Pratique des Hautes Études, Paris), Giovanni de Bonfils (Università di Bari), Aldo Corcella (Università della Basilicata), Raffaella Cribiore (New York University), Kristoffel Demoen (Universiteit Gent), Elizabeth DePalma Digeser (University of California), Leah Di Segni (The Hebrew University of Jerusalem), José Antonio Fernández Delgado (Universidad de Salamanca), Jean-Luc Fournet (École Pratique des Hautes Études, Paris), Geoffrey Greatrex (University of Ottawa), Malcom Heath (University of Leeds), Peter Heather (King's College London), Philippe Hoffmann (École Pratique des Hautes Études, Paris), Enrico V. Maltese (Università di Torino), Arnaldo Marcone (Università di Roma 3), Mischa Meier (Universität Tübingen), Laura Miguélez-Cavero (Universidad de Salamanca), Claudio Moreschini (Università di Pisa), Robert J. Penella (Fordham University of New York), Lorenzo Perrone (Università di Bologna), Claudia Rapp (Universität Wien), Francesca Reduzzi (Università di Napoli « Federico II »), Jacques-Hubert Sautel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris), Claudia Schindler (Universität Hamburg), Antonio Stramaglia (Università di Cassino).

COMITE EDITORIAL

Eugenio Amato (Université de Nantes et Institut Universitaire de France), Béatrice Bakhouché (Université de Montpellier 3), †Jean Bouffartigue (Université de Paris X-Nanterre), Jean-Michel Carrié (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris), Sylvie Crogiez-Pétrequin (Université de Tours) Pierre Jaillotte (Université de Lille 3), Juan Antonio Jiménez Sánchez (Universitat de Barcelona), †Pierre-Louis Malosse (Université de Montpellier 3), Annick Martin (Université de Rennes 2), Sébastien Morlet (Université de Paris IV-Sorbonne), Bernard Pouderon (Université de Tours), Stéphane Ratti (Université de Bourgogne), Jacques Schamp (Université de Fribourg).

DIRECTEURS DE LA PUBLICATION

Eugenio Amato (responsable)

Sylvie Crogiez-Pétrequin

Bernard Pouderon

Peer-review. Les travaux adressés pour publication à la revue seront soumis – sous la forme d'un double anonymat – à évaluation par deux spécialistes, dont l'un au moins extérieur au comité scientifique ou éditorial. La liste des experts externes sera publiée tous les deux ans.

Normes pour les auteurs

Tous les travaux, rédigés de façon définitive, sont à soumettre par voie électronique en joignant un fichier texte au format word et pdf à l'adresse suivante :

Eugenio.Amato@univ-nantes.fr

La revue **ne publie de comptes rendus** que sous forme de recension critique détaillée ou d'article de synthèse (*review articles*). Elle apparaît **exclusivement par voie électronique** ; les tirés à part papier ne sont pas prévus.

Pour les **normes rédactionnelles détaillées**, ainsi que pour les **index complets** de chaque année et tome, prière de s'adresser à la page électronique de la revue :

<http://recherche.univ-montp3.fr/RET>

Le site électronique de la revue est hébergé par l'Université Paul-Valéry Montpellier 3, route de Mende, F-34199 Montpellier cedex 5.

La mise en page professionnelle de la revue est assurée par Arun Maltese, Via Saettone 64, I-17011 Albisola Superiore (Italie) – E-mail : bear.am@savonaonline.it.

ISSN 2115-8266

RET Supplément 1

Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive

Actes de la journée d'études

(Université de Paris Ouest Nanterre La Défense, 27 juin 2013)

édités par

ARIANE BODIN et TIPHAINÉ MOREAU

2014

Le présent Supplément de la RET a été publié avec le subside de :

UMR 7041 - Archéologies et Sciences de l'Antiquité
(Université de Paris Ouest Nanterre La Défense)

EA 4270 - Centre de Recherche Interdisciplinaire en Histoire, Histoire de
l'Art et Musicologie (Université de Limoges)

SOMMAIRE

<i>Préface</i> par Ariane BODIN et Tiphaine MOREAU	P. 3
<i>INTRODUCTION</i>	
Tiphaine MOREAU Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive. Réflexions liminaires	7
<i>CONTRAINTES ET RÉSEAUX FAMILIAUX</i>	
Christophe BADEL Le rôle de la contrainte dans les stratégies familiales (IV ^e -VI ^e siècles)	31
Ariane BODIN Certains membres des familles de clercs ont-ils été contraints d'emprunter la voie de l'ascétisme en Afrique et en Italie ? (IV ^e -VI ^e siècles)	45
Marie ROUX Les ralliements d'aristocrates à des usurpateurs dans la Gaule du V ^e siècle, des choix politiques contraignants pour leurs descendants ?	83
<i>CONTRAINTES COMPORTEMENTALES AU SEIN DES RÉSEAUX</i>	
Tiphaine MOREAU Les réseaux de fonctionnaires et leurs contraintes sous Constance II. Réflexions d'après les <i>Res Gestae</i> (14-16) d'Ammien Marcellin	103
Vincent GONCALVES <i>Otium et decus</i> . Les contraintes du « devoir de loisir » dans les réseaux aristocratiques de l'Occident romain tardif (IV ^e -V ^e s. ap. J.-C.)	137

CONTRAINTES CHEZ LES LETTRÉS ET LES FONCTIONNAIRES IMPÉRIAUX

Bernadette CABOURET

Réseaux sociaux et contraintes : l'exemple de la *Correspondance* de Libanios d'Antioche 159

Vincent PUECH

Représentants de l'empereur et interventions dans la sphère religieuse en Orient aux V^e et VI^e siècles 177*POUVOIRS ET CONTRAINTES RELIGIEUSES*

Camille GERZAGUET

Pouvoirs épiscopal et luttes d'influence : Ambroise de Milan, le « parrain » des évêques d'Italie du Nord ? 219

Claire FAUCHON-CLAUDON

Contrainte(s) et réseau(x) dans les *Vies des Saints orientaux* de Jean d'Éphèse 241

Hervé HUNTZINGER

Séverin de Norique et ses obligés : un réseau social au service d'un pouvoir informel 273

Capucine NEMO-PEKELMAN

Pouvoir et réseaux des juges juifs dans les provinces orientales de l'Empire romain. À propos de la constitution XVI, 8, 9 du *Code Théodosien* (17 avril 392) 289*CONCLUSIONS*

Ariane BODIN

Réseaux sociaux et contraintes dans l'Antiquité Tardive 307

SÉVERIN DE NORIQUE ET SES OBLIGÉS : UN RÉSEAU SOCIAL AU SERVICE D'UN POUVOIR INFORMEL

Abstract : Eugippius' *Vita Severini* features a peculiar model of leadership at the end of the 5th century. Indeed Severinus, though concealing his aristocrat origin and refusing to accept any institutional position, both civil and ecclesiastical, constrains roman *cives* and even *Rugii* from the cities of Noricum to adopt new religious and social practices (fasting, praying, paying tithe). A careful examination of the document shows that he places himself in the centre of a network, not because he would simply create links with the network members, but because each link he builds allows him to strengthen another link. Thus he manages to give a coercive force to his "advices" by systematically backing them on the intervention of a third party, who clasps the one to whom the order was given in a binding network of constraint.

