



HAL
open science

Serpents et dragons dans les Vies latines tardo-antiques

Florence Bret

► **To cite this version:**

Florence Bret. Serpents et dragons dans les Vies latines tardo-antiques. *Interférences*, 2024, 14, hal-04760675

HAL Id: hal-04760675

<https://hal.science/hal-04760675v1>

Submitted on 30 Oct 2024

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

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

Serpents et dragons dans les premières Vies de saint latines (IV^e-VI^e siècles)

Florence Bret

Mots-clés : hagiographie, Vie, dragon, serpent, diable, saint sauroctone, topos

Key words: hagiography, Life, dragon, snake, devil, dragonslayer saint, topos

Cet article propose d'étudier le traitement et le rôle narratif des créatures reptiliennes dans les premières Vies de saints latines, de Jérôme à Grégoire le Grand (IV^e-VI^e siècles). En effet, si les serpents et les dragons, alors deux versions d'une même espèce, sont nombreux dans l'hagiographie tardo-antiques, ils ne semblent pas recouper les descriptions des monstres contre lesquels luttent les saints sauroctones médiévaux. L'étude des scènes où les reptiles apparaissent montre qu'il n'y a pas un traitement uni de ces figures animalières, réelles ou simples apparitions, clairement associées au diable ou plus proches des reptiles des mythes classiques ou du folklore local, à combattre ou à repousser pour étendre le monde des hommes et de Dieu. À la fin de la période, toutefois, se dessinent les premiers traits d'une auto-référentialité générique, impliquant que le *topos* commence à être pensé en tant que tel, ce qui ouvre la voie au tueur de dragon médiéval.

The aim of this article is to study the treatment and the narrative role of reptilian creatures in the early Latin Lives of Saints, from Jerome to Gregory the Great (4th-6th centuries). Indeed, while snakes and dragons - then two versions of the same species - are numerous in Late Antique hagiography, they do not seem to overlap with descriptions of the monsters against which medieval sauroctonic saints struggle. A study of the scenes in which reptiles appear shows that there is no unified treatment of these animals, real or mere apparitions, clearly associated with the devil or closer to the reptiles of classical myths or local folklore, to be fought or to be repelled to extend the world of men and God. Towards the end of the period, however, the first signs of generic self-referentiality emerge, implying that the *topos* begins to be thought of as such, paving the way for the medieval dragon slayer.

Le topos de la lutte contre des serpents ou des dragons, bien qu'extrêmement populaire dans la littérature médiévale sur les saints¹, n'est pas une innovation de l'hagiographie. Le combat contre un monstre reptilien, plus ou moins hybride², est de fait une étape importante dans les aventures de nombre de dieux ou héros mythologiques de la littérature grecque et latine classique, tel Hercule contre l'hydre de Lerne ou Apollon contre Python. Ces créatures

¹ Il y aurait au moins soixante-dix saints sauroctones (GODDING, 2000, p. 145), et les plus célèbres d'entre eux (Georges, Marguerite, Clément de Metz) sont eux-mêmes au cœur de plusieurs récits.

² TRINQUIER, 2008, p. 224. L'hydre de Lerne a plusieurs têtes, une barbe et une crête, par exemple. Beaucoup de monstres qui ne sont « que » des serpents sont eux-mêmes constitués de parties du corps de différents ophidiens, comme le gardien du jardin des Hespérides sur un cratère à volutes apulien à figures rouges, du milieu du IV^e siècle avant J.C. (Ruvo, Mus. Jatta, inv. n° 1097) qui a une tête de vipère et un corps de couleuvre.

serpentiformes sont souvent des fils de la Terre et occupent une fonction de gardien d'un lieu ou d'un trésor³. À ce double titre, elles sont des êtres primordiaux, liés au chaos, que le héros doit détruire pour instaurer un ordre nouveau, celui des dieux d'en haut, et, par extension, celui de la cité. Leur nature d'antagoniste sert donc un but narratif, le combat du héros contre le serpent devient une « épreuve qualifiante⁴ » parmi d'autres sur sa route. Ces dragons et serpents ne se limitent pas totalement aux récits mythiques et peuvent apparaître dans des textes historiques, l'exemple le plus connu étant l'opposition de Régulus au serpent de Bragadas chez Tite-Live (*Periochae*, XVIII, 1), mais la trame narrative comme l'interprétation du passage rejoignent ceux des poèmes : il s'agit de faire du général romain un héros civilisateur⁵. Dans tous les cas, cependant, le reptile n'est en rien une incarnation d'un Mal (par opposition au Bien) et certains de ses pouvoirs peuvent être hérités par leurs vainqueurs, comme le don de prophétie, transmis de Python à Apollon.

Le christianisme apporte une nouvelle dimension au dragon et au serpent. L'animal devient un symbole du Mal, et ce tout au long de l'Histoire du Salut dans la Bible, de la création de l'homme dans la Genèse (Gn 3, 1-6) où le serpent, qui est le diable, conduit au péché originel, à l'Apocalypse (Ap. 12, 9) où le dragon, finalement vaincu à la fin des temps, est sans hésitation l'incarnation de l'Adversaire : « le grand Dragon, l'antique Serpent, celui qu'on nomme Diable et Satan ». Bien que certaines occurrences bibliques du serpent soient malgré tout plutôt positives, par exemple Mt 10, 16 (« Soyez prudents comme des serpents et candides comme des colombes »)⁶, il est surtout une créature que l'homme de Bien, celui qui suit les commandements de Dieu, pourra vaincre, selon l'interprétation courante du psaume 90 (Ps 90, 13) : « Tu marcheras sur la vipère et le scorpion, tu écraseras le lion et le Dragon. »

C'est ce dernier aspect, l'hostilité du reptile, que retient surtout l'hagiographie. Les saints sauroctones, très nombreux au Moyen-Âge, ont suscité une abondante littérature scientifique, en particulier les tueurs de dragons les plus célèbres, comme Georges⁷ ou Michel. Sur la période à laquelle nous nous proposons de nous intéresser ici, jusqu'à la fin du VI^e siècle, Robert Godding a récemment proposé une synthèse sur les premières apparitions du dragon dans tous les genres hagiographiques⁸. Il s'y interroge notamment sur la nature des créatures convoquées, qu'il classe entre bêtes féroces antiques et incarnations du diable. Son étude est cependant uniquement centrée sur les *dracones* nommés par ce terme. Or, dans les Vies de saints tardo-antiques, le dragon ne paraît pas nettement détaché du serpent et les mots *draco*, *serpens*, *anguis*, *reptilis*, *uipera*, *coluber*, *hydra*... ne semblent pas forcément désigner des bêtes d'espèces différentes, dans la continuité de la littérature classique.

³ Sur le serpent-dragon gardien, voir KÜSTER 1913, p. 120-121 ; VIAN 1963, p. 94-113 ; TRINQUIER 2008, p. 223.

⁴ TRINQUIER, 2008, p. 224.

⁵ *Ibid.*, p. 249.

⁶ Les serpents de l'Exode (les bâtons de Moïse et Aaron, le serpent d'airain) sont eux aussi des figures valorisées.

⁷ Entre autres, BALLEZ, DEPOTTE et KANABUS, 2018.

⁸ GODDING, 2000. Avant de parler des Vies, il consacre deux parties aux Passions et aux Actes apocryphes.

Comme le souligne en effet J. Trinquier, δράκων est souvent utilisé comme un synonyme d'ὄφις dans les textes grecs⁹ et, s'il ne désigne pas tous les serpents mais certains serpents particuliers¹⁰, ces animaux semblent avant tout des amplifications des couleuvres terrestres¹¹ qui, bien qu'elles soient dotées de caractéristiques impressionnantes – en particulier le regard qui leur donne leur nom –, n'ont rien des dragons médiévaux. La même ambiguïté se retrouve quand il est question de serpents réels : un δράκων ou *draco* semble être tout simplement un serpent plus imposant. Dion Cassius affirme, par exemple, qu'Hadrien aurait consacré un δράκων dans l'Olympeion d'Athènes¹², bête qui était probablement un grand serpent indien¹³. Les plus petits serpents, cependant, partagent avec leurs cousins plus amples les mêmes pouvoirs, comme celui de tuer par le regard, ce contre quoi Columelle, par exemple, alerte ceux qui désirent élever des poules¹⁴.