Keywords : Severinus ; Noric ; social network ; fasting ; Rugii ; Christian leadership.

Dans la *Vie de saint Séverin* Eugippe décrit le rôle de Séverin à la tête des derniers Romains du Norique au moment de l'effondrement de l'autorité impériale¹. Durant le troisième tiers du V^e siècle cet homme, qui est resté volontairement mystérieux sur son origine², dirige la région depuis le monastère qu'il a fondé à

¹ La *Vita Severini* bénéficie d'une excellente édition dans la collection des Sources Chrétiennes : EUGIPPIUS, *Vie de saint Séverin*, éd. & trad. Ph. Régerat, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1991. Sauf mention contraire, nos traductions sont reprises de cet ouvrage. La *vita Severini* était auparavant éditée dans les *MGH* (1, 2, pp. 1-30) et dans EUGIPPIUS, *Das Leben des heiligen Severin: lateinisch und deutsch*, R. NOLL (éd.), Berlin 1963.

Des informations complémentaires sur le contexte historique et le texte d'Eugippe se trouvent dans F. LOTTER, *Severinus von Noricum: Legende und historische Wirklichkeit*, Stuttgart, Allemagne 1976 ; R. BRATOŽ, *Severinus von Noricum und seine Zeit: geschichtliche Anmerkungen*, Vienne 1983 ; W. POHL – M. DIESENBERGER (éds.), *Eugippius und Severin, der Autor, der Text und der Heilige*, W. POHL – M. DIESENBERGER (éds.), Vienne 2001. Pour le contexte général voir E. DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, Paris 1979.

² Avant d'arriver en Norique Séverin a passé plusieurs années « dans quelque désert d'Orient » (Eugipp., *Epist.* 10 : *ad quandam Orientis solitudinem*). Il semble toutefois qu'il soit originaire

Favianis (Mautern en Autriche). Bien qu'il agisse comme un dirigeant religieux, politique et militaire, il n'a aucun statut institutionnel, puisqu'il n'est ni abbé ni évêque et ne joue aucun rôle dans l'armée ou l'administration civile. De fait, Eugippe le désigne comme *uir sanctus* (« saint homme ») ou *famulus Dei* (« serviteur de Dieu »).

Or il exerce un *leadership* évident sur la province romaine, que ce soit sur les habitants romains ou sur les barbares rugés du royaume de Flaccitheus puis de Feletheus³. La nature exacte de ce pouvoir est toutefois difficile à saisir pour deux raisons. D'une part, son pouvoir de contrainte diffère selon qu'il s'applique aux populations romaines (les *ciues*), aux Rugés, aux hommes de pouvoir ou aux clercs. D'autre part, elle ne nous apparaît que dans un document hagiographique complexe égrenant une suite de miracles rédigés tels des fiches pour la préparation d'un ouvrage ultérieur⁴.

Les cités romaines proches du Danube se retrouvent dans un jeu géopolitique complexe entre l'Italie, qui tombe dans les mains d'Odoacre, le royaume ruge, qui étend progressivement son emprise sur les villes romaines de la rive sud, et les incursions des Alamans et des Thuringiens. À la recherche d'un protecteur, elles s'en remettent à Séverin. Selon la thèse de Brigitte Beaujard et de William Klingshirn, en Gaule les évêques, d'abord simples patrons de la communauté chrétienne, deviennent progressivement les patrons de leur cité à la fin du V^e siècle⁵. Sans qu'il soit évêque, une telle analyse, fondée sur une relation de patronage, s'applique sans difficulté à Séverin.

d'Occident, puisque selon Eugippe, « sa façon de parler prouvait qu'il était un vrai Latin » (Eugipp., *Epist.* 10). Séverin faisait lui-même mystère sur ses origines. On rapporte pour cela fréquemment la réponse qu'il fit à un prêtre plus curieux que d'autres : « Si tu me prends pour un esclave fugitif (*fugitivum*), prépare donc la somme (*pretium*) que tu es prêt à payer pour moi le jour où on me réclamera. » (Eugipp., *Epist.* 10). L'hypothèse la plus probable est qu'il soit issu d'une famille importante. Peut-être utilise-t-il d'anciens réseaux familiaux, mais souhaite le cacher ? Plusieurs hypothèses ont été avancées quant à son origine, africaine, germane ou italienne. Elles sont citées par Rajko Bratož (BRATOŽ, *Severinus* [n. 1], p. 15, n. 15). L'origine italienne nous semble avoir quelque fondement (voir *infra*).

³ Feletheus apparaît aussi sous le nom de Feva. Le caractère politique du *leadership* sur les populations romaines (désignées par le terme de *ciues* dans la *Vita Severini*) est reconnu par le roi Feletheus lorsque Séverin négocie avec lui le déplacement des Romains réfugiés à Lauriacum dans les villes sous l'autorité du roi : *fidei meae hos committe subiectos* (« confie ces sujets à ma garde », Eugipp., *Sev.* 31, 5).

⁴ La forme de l'ouvrage d'Eugippe est resituée dans la culture tardo-antique du *florilegium* par Conrad Leyser (C. LEYSER, *Shoring Fragments against Ruins ? Eugippius and the Sixth-Century Culture of the Florilegium*, in W. POHL – M. DIESE (éds.), *Eugippius und Severin, Der Autor, der Text und der Heilige*, Vienne 2001, pp. 65-75.).

⁵ B. BEAUJARD, *L'évêque dans la cité en Gaule aux V^e et VI^e siècles*, in C. LEPELLEY – F.

La démarche que nous proposons ici diffère cependant, dans la mesure où elle consiste à utiliser les outils de la sociologie des réseaux pour tenter d'appréhender l'une des dimensions du pouvoir politique de Séverin, plutôt que la catégorie antique des liens de patronage⁶. En son temps, le pionnier de la sociologie des réseaux, Georg Simmel, avait posé l'idée que « la forme sociologique la plus simple du point de vue méthodologique est la relation entre deux éléments », c'est-à-dire la « dyade⁷ ». Notre réflexion s'appuie toutefois sur la définition du réseau proposée par Siegfried Nadel, non comme une simple relation entre deux individus, mais comme un ensemble caractérisé par les conséquences des relations entre une dyade et les dyades adjacentes⁸. Elle vise alors à déterminer comment une relation entretenue par Séverin avec un individu ou un groupe influence les autres relations qu'il entretient et surtout, comment elle permet d'établir une relation de contrainte en dehors d'un cadre institutionnel. Notre interrogation doit alors s'écarter du simple lien entre Séverin, en tant que patron, et les citoyens romains du Norique, en position de clients, pour s'interroger sur des modalités plus complexes de contrainte sociale⁹.

Telle qu'elle apparaît dans la *Vita Severini* son action est tout entière tournée vers l'objectif de convertir la communauté romaine du Norique à la pratique du jeûne et de la prière. Le pouvoir exercé par Séverin, et donc la contrainte qu'il tente d'exercer sur ses contemporains, va systématiquement dans ce sens. La propriété mise en évidence par Siegfried Nadel, à savoir qu'un réseau social n'est pas

MICHEL (éds.), *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du III^e siècle à l'avènement de Charlemagne*, Bari 1996, pp. 127-145. William Klingshirn a approfondi cette idée. W. KLINGSHIRN, « Charity and power : Caesarius of Arles and the ransoming of captives in sub-roman Gaul », *JRS* 75, 1985, pp. 183-203.

⁶ La piste des réseaux sociaux explorée dans cette communication peut être complétée par une autre piste, que j'ai présentée dans une communication du colloque « Les mises en scène de l'autorité dans l'Antiquité » organisé par le laboratoire ERAMA de l'ENS de Lyon. La communication est intitulée « Jeûne, souffrance, prières et larmes. La mise en scène de l'autorité du 'saint homme' dans la *Vita Severini* d'Eugippe », à paraître dans la Collection d'Études Anciennes de l'ADRA.

⁷ G. SIMMEL, *Sociologie: étude sur les formes de la socialisation*, L. DEROUCHE-GURCEL et S. MULLER (trad.), Paris 1999, p. 136 (originellement paru en 1908). Pour une synthèse récente sur la sociologie des réseaux sociaux voir P. MERCKLÉ, *La sociologie des réseaux sociaux*, Paris 2004.

⁸ S. F. NADEL, *La théorie de la structure sociale* [trad. angl. J. FAVRET], Paris 1970, p. 42 : « Nous entendons par réseau la liaison nécessaire d'un ensemble de relations, en vertu de laquelle les interactions impliquées dans une relation donnée déterminent celles qui se produisent dans les autres. »

⁹ La relation de client à patron, par transcription dans la loi est une relation, d'une certaine manière, institutionnelle (voir M. MORABITO, *Les réalités de l'esclavage d'après le Digeste*, Paris 1981, pp. 155-156). Or, la définition d'un réseau social est limitée aux liens interpersonnels informels et exclut, par conséquent, toute forme d'organisation institutionnelle (J. A. BARNES, « Class and Committees in a Norwegian Island Parish », *Human relations* 7, 1954, pp. 233-252).

un ensemble reliant des individus (le patron et ses clients), mais un ensemble faisant interagir les relations elles-mêmes, se vérifie-t-elle dans le cas des réseaux construits autour de Séverin ? En d'autres termes, la contrainte sociale qui accompagne les « recommandations » du *uir sanctus* sur un individu ou un groupe s'explique-t-elle par les relations entretenues par Séverin avec un autre individu ou un autre groupe ?

1. Séverin exerce un véritable pouvoir de contrainte

Il importe tout d'abord d'établir le fait que le *uir sanctus* agisse bien en dirigeant de la communauté romaine (et chrétienne catholique) du Norique. Une étude précise des termes employés par Eugippe permet de constater qu'il se comporte en donneur d'ordre, sans pour autant que ses ordres n'en portent le nom, car ils s'apparentent par leur forme à des recommandations. Celles-ci commencent en chaire. Eugippe écrit qu'il prédit à Asturae (Zeiselmauer) « devant les prêtres, les membres du clergé et les citoyens (*cives*) convoqués pour la circonstance »¹⁰. À Comagenae (Tulln), ensuite, il « exhorte » (*hortabatur*) les habitants à suivre ses recommandations¹¹, fondant ses paroles sur des promesses et l'exemple de l'Ancien Testament (*proponens antiqua salutis exempla*)¹². Lorsque Flaccitheus vient le voir, Séverin lui adresse humblement des « avertissements » (*monita*)¹³. En effet, Eugippe n'évoque jamais véritablement des ordres, mais plutôt des conseils ou des recommandations. Il utilise ainsi les termes de *suadeo*¹⁴, *praecipio*¹⁵, *praemoneo*¹⁶.

Cependant la véritable nature de ces recommandations se laisse entrevoir en filigrane, d'autant qu'à quelques reprises Eugippe utilise des termes plus tranchés. Ainsi Séverin « ordonne » un jeûne par le terme *indicere*¹⁷. La ville d'Asturae, lors-

¹⁰ À Asturae, Eugipp., *Sev.* 1, 2 : *tunc presbyteris, celro uel ciuibus requisitis coepit tota mentis humilitate praedicere.*

¹¹ Eugipp., *Sev.* 1, 4 : *hortabatur.*

¹² Eugipp., *Sev.* 1, 5 : *promittenti credere dubitarent* ; « Ils hésitaient encore à accorder crédit à celui qui leur promettait [...] ».

¹³ Eugipp., *Sev.* 5, 2 : *tantum ne humilitatis meae monita praetermittas* ; « ne néglige pas les avertissements que je t'adresse humblement ».

¹⁴ Eugipp., *Sev.* 3, 2 : *coepit ciuibus suadere.*

¹⁵ Eugipp., *Sev.* 4, 2 : *quod si tua ueneratio praecipit.* Ph. Régerat traduit le terme par « ordonner ». Le sens classique est plus faible et se rapproche de la « recommandation », néanmoins le dictionnaire patristique de Blaise mentionne une évolution vers l'ordre, notamment dans la Vulgate (A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Âge*, Turnhout 1975, s.v. « praecipio », p. 651). Voir aussi Eugipp., *Sev.* 10, 1 : *praecipit.*

¹⁶ Eugipp., *Sev.* 5, 3. Il répond par ces avertissements à une demande de Flaccitheus.

¹⁷ Eugipp., *Sev.* 6, 3 : *indicto igitur ilico paucorum dierum de more ieiunio.* Ph. Régerat précise d'ailleurs

qu'elle ne suit pas ses consignes, est qualifiée de « rebelle »¹⁸. Puis, à partir du moment où sa prédiction s'est réalisée, les habitants « obéissent » (*paruerunt*) à ses « recommandations » (*monitis*)¹⁹. Après que les orfèvres de la reine Gison eurent pris en otage puis libéré son fils grâce à l'intervention du « saint homme », celle-ci promet de suivre les « ordres » (*iussiones*) de Séverin²⁰. Ainsi sa parole est une parole de commandement, même si la forme en est atténuée en apparence.

Enfin, lorsque Séverin rencontre Feletheus, vers 475, le récit de l'échange éclaire plus avant la position que prend progressivement Séverin. Entre 473 et 475, sous le coup des attaques des Alamans, les Romains du Norique se réfugient, en effet, à Lauriacum (lieu-dit de Lorch à Enns). Or le roi ruge, dont l'emprise s'étend sur les *oppida* en Aval, assiège la ville de Lauriacum et exige le déplacement des populations romaines dans les villes qui sont tributaires. Séverin négocie avec lui. La position de Séverin telle qu'elle est qualifiée dans le chapitre 31 est intéressante. Il se dit lui-même « ambassadeur du Christ²¹ ». Le roi le traite, en retour, de *beniuolus precator*, « d'intercesseur bienveillant ». Séverin reprend en demandant de « confier ces sujets à [sa] garde²² ». Il termine en attribuant au « Seigneur » l'institutionnalisation de son rôle :

Je mets ma confiance dans le Seigneur ; c'est Lui qui m'a établi parmi eux au milieu des calamités (*horum calamitatibus interesse*) et qui me permettra d'être un utile garant (*promissor*) pendant leur voyage.²³

Si la position de Séverin ne correspond à aucune charge institutionnelle classique dans la société humaine, elle n'en est pas moins, finalement, reconnue par la population, par le roi ruge et, selon Eugippe, par Dieu. Dès lors, comment est fondée cette « autorité informelle » ? Une première hypothèse, mentionnée dans l'introduction, est la position de *patronus*. Les termes de *precator* et de *promissor* s'en rapprochent d'une certaine manière. Il est celui qui se porte garant des Romains du Norique auprès des rois et qui se fait le porte-parole de la population auprès d'eux.

que le terme revêt une signification juridique et s'applique d'ordinairement à la prescription du jeûne (EUGIPPIUS, *Vie de saint Séverin* [n. 1], p. 196, n. 1).