En la matière, les Vies tardo-antiques ne semblent pas plus lever l'ambiguïté sémantique, ni considérer que dragons et serpents appartiennent à des registres différents. Les « serpents¹⁵ » contre lesquels lutte Antoine dans sa *Vie* écrite par Athanase d'Alexandrie vers 360 sont repris dans un autre chapitre sous le terme de « dragon¹⁶ ». De même, plus tard, quand il narre le combat de Caluppa, le héros de la onzième Vie de sa *Vie des Pères*, contre les reptiles, Grégoire de Tours note que le saint fait fuir à jamais « serpent ou dragon¹⁷ » (*serpens aut draco*), englobant ainsi les deux mots comme des visages d'une même réalité, ici le diable. L'exemple le plus probant de la difficulté à séparer les deux peut se voir dans les réécritures des actions d'Honorat d'Arles. Dans sa *Vie* écrite par Hilaire d'Arles, il fait fuir les « serpents¹⁸ » (*serpentium*) qui peuplent l'île de l'archipel de Lérins où il veut s'installer comme moine. Un siècle et demi plus tard, sous la plume de Dynamius, les petits reptiles sont devenus un unique « serpent¹⁹ » et même un « dragon²⁰ » que le bienheureux repousse. Dans le même temps, les *dracones* mentionnés n'ont aucune caractéristique physique que les serpents n'ont pas, en dehors de la taille²¹.

Il apparaît donc délicat de séparer nettement « serpents » et « dragons » dans les Vies des IV^e, V^e et VI^e siècles, ce pourquoi nous nous proposons d'étudier conjointement leur présence dans ces textes. Il s'agira de nous interroger sur les lieux d'apparition de ces reptiles et sur leur fonction dans la narration des *Vitae* latines. Pour cela, nous suivrons les différentes

⁹ TRINQUIER, 2008, p. 221.

¹⁰ BODSON, 1981, p. 64.

¹¹ TRINQUIER, 2008, p. 222.

¹² Dion Cassius, *Histoire romaine*, LXIX, 16, 1.

¹³ TRINQUIER, 2008, p. 232.

¹⁴ Columelle, *Traité d'agronomie*, VIII, 5, 18. Cf. SAUVAGE, 1975, p. 252.

¹⁵ Par exemple, Athanase, *Vie d'Antoine*, 9 : ὄφις. (dans la traduction d'Évagre, *serpens*).

¹⁶ *Ibid*, 6 : ὁ δράκων (Évagre : *draco*).

¹⁷ Grégoire de Tours, *Vie des Pères*, XI, 1.

¹⁸ Hilaire d'Arles, *Vie d'Honorat*, 15.

¹⁹ Dynamius, *Éloge de l'île de Lérins*, v. 20 : *serpens*.

²⁰ Dynamius, *Vie de Maxime*, 6 : *draco* ; *Éloge de l'île de Lérins*, 18 : *draconem*.

²¹ Après la période que nous étudions, au VII^e siècle, Isidore de Séville définit encore le dragon comme un animal réel qui est « le plus grand de tous les serpents et de tous les animaux de la terre » (*Draco maior cunctorum serpentium, siue omnium animantium super terram*) (*Étymologies*, XII, IV, 4), ce qui fait de lui un représentant de la même espèce que les serpents, simplement nettement plus imposant.

apparitions du serpent et du dragon dans les Vies, de la plus abstraite à la plus concrète, c'est-à-dire tout d'abord l'image ou l'évocation de la bête, qui se prête avant tout à la lecture symbolique, puis les serpents considérés en foule, comme les occupants d'un espace à conquérir, et enfin l'animal individualisé, dont la présence rajoute une menace spectaculaire à la scène, ce qui nous permettra de voir dans quelle mesure ces reptiles des Vies tardo-antiques ouvrent la voie au dragon médiéval.