¹⁸ Eugipp., *Sev.* 1, 3 : *contumaci oppido*.

¹⁹ Eugipp., *Sev.* 2,1.

²⁰ Eugipp., *Sev.* 8, 6 : *promittens se nequaquam ultra eius iussionibus obuiare*.

²¹ Eugipp., *Sev.* 31, 3 : *legatus Christi*.

²² Eugipp., *Sev.* 31, 5 : *fidei meae hos committe subiectos*.

²³ Eugipp., *Sev.* 31, 5 : *Confido enim in domino meo, quod ipse, qui me fecit horum calamitatibus interesse, in perducendis eis idoneum faciet promissorem*.

2. Séverin est en position de *patronus*

La position de *patronus* s'explique par ses liens avec des personnes de pouvoir, qu'il peut faire valoir auprès des *ciues* du Norique. On peut distinguer deux ensembles dans ce réseau de pouvoir auquel appartient Séverin. D'un côté il entretient des relations avec les puissants, dépositaires d'une autorité dans le monde profane. D'un autre côté, il possède un lien privilégié avec Dieu, qui le place en position d'intercesseur.

2.1. *Des liens avec les autorités humaines*

La position de Séverin à l'interface entre les communautés locales, d'autres communautés politiques et, surtout, les autorités dirigeant d'autres communautés politiques, notamment barbares, ont lourdement pesé les unes sur les autres. Séverin se retrouve, par celles-ci en position de « protecteur²⁴ ». Les sollicitations des *ciues* auprès des autorités politiques passent par lui. Dès 455, ses liens avec le tribun Mamertin, dernier représentant de l'autorité militaire romaine, incitent les habitants de Favianis à demander l'aide de l'armée par l'intermédiaire du *uir sanctus*²⁵. D'une manière presque identique les habitants de Batauis (Passau) font appel à lui pour intercéder auprès du roi des Alamans Gibuld pour qu'il cesse ses incursions, justement parce qu'il possède des liens avec ce roi²⁶. Enfin, suite aux sollicitations des Romains du Norique réfugiés à Lauriacum, Séverin négocie leur installation dans les villes soumises au roi ruge Feletheus, à la fois parce que Feletheus a déjà consulté Séverin et au nom des liens tissés auparavant entre Séverin et le père de Feletheus, Flaccitheus²⁷. De même Odoacre, lorsqu'il n'est pas encore roi, vient rendre visite à Séverin²⁸.

Cette proximité avec les grands de son époque nous interroge. Walter Goffart l'avait déjà remarqué : *The saint's prophecy of a great future for Odoacer is trivial by comparison with the fact that they meet at all*²⁹. On peut, par conséquent, soulever à nouveau la question de l'origine géographique et sociale de Séverin³⁰. Que Séverin ren-

²⁴ Le terme de *protector* est mentionné par DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe* [n. 1], p. 737.

²⁵ Eugipp., *Sev.* 4, 1.

²⁶ Eugipp., *Sev.* 19, 1.

²⁷ Eugipp., *Sev.* 31, 3.

²⁸ Eugipp., *Sev.* 7. Cette visite et ses enjeux sont évoqués ci-dessous.

²⁹ W. GOFFART, « Does the *Vita S. Seuerini* have an underside ? », in W. POHL – M. DIESE (éds.), *Eugippius und Severin, Der Autor, der Text und der Heilige*, Vienne 2001, p. 36. L'historien le qualifie de *hero from nowhere*, non sans susciter une comparaison entre le Danube à l'époque de l'effondrement de l'Empire et le *Far West*.

³⁰ Voir supra n. 2.

contre Odoacre, que Flaccitheus vienne lui demander conseil ou que Feletheus traite avec lui comme le représentant des Romains du Norique ne peut s'expliquer par ses seuls miracles. Le fait qu'Eugippe, voire Séverin, tente d'accréditer cette dernière idée n'est peut-être pas sans lien avec le silence du *uir sanctus* sur ses origines. De là, il faut bien admettre que Séverin était bien plus intégré dans les réseaux occidentaux de pouvoir que ne le laisse supposer l'image d'un moine venu de l'Orient.

Il faut reprendre les différentes hypothèses sur les origines de Séverin. On peut d'emblée écarter les hypothèses africaines et germaniques. La première repose sur deux mots apparaissant dans un manuscrit douteux de l'*Epistula ad Paschasium* 10 : *Africanum testabatur*³¹. La seconde est encore moins bien étayée³². Selon Itzvan Bóna Severin aurait, comme de nombreux grands personnages du milieu du V^e siècle, été au service des Huns dans l'entourage d'Attila. Il y aurait noué des relations avec Orestes, voire Flaccitheus et Odoacre. Pour Rajko Bratož la chronologie de cette hypothèse est un peu serrée. Au service des Huns en 454, il aurait déjà été de retour en Norique à l'été 456, après avoir été entre-temps dans « quelque désert d'Orient »³³.

La mention de la bonne expression latine de Séverin a donné lieu à deux autres hypothèses. La première, proposée par Émilienne Demougeot³⁴, situe les origines de Séverin en Pannonie. Elle s'appuie sur deux arguments. D'une part, la *Lettre d'Eugippe à Paschase* nous apprend que Séverin vient en Norique par la Pannonie. On peut objecter que le texte n'est pas si catégorique, puisqu'on lit :

Mais sa façon de parler prouvait qu'il était un vrai Latin ; il est certain qu'il était parti auparavant dans quelque désert d'Orient, brûlant du désir de la vie plus parfaite, et qu'ensuite il était venu de là-bas, mu par une révélation divine, dans les villes du Norique riverain voisines de la Pannonie villes alors accablées par de fréquentes incursions de barbares.³⁵

³¹ T. SOMMERLAD, « Die Lebensbeschreibung Severins als kulturgeschichtliche Quelle », *Wirtschaftsgeschichtliche Untersuchungen* 11, 1903, p. 62 ; R. THOMANEK, « Die innerkirchlichen Zustände in Noricum nach der Vita Seuerini des Eugippius », *Weidenauer Studien* 2, 1908, p. 382.

³² EUGIPPIUS, *Das Leben des heiligen Severin: lateinisch und deutsch*, R. NOLL (éd.), Berlin 1963, p. 44, n. 19. L'éditeur s'appuie sur F. KAPHAN, *Zwischen Antike und Mittelalter : das Donau-Alpenland im Zeitalter St. Severins*, Munich 1944, p. 197.

³³ BRATOŽ, *Severinus von Noricum* [n. 1], p. 18. Séverin aurait accueilli Odoacre lorsque celui-ci fut expulsé de Pannonie par les Ostrogoths (DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe* [n. 1], p. 737).

³⁴ DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe* [n. 1], p. 736, notamment n. 104..