1. Les reptiles, incarnations du diable et de l'erreur où il conduit

La plupart des reptiles mentionnés dans les Vies ne sont pas des animaux réels, mais le produit d'apparitions, de visions ou même, tout simplement, des créatures mobilisées dans le cadre de figures rhétoriques²².

La première *Vita* chrétienne, la *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie, propose de manière continue une identification des serpents que rencontre le saint dans le désert avec le diable. Elle fait la part belle aux reptiles quand le texte évoque les combats spirituels du saint, bien que le serpent ne soit pas le seul avatar des forces du mal mentionné. En effet, si le diable prend une multitude de formes, ce sont eux qui sont les plus souvent mentionnés. Dans sept chapitres différents, ils sont au moins une, voire plusieurs des incarnations du démon qu'Antoine rencontre ou contre lesquelles il avertit ses moines. Au chapitre 6, le diable, bien que sous la forme d'un enfant noir, est appelé « dragon » (ὁ δράκων). Aux chapitres 9, 23, 39 et 51, l'on retrouve également, parmi les avatars du diable, les « reptiles²³ » (ἔρπετῶν/*serpentium*), les « serpents²⁴ » (ὄφειων/*serpentium*) ou les « vipères²⁵ » (ἀσπίδων/*aspidium*). À l'inverse, il n'y a pas d'apparition animalière du diable sans leur présence.

Dans son long discours d'enseignement aux moines qui occupe tout le centre de la Vie, Antoine fournit l'explication de cette récurrence des reptiles. C'est Dieu qui aide l'homme qui respecte ses commandements à vaincre ces incarnations diaboliques et les transforme en serpents et scorpions : « comme un dragon, il a été pris à l'hameçon par le Sauveur. [...] Ses démons avec lui ont été réduits en scorpions et en serpents pour que nous les foulions aux pieds, nous les chrétiens.²⁶ » Le bon moine, alors, dans le combat spirituel, doit vaincre ces créatures, qu'elles soient réelles ou le fruit d'une vision, en application de l'Évangile (Lc 10, 19) : « Voici, je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds serpents, scorpions et toute puissance de l'ennemi²⁷ ». Les serpents (et ici les scorpions) sont donc introduits ainsi dans le genre de la Vita comme des représentations du diable, faisant écho au texte biblique.

²² C'est aussi le cas dans les Passions. L'exemple le plus célèbre est le dragon au bas de l'échelle que Perpétue voit en songe (*Passion de Perpétue et Félicité*, 4) qui symbolise le diable en train d'essayer de convaincre les futurs martyrs de ne pas emprunter la voie hérissée de glaives et, donc, de fuir la persécution en reniant leur foi.

²³ Athanase, *Vie d'Antoine*, 9. La traduction latine donnée ensuite est celle d'Évagre.

²⁴ *Ibid*, 9.

²⁵ *Id*.

²⁶ *Ibid*, 24 : ὡς μὲν δράκων εἰλκύσθη τῷ ἀγκίστρῳ παρὰ τοῦ Σωτῆρος [...]. τέθινται δὲ αὐτός τε καὶ οἱ σὺν αὐτῷ δαίμονες ὡς σκορπίοι καὶ ὄφεις εἰς τὸ καταπατεῖσθαι παρ' ἡμῶν τῶν χριστιανῶν.

²⁷ *Ibid*, 30 : Ἴδου δέδωκα ὑμῖν ἐξουσίαν πατεῖν ἐπάνω ὄφειων καὶ σκορπίων, καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ.