³⁵ Eugipp., *Epist.* 10 : *Loquela tamen ipsius manifestabat hominen omnino Latinum, quem constat prius ad quandam Orientis solitudinem feruore perfectioris uitae fuisse profectum atque inde post ad Norici Ripensis oppida, Pannoniae superiori uicina, quae barbarorum crebris premebantur incursibus, diuina compulsum reuelatione uenisse.*

Rien n'indique qu'il soit originaire de Pannonie. Les villes de Pannonie sont indiquées ici comme référence géographique. Émilienne Demougeot mentionne aussi l'aide qu'il a apportée au jeune orphelin Antonus, originaire de Valérie³⁶. Mais rien ne permet d'interpréter cette aide comme une solidarité entre compatriote. Les efforts de Séverin pour cacher ses origines rendent d'ailleurs un tel acte tout à fait improbable. Même si l'hypothèse est séduisante, ces deux éléments ne permettent donc pas de conclure à l'origine pannonienne.

D'où une quatrième hypothèse plaçant l'origine de Séverin en Italie. R. Bratož propose de chercher un lien à partir de la ville de Poetovio (aujourd'hui en Ptuj en Slovénie), d'où sont originaires le beau-père d'Orestes, la femme de celui-ci et la femme qui permis d'accueillir les reliques de Séverin en Italie, Barbaria³⁷. Il est même envisageable de considérer que ces deux dernières ne sont qu'une seule et même personne. Cela explique à la fois ses liens avec Orestes et la fondation du monastère de Lucullanum par Barbaria lors de l'exil des Romains du Norique en Italie après 487.

S'il faut bien admettre qu'il est impossible de régler cette question avec aussi peu d'éléments, l'idée d'une origine dans l'aristocratie occidentale est presque certaine. On peut citer le passage de l'*Épître à Paschase* dans lequel Eugippe mentionne la double réponse de Séverin à un prêtre plus curieux que les autres, qui osa un jour lui l'interroger sur ses origines :

On rapporte pour cela fréquemment la réponse qu'il fit à un prêtre plus curieux que d'autres : « Si tu me prends pour un esclave fugitif (*fugitivum*), prépare donc la somme (*pretium*) que tu es prêt à payer pour moi le jour où on me réclamera.³⁸ »

Notons surtout qu'il ajoute à la suite :

Qu'importe à un serviteur de Dieu d'indiquer son lieu de naissance et sa race, quand il peut éviter plus facilement, en les taisant, de succomber à la vantardise, qui est toujours un mal ? Si la vantardise est tenue dans l'ignorance, il souhaite accomplir 'toute œuvre de bien' par le don du Christ, pour être digne de figurer parmi ceux qui sont à la droite du Seigneur et d'être inscrit au nombre des citoyens de la patrie d'en haut.

La vantardise qu'il évoque laisse supposer des origines plutôt aristocratiques. Celles-ci ont d'ailleurs mené Friedrich Lotter à envisager d'assimiler Séverin au

³⁶ Ennod., *Vit. Anton.* 7, 185-190.

³⁷ BRATOŽ, *Severinus von Noricum* [n. 1], p. 19.

³⁸ Eugipp., *Epist.* 9.

consul de 461³⁹. L'hypothèse a été rejetée par E. A. Thompson, sans pour autant que l'origine aristocratique ne soit remise en question⁴⁰.

2.2. Des liens avec Dieu

Au-delà des liens avec les hommes, la position de protecteur de Séverin s'explique par les liens qu'on lui attribue avec Dieu. Ceux-ci sont formalisés par Eugippe de deux manières, sur un mode institutionnel par plusieurs expressions se référant à la servitude et caractérisées par une très grande récurrence et par des liens de communication.

Ainsi Séverin est l'« esclave de Dieu » (*seruus Dei*)⁴¹. Cette expression d'origine biblique⁴² possède une forte résonance dans la littérature ascétique⁴³ et apparaît pour désigner les moines dans la Règle du Maître, qui a influencé la rédaction de la règle de saint Benoît à peu près à la même époque que la rédaction de la *Vita Seuerini*⁴⁴. Ces connotations s'appliquent aussi au terme d'« esclave du Christ » (*seruus Christi*)⁴⁵. On trouve d'autres termes indiquant une relation de servitude, telle « serviteur de Dieu » (*famulus Dei*)⁴⁶ ou encore le « serviteur du Christ » (*famulus*

³⁹ F. LOTTER, « Inlustrissimus vir Severinus », *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 26, 1970, pp. 200-207.

⁴⁰ E. A. THOMPSON, *Romans and Barbarians: The Decline of the Western Empire*, Madison 2002, pp. 117-118, cité par P. AMORY, *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge-New York 2003, p. 122, n. 85.

⁴¹ Eugipp., *Epist.* 9 ; Eugipp., *Sev.* 1,1 ; 3, 3 ; 8, 3 ; 8, 4 (*seruus domini*) ; 8, 6 ; 23, 1 ; 23, 2 ; 24, 3 ; 25, 1 ; 29, 4 ; 30, 1 ; 30, 4 ; 31, 1 ; 35, 2 ; 40, 3.

⁴² Dan. 6, 20 ; Act. 16, 17.

⁴³ L'expression apparaît chez d'autres auteurs chrétiens antérieurs. P.-Y. FUX, *Les sept passions de Prudence: (Peristephanon 2.5.9. 11-14), introduction générale et commentaire*, Fribourg 2003, p. 216 (cite Tert., *Paenit.* 6, 15 ; Aug., *In euang. Iob.* 10, 7 et Prudence, *Perist.* 5, 59 et 10, 840). Voir aussi L. TH. LORIÉ, « Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii », *Latinitas Christianorum Primaeva* 11, 1955, pp. 93-94 et J. VAN DER LOF, « The Threefold Meaning of 'seruus dei' in the Writings of saint Augustine », *AugStud* 12, 1981, pp. 43-60.

⁴⁴ A. BORIAS, « Le Christ dans la Règle de Saint Benoît », *RBen* 82, 1972, pp. 109-139 ; A. BORIAS, « Christ and the Monk », *Monastic Studies* 1974, 10, pp. 97-129 ; A. ZUMKELLER, « Der Gebrauch der Termini *famulus Dei*, *seruus Dei*, *serua Dei* und *ancilla Dei* bei Augustinus », dans *Eulogia. Mélanges offerts à Antoon Bastiaensen*, G. J. M. BARTELINK, A. HILHORST, C. H. KNEEPKENS (éds.), Steenbrugge 1991, pp. 437-445.

⁴⁵ Eugipp., *Sev.* 16,3 ; 31, 5.

⁴⁶ Eugipp., *Epist.* 6 ; Eugipp., *Sev.* 1, 3 ; 1, 4 ; 1, 5 ; 4, 3 ; 4, 4 ; 6, 5 ; 9, 1 ; 12, 3 ; 16, 3 ; 17, 4 ; 19, 3 ; 23, 2 ; 30, 5 ; 31, 1 ; 38, 2 ; 41, 1. Tertullien indique dans le *De pudicitia* que l'évêque est un simple *famulus dei* (Tert. *De pud.* 21, 17). Cité par P. MATTEI, « L'ecclésiologie de Tertullien. Bilan provisoire », dans *Anthropos laïkos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, M.-A. VANNIER, O. WERMELINGER et G. WURST (éds.), Fribourg (Suisse) 2000, p. 170.