Cette pratique du combat spirituel contre le diable qui prend une apparence précise n'a pas énormément de descendance dans les Vies latines. Nous la retrouvons uniquement dans la *Vie de Maxime* de Dynamius à la fin du VI^e siècle, où le démon prend l'aspect d'un « dragon de feu²⁸ ». Pour le reste, si quelques moines²⁹ ont des visions du diable sous une forme déguisée, ce n'est pas en animal et donc pas en serpent ou en dragon. Ces reptiles ne disparaissent pas pour autant du discours. Dans la lignée de la Bible et de la *Vie d'Antoine*, les hagiographes utilisent le mot de « serpent » pour désigner le diable sans explication supplémentaire, montrant ainsi que l'association des deux est une évidence pour leurs lecteurs et auditeurs. C'est notamment le cas dans la *Vie de Martin* de Paulin de Périgueux quand, au livre III, v. 238, le saint interpelle le diable par les mots suivants : *antiquo serpens distente ueneno* (« serpent gonflé d'un antique venin »), même si le démon a pris une autre apparence, en l'occurrence celle de divinités païennes. Ennode fait de même dans la *Vie d'Épiphane*. Au chapitre 102, l'effondrement du mur d'une église est attribué « à la poussée du serpent rusé » (*inpulsu callidi serpentis*), impliquant qu'il s'agit d'une machination diabolique. L'hagiographe reprend presque la même expression dans la *Vie d'Antoine de Lérins* quand il explique au chapitre 41 que le moine évite les tentations : il est « vainqueur des pièges que prépare la ruse du vieux serpent » (*uictor insidiarum, quas antiqui serpentis parat astutia*). L'emprunt de l'expression de l'Apocalypse (Ap. 12, 9) « antique serpent » confirme qu'il s'agit toujours du diable.

Par extension, le serpent ou le dragon en vient à désigner toutes les conséquences des tentations du diable. L'animal, réputé rusé et fourbe, représente une des caractéristiques du démon, le fait qu'il conduise au Mal en cherchant à détourner l'homme de Dieu. Ainsi, quand Sulpice Sévère évoque les calomnieurs de Martin, à la fin de sa *Vita*, il les décrit avec les attributs de serpents : « ses détracteurs [...] qui le déchiraient de leur langue venimeuse et de leurs bouches de vipère³⁰ », ce qui fait de ceux qui critiquent le saint des figures diaboliques et appuie le parallèle fait juste auparavant entre l'évêque de Tours et le Christ.

Le lexique du reptile apparaît également dans la peinture des hérésies qui voudraient écarter le chrétien de la bonne route, en particulier dans la description de l'arianisme. Dans la *Vie de Martin* écrite par Paulin de Périgueux, Arius lui-même se trouve décrit comme une créature de la famille des serpents, l'hagiographe évoquant le « venin qu'Arius avait fait couler de sa bouche insensée³¹ ». Le même vocabulaire revient dans la *Vie de Fulgence de Ruspe*, au milieu du VI^e siècle, pour désigner le diable et l'arianisme tout à la fois. En effet, alors que le saint et son ami Félix marchent, après avoir quitté leur monastère, l'hagiographe décrit ainsi leur périple et le danger qui les attend : « Ne sachant pas les intentions du serpent fourbe et ayant la confiance de leur conscience, ne craignant rien, ils allaient tous les deux ensemble et

²⁸ Dynamius, *Vie de Maxime*, 5 : *igneo dracone*. Le choix du dragon, ici, fait allusion à celui combattu par Honorat selon la même *Vita*, bien que cette version ne vienne pas de la *Vita Honorati* d'Hilaire d'Arles qui, elle, ne parle que d'innombrables serpents.

²⁹ Dans les *Vies* de Martin et des Pères du Jura. La part des visions du diable est cependant bien plus faible dans ces textes qu'elle n'est dans la *Vie d'Antoine*.

³⁰ Sulpice Sévère, *Vie de Martin*, 27 : *Obstretores [...] qui [...] uenenatis linguis et uiperio ore carpebant*.