Christi)⁴⁷. Philippe Régerat traduit *seruus* par serviteur. On pourrait penser qu'il s'agit d'un euphémisme destiné à atténuer le sens de l'esclavage envers Dieu dans un contexte qui ne fait manifestement plus référence au statut juridique servile, mais de toute évidence les quatre expressions sont interchangeables. On trouve aussi l'expression moins claire d'« homme de Dieu » : *homo Dei*⁴⁸ et de *uir dei*⁴⁹. À noter aussi l'usage de l'expression de « soldat du Christ » (*miles Christi*), qui n'apparaît qu'en quatre occasions⁵⁰. Ces expressions sont employées dans presque chaque phrase et donnent le sentiment d'une grande insistance, dont l'éventuel caractère fortuit est d'autant plus exclu que le contexte monastique dans lequel écrit Eugippe est proche par le lieu et le temps de celui du Maître de la *Regula Monachorum* et de saint Benoît.

Il s'agit aussi de liens de communication, puisque Séverin reçoit des messages divins sur un mode prophétique. Il possède, selon Eugippe, une connaissance d'origine divine : *praenosens a domino*⁵¹, *diuina reuelatione cognouit*⁵². Ce terme de *reuelatio*, « révélation », réapparaît d'ailleurs en plusieurs endroits⁵³. Séverin n'acquiert jamais de reliques sans une *reuelatio* préalable⁵⁴. Eugippe montre Séverin poussé « par une révélation divine » à se rendre dans un certain lieu⁵⁵. Il est aussi « mû par une inspiration divine » (*diuinitatis instinctu commonitus*)⁵⁶. Cette inspiration divine fait référence à des notions liées à la religion traditionnelle⁵⁷, puisqu'Eugippe évoque son « esprit prophétique » (*praesaga mens*)⁵⁸. Eugippe utilise même le terme d'« oracle » (*oraculum*)⁵⁹.

⁴⁷ Eugipp., *Sev.* 22, 5 ; 23, 1 ; 24, 2 ; 28, 5 ; 30, 3 ; 30, 5 ; 42, 3.

⁴⁸ Eugipp., *Sev.* 1, 5 ; 3, 1 ; 8, 3 ; 9, 2 ; 9, 3 ; 12, 6 ; 14, 2 ; 15, 4 ; 16, 1 ; 16, 4 ; 16, 5 ; 27, 2 ; 27, 3 ; 33, 1.

⁴⁹ Eugipp., *Sev.* 2, 1 ; 4, 1 ; 5, 2 ; 6, 2 ; 7, 1 ; 8, 2 ; 9, 2 ; 10, 1 ; 10, 2 ; 11, 2 ; 11, 3 ; 12, 7 ; 13, 1 ; 16, 1 ; 17, 3 ; 17, 4 ; 22, 3 ; 24, 1 ; 24, 3 ; 25, 2 ; 26, 2 ; 27, 2 ; 28, 2 ; 29, 2 ; 29, 4 ; 30, 5 ; 36, 4 ; 40, 2.

⁵⁰ Eugipp., *Sev.* 6, 5 ; 16, 2 ; 18, 2 ; 42, 1.

⁵¹ Eugipp., *Sev.* 3, 1.

⁵² Eugipp., *Sev.* 3, 2.

⁵³ Eugipp., *Sev.* 5, 3 : *domino reuelante. VS* 9, 1 : *in tantum diuina reuelatione didicerat*. La révélation divine est à l'origine de la connaissance.

⁵⁴ Eugipp., *Sev.* 9, 3.

⁵⁵ Eugipp., *Sev.* 4, 6 : *ad praedictam oppidum remeare diuina reuelatione compellitur*.

⁵⁶ Eugipp., *Sev.* 30, 1.

⁵⁷ Tert., *adv. Marc.*, 2, 180 : *praesaga mente locutus* ; Hier., *tract. in Is.*, 18, *pr.* : *praesaga mente*.

⁵⁸ Le terme de *praesagus* est très fréquent dans la poésie dite « païenne », notamment pour l'annonce des malheurs. On trouve ainsi souvent la formule *praesaga mali mens* (Verg., *Aen.*, 10, 843 ; Lucan., 6, 413 ; Val. Fl. 1, 693, etc.).

⁵⁹ Eugipp., *Sev.* 5, 3.

Dès lors Séverin est l'objet de nombreuses sollicitations. Tantôt on vient le consulter « comme un oracle céleste⁶⁰ ». Tantôt on lui demande de réaliser des miracles, notamment de guérison. L'un des nobles du roi ruge Feletheus vient ainsi le voir à Lauriacum pour lui demander la guérison de son fils malade : « Je crois, homme de Dieu, que tu peux obtenir (*impetrare*) rapidement de Dieu la guérison de mon fils »⁶¹.

De la sorte, le lien avec Dieu permet de mettre en scène les ordres qu'il donne sous forme de recommandations ou d'informations et non directement sous forme d'ordre émanant d'une autorité humaine. Ainsi dit-il à une mère venue le consulter pour guérir son fils d'une maladie incurable :

Je veux pourtant te donner un conseil (*consilium*), comme un homme qui a obtenu la miséricorde de Dieu.⁶²

La connaissance qu'il obtient de son lien particulier avec Dieu rend plus efficient la recommandation qu'il donne à la femme, sans pour autant que celui-ci ne nécessite de prendre la forme d'un ordre fondé par le droit, en tant que convention humaine.

La formalisation sociale du lien avec Dieu concerne aussi d'autres individus. Ainsi Séverin demande un châtement miraculeux destiné à corriger trois moines trop orgueilleux. Il pria le Seigneur « de les adopter comme ses fils » (*in adoptionem recipiens filiorum*) et de « les amender par une correction paternelle » (*paterno flagello corripere*)⁶³. La punition divine s'insère ici, pour être modérée, dans le cadre des relations sociales familiales, à l'interface desquelles se place Séverin, puisqu'il fait valoir, dans une relation triangulaire, le lien qu'il possède avec Dieu.

3. La constitution d'un réseau de relais au cœur de la société

3.1. La constitution du réseau

Cette position, au cœur d'un réseau social de puissants, placés, d'une certaine façon au-dessus de Séverin, se rapproche, comme nous l'avions dit en introduc-

⁶⁰ Eugipp., *Sev.* 5, 1 : *tamquam caeleste consulebat oraculum.*

⁶¹ Eugipp., *Sev.* 33, 1 : *homo dei, te filio meo uelocem impetrare diuinitus sanitatem.*

⁶² Eugipp., *Sev.* 6, 2 : *consilium tamen do tamquam misericordiam consecutus a deo.*

⁶³ Eugipp., *Sev.* 36, 1. Les deux expressions font écho aux *Épîtres* de Paul dans la *Vulgate*, respectivement *Rom* 8, 15, 23 et *Hebr.* 12, 6-7.

tion, de la relation de patronage. Séverin, loin de se contenter de faire valoir ses liens avec des personnes de pouvoir, se constitue un réseau de relais au cœur de la société de manière à avoir des délégués et des relais lui permettant d'exercer avec plus d'efficacité son autorité. La force de son réseau tient aussi dans les relais plus humbles, mais non moins efficaces. Il suit, en cela, un schéma qui se répète au fil des épisodes relatés par Eugippe. Un acte miraculeux ou un bienfait crée un lien avec un individu (un pôle du réseau) et lui sert dès lors de relais ou de caution tierce dans ce réseau. Plusieurs exemples attestent du caractère relativement systématique de cette démarche. On distingue deux méthodes principales. Dans certains cas Séverin établit le témoin d'un miracle, qui pourra relayer son message. Dans d'autres cas, il crée des obligés sur lesquels il pourra s'appuyer ultérieurement.

Eugippe mentionne plusieurs fois la présence de témoins des miracles de Séverin, en donnant leur nom⁶⁴. Il est remarquable de noter que les témoins reçoivent la consigne de ne pas colporter le miracle. On peut s'interroger sur les véritables motivations d'une telle consigne. Eugippe écrit d'ailleurs :

Certes Séverin souhaitait que les religieux témoins de ce miracle gardassent le silence sur ce fait, comme sur d'autres merveilles qu'il avait accomplies avec l'aide de Dieu, mais l'éclat d'une telle vertu ne put rester caché, bien au contraire.⁶⁵

Parfois le miraculé lui-même témoigne publiquement du miracle⁶⁶.

D'une manière assez proche, l'énonciation de présages crée un précédent que Séverin utilise par la suite. Ainsi le jeune Odoacre « alors misérablement vêtu » vint le consulter et entendit « qu'il connaîtrait un jour la gloire⁶⁷ ». Séverin ajouta : « Va en Italie, va, aujourd'hui tu es couvert de misérables peaux de bêtes, mais bientôt tu répandras tes largesses dont beaucoup profiteront. » Des années plus tard, Odoacre envoie une lettre à Séverin en rappelant cette prophétie et lui propose de formuler une demande à laquelle il accédera⁶⁸. Séverin en profite pour demander la grâce d'un exilé du nom d'Ambroise.

Aux témoins de ses pouvoirs miraculeux, s'ajoutent les bénéficiaires de ses bienfaits, qui deviennent en quelque sorte ses obligés et auxquels il confie fré-

⁶⁴ Eugipp., *Sev.* 13 et 16.

⁶⁵ Eugipp., *Sev.* 13, 2.

⁶⁶ Eugipp., *Sev.* 6.

⁶⁷ Eugipp., *Sev.* 7. Odoacre n'était plus si jeune, puisqu'il avait vraisemblablement dépassé la trentaine. L'épisode se situe, en effet, entre 467 (DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe* [n. 1], p. 737) et 469 (W. ENSSLIN, *PW* XVII, 1937, s. v. « Odoaker », col. 1889). Sur la chronologie générale du Norique à l'époque de Séverin voir LOTTER, *Severinus* [n. 1], pp. 202-222.

⁶⁸ Eugipp., *Sev.* 32, 1-2.

quemment des missions. Ils entrent ainsi dans le réseau de Séverin et, par la contrainte de celui-ci, sont obligés de l'aider. Les captifs romains qu'il libère sont particulièrement concernés. On peut mentionner les deux cas les plus explicites. Le portier du monastère de Favianis est aussi un ancien captif racheté⁶⁹. De même un ancien captif racheté est envoyé sur le marché des Ruges au nord du Danube pour retrouver un individu porteur de reliques⁷⁰. Peut-être y a-t-il même une dimension juridique, car le fait de faire travailler auprès de lui un captif racheté rappelle la pratique du *uinculum pignoris* qui consiste à faire travailler le captif racheté, le *redemptus*, auprès de celui qui l'a racheté, le *redemptor*, jusqu'à remboursement du prix de son rachat et, depuis une constitution du 1^{er} décembre 408 pour une durée maximale de 5 ans⁷¹. L'hypothèse est peut-être un peu audacieuse, dans la mesure où le rachat des captifs par les autorités ecclésiastiques ne se fait pas *iure commercii* mais par charité, d'autant que les laïcs qui donnaient les fonds laissaient à l'évêque le soin d'opérer le rachat⁷². Il n'y a donc aucune raison d'appliquer le *uinculum pignoris* liant le captif racheté à celui qui l'a racheté. Mais Séverin n'agissant pas dans le même cadre institutionnel que les évêques occidentaux, on ne peut totalement exclure cette hypothèse.

D'une manière quelque peu différente, mais avec le même objectif, après la capture de brigands barbares, Séverin les fait libérer, leur donne de la nourriture et les renvoie chez eux en leur disant : « Allez et dites à vos complices de ne plus se risquer dans les environs à la recherche d'un butin.⁷³ » On voit dans cette phrase que l'objet de la démarche de Séverin n'est pas tant les quelques brigands barbares libérés, mais relais que ceux-ci représentent dès lors auprès des leurs. D'ailleurs Friedrich Lotter ne craint pas d'en faire des agents de Séverin⁷⁴.

⁶⁹ Eugipp., *Sev.* 10.

⁷⁰ Eugipp., *Sev.* 9.

⁷¹ *CTb.* 5, 7, 2. Le débat sur l'existence dès le II^e siècle d'un *uinculum pignoris* qui permet au *redemptor* de retenir et de faire travailler pour lui le *redemptus*, sans qu'il soit son esclave, est ancien. Jusqu'à Ernst Levy, on considère que le *redemptus* est l'esclave ou *in causa mancipii*, dans une situation d'esclavage, auprès du *redemptor* (E. LEVY, « *Captivus Redemptus* », *CPb* 38/3, 1943, pp. 159-176). La servitude du *redemptus* est définitivement remise en question par Luigi Amirante (L. AMIRANTE, « *Appunti per la storia della redemptio ab hostibus* », *Labeo* 3, 1957, pp. 7-59). En 1985 Rosa Mentxaka pose le principe du *ius pignoris* (R. MENTXAKA, « *Sobre la existencia de un jus pignoris del redentor sobre el cautivo redimido en el derecho romano classico* », *RIDA* 32, 1985, pp. 273-337). Pour des synthèses plus récentes sur la question voir M. V. SANNA, *Ricerche in tema di postliminium e redemptio ab hostibus*, Cagliari 1998 et M. V. SANNA, *Nuove ricerche in tema di postliminium e redemptio ab hostibus*, Cagliari 2001.

⁷² H. HUNTZINGER, *La captivité de guerre en Occident dans l'Antiquité tardive (378-507)*, t. 1, vol. 2, thèse, sous la direction d'A. Chauvot, Strasbourg 2009, pp. 388-389.

⁷³ Eugipp., *Sev.* 4, 4.

⁷⁴ LOTTER, *Severinus* [n. 1], p. 216.

L'interprétation est probablement abusive. Il suffit, d'une certaine manière, de souscrire à l'idée que Séverin a posé un lien et possède désormais, auprès de ces « brigands barbares », d'un relais.

3.2. *Le recours à des tiers*

Cette stratégie permet d'exercer le pouvoir selon des modalités particulières. Séverin n'agit jamais directement sur des individus ou des groupes. Sa parole est toujours relayée et doublée par celle d'un tiers lié aux interlocuteurs. De fait, Séverin est coutumier de la délégation des tâches⁷⁵, même si elle est plus souvent évoquée qu'explicitée par son hagiographe, puisqu'on ne trouve qu'en un seul passage le terme de *nuntius*, « messenger⁷⁶ ».

La structure de la mise en place de son autorité est exposée en filigrane par Eugippe dans le premier épisode miraculeux, alors que Séverin n'est pas encore connu en Norique. Le *uir sanctus* fait une première prédication à Asturae vers 455. Il prédit dans l'église l'arrivée de troupes gothiques, qui ravageront la ville, si les habitants ne suivent pas ses préceptes ascétiques. Comme les habitants refusent de suivre ses admonestations, après avoir informé le gardien de l'église de ses intentions, il s'en va à Comagenae. Cette ville est déjà contrôlée par des barbares suite à un accord. Entré dans la ville de manière miraculeuse (on ne l'interroge pas, mais on le laisse passer), il annonce, à nouveau dans l'église, que la ville sera libérée, si la population suit ses préceptes concernant le jeûne et la prière.

La résolution de l'affaire met en jeu l'aspect complexe des réseaux. Le gardien de l'église d'Asturae se présente à Comagenae et rapporte que la ville a été dévastée par les troupes barbares à l'heure indiquée par Séverin. Il l'annonce une première fois aux gardiens de la ville, c'est-à-dire aux barbares, puis le répète dans l'église, c'est-à-dire aux Romains catholiques auxquels s'adresse Séverin. Ceux-ci acceptent alors de lui obéir et quelques jours plus tard les barbares s'enfuient craignant d'être rattrapés par des troupes gothiques ennemies. On constate de la sorte, que la contrainte que Séverin tente d'exercer sur un groupe (les Romains catholiques de Comagenae) ne fonctionne que par l'intermédiaire d'un troisième élément, le gardien d'église d'Asturae, à la fois par sa relation avec les habitants

⁷⁵ Il envoie un émissaire à la reine Giso pour lui demander de relâcher les Romains qu'elle a réduits en esclavage (Eugipp., *Sev.* 8, 1 : *dirigens ad eam*). Il n'y a pas de mot pour qualifier l'émissaire, mais on déduit de la réponse qu'elle lui fit porter (*mandata*) que Séverin ne l'a pas vue directement. Il envoie aussi un ancien captif qu'il avait racheté pour rechercher un homme sur le marché des Ruges au-delà du Danube (Eugipp., *Sev.* 9, 1).

⁷⁶ Eugipp., *Sev.* 9, 2 : *nuntius hominis dei*.

de Comagenae, puisqu'il appartient à leur groupe d'identification religieuse et ethnique, et avec Séverin, puisque celui-ci a préparé le terrain. La contrainte du réseau fonctionne ainsi toujours de manière triangulaire.

Un tel dédoublement des canaux de communication apparaît à deux autres reprises. Au chapitre 22, Séverin confie une lettre pour l'évêque Paulin à Maximus, dont la relation avec le *uir sanctus* est qualifiée d'amitié (*familiaritas*). L'évêque, par conséquent, écrit à tous les bourgs de son diocèse pour prescrire un jeûne de trois jours, conformément aux demandes de Séverin. Les habitants du diocèse de Paulinus sont soumis à une double contrainte sociale : l'amitié de Maximus avec le « saint homme » et l'autorité de Paulinus. Par ailleurs, lorsque Séverin adjure les habitants de Lauriacum de mettre en sûreté derrière les murs leurs ressources pour empêcher un éventuel ennemi de se les approprier, Eugippe met aussi en scène un double canal de communication, puisqu'il les « adjure [...] quatre jours durant⁷⁷ ». On lit aussi plus loin : « le serviteur de Dieu ne cessait pas de prodiguer ses avertissements et les faisait entendre de toute sa voix aux sceptiques »⁷⁸. Il prêche donc directement. En même temps, il envoie un moine, nommé Valens, à l'évêque Constance pour donner des consignes précises. L'articulation chronologique des deux messages est floue. Il aurait parlé aux habitants de Lauriacum en personne (*uoce magna*) pendant quatre jours, ainsi que la nuit suivante. Mais au soir du quatrième jour, il aurait envoyé (depuis la ville elle-même?) le moine Valens comme émissaire. Si un déroulement cohérent des faits est difficile à établir, on constate, encore une fois, que l'ordre est transmis par un double canal : sa propre prédication et l'autorité de l'évêque (Constance) à qui il a donné des consignes *via* un messenger (Valens).

On peut mentionner, pour finir, que Séverin appuie aussi son message sur la pression du groupe. Cette méthode apparaît dans l'épisode de la famine de Favianis au cours de laquelle une veuve, qui avait gardé des réserves de blé, se soumet à la pression civique de la ville. Séverin « la fit comparaître en public (*productam in medium*)⁷⁹ et lui fit de violents reproches ». De fait, « cette femme, frappée d'une grande terreur, se mit à distribuer de bon cœur aux pauvres les réserves qu'elle avait amassées⁸⁰ ».

⁷⁷ Eugipp., *Sev.* 31, 1 : *haec per quadriduum contestatus*.

⁷⁸ Eugipp., *Sev.* 30, 3 : *Christi famulus praemonere non desinens dubitantibus uoce magna clamabat*.

⁷⁹ Le terme *producere* possède une forte connotation judiciaire.

⁸⁰ Eugipp., *Sev.* 3, 3.

Conclusion

L'un des objectifs de Séverin est de promouvoir le jeûne dans la société. Pour cela il édicte des consignes lors de chaque événement difficile. L'autorité qu'il possède, de manière à faire appliquer ses consignes, s'appuie sur un schéma de relations sociales triangulaires dans lequel un tiers intervient toujours. Ce tiers est parfois un personnage de pouvoir, dans le cadre traditionnel d'une relation de patronage. Il s'agit plus souvent d'un individu qui sert de relais et d'appui dans une communauté. Séverin le message de Séverin est donc toujours au moins à deux voix.

Ainsi le réseau social mis en œuvre par Séverin fonctionne effectivement selon les propriétés énoncées par Siegfried Nadel, à savoir que la contrainte exercée par Séverin sur un groupe ou un individu ne s'appuie sur aucune forme d'autorité institutionnelle ni aucune légitimation par la force, mais sur un lien construit entre Séverin et un autre individu. Chaque relation qu'il a établie avec un individu ou un groupe légitime l'autorité qu'il exerce sur un autre individu ou un autre groupe. Par l'architecture de ce réseau, formé de relations entre des relations, les recommandations de Séverin, exprimées sur le mode de l'aide amicale ou paternelle, prennent un caractère clairement contraignant. Mais cette contrainte n'intervient pas lorsqu'un des membres de ce réseau adhère à ses règles (en tant que règle du groupe), mais lorsque les liens sociaux, développés par d'autres réseaux, aboutissent à une contrainte qui n'est pas prévue à l'origine.

On ne peut faire l'économie d'un questionnement sur le filtre que représente Eugippe par rapport à l'action de Séverin. Quels faits sont cachés ou simplement forgés par l'auteur de la *Vita* ? Mais de toute façon, la position la plus sceptique permet tout du moins de considérer que s'établit dans la littérature hagiographique une nouvelle norme d'exercice du pouvoir.