³¹ Paulin de Périgueux, *Vie de Martin*, I, 240 : *uirus, ab insano quod fuderat Arrius ore*.

discutaient entre eux³² ». Juste après cette phrase, l'auteur décrit la montée de l'arianisme et le quasi-martyre que subissent les deux moines aux mains d'un prêtre arien qui cherche à leur faire renier leur foi catholique. Le serpent ici décrit donc le diable dont la machination est le développement de l'hérésie. Peu après, dans la *Vie d'Hilaire de Poitiers*, l'arianisme est dû à la « chute causée par le serpent³³ », sous la plume de Venance Fortunat.

De manière assez similaire, le serpent ou dragon est convoqué dans la *Vie de Césaire*, bien que l'opposition faite ne soit pas exactement la même. Il s'agit, là, non pas de faire s'affronter deux doctrines, mais deux manières de vivre en chrétien. Le jeune Césaire, en effet, a été envoyé par son abbé à Arles car son ascèse trop intense au monastère de Lérins l'avait rendu malade. En ville, sa formation intellectuelle est confiée à un rhéteur qui lui enseigne l'art oratoire et la littérature classique. Or, alors qu'il s'endort au milieu de ses lectures scolaires, il voit un dragon en songe (*Vie de Césaire*, I, 9) :

Librum itaque, quem ei legendum doctor tradiderat, casu uigilia lassatus in lectulo sub scapula sua posuit ; supra quem dum nihilominus obdormisset, mox diuinitus terribili uisione percussus ; et in soporem aliquantulum resolutus uidet quasi scapulam in qua iacebat, brachiumque quo innixus fuerat codici, dracone conligante conrodi.

Ainsi, épuisé par sa veille, il posa le livre que le docteur lui avait donné à lire dans son lit, sous son épaule et, alors qu'il s'endormait couché dessus, aussitôt de Dieu lui vint une terrible vision qui le bouleversa. Plongé dans une sorte de sommeil, il voit l'épaule sur laquelle il s'appuyait et le bras placé sur le volume enchaînés par les nœuds d'un dragon.

L'explication de cette scène est aussitôt donnée par les hagiographes. Le dragon, ici, représente l'erreur, le fait de vivre selon le monde, ce qui serait contraire à l'existence monastique que Césaire s'était engagé à mener. Il fait écho à « l'antique serpent³⁴ » qui entraîne Jérôme vers les auteurs profanes dans le songe comparable qu'il rapporte dans sa lettre XXII. La culture classique doit donc être rejetée comme un élément qui détourne de la vraie route de la sainteté, et le dragon, tacitement associé au diable, est le monde qui essaie de l'écarter de la simplicité monastique.

À la fin du VI^e siècle, dans le livre II des *Dialogues* de Grégoire le Grand, un dragon joue le même rôle d'avertissement contre le retour à la vie profane. Un moine du monastère de Benoît, qui exprimait sans cesse son désir de quitter la communauté, se voit mis à la porte par son abbé à titre d'expérience. Dès qu'il passe la porte, il se retrouve confronté à une créature menaçante (Grégoire le Grand, *Dialogues*, II, 25, 2) :

Qui mox ut monasterium exiit, contra se adsistere aperto ore draconem in itinere inuenit. Cumque eum isdem draco qui apparuerat deuorare uellet,

³² *Vie de Fulgence*, 6 : *Nescientes ergo cogitationes maligni serpentis habentesque fiduciam conscientiae, nihil timentes, simul ambo gradiebantur se cum loquentes.*

³³ Venance Fortunat, *Vie d'Hilaire de Poitiers*, I, 26 : *serpentino lapsu.*

³⁴ Jérôme, *Epistulae*, XXII, 30.

coepit ipse tremens et palpitans magnis uocibus clamare, dicens : « Currite, currite, quia draco iste me deuorare uult. » Currentes autem fratres draconem minime uiderunt, sed tumentem atque palpitantem monachum ad monasterium reduxerunt. Qui statim promisit numquam se esse iam a monasterio recessurum, atque ex hora eadem in sua promissione permansit, quippe qui sancti uiri orationibus contra se adsistere draconem uiderat, quem prius non uidendo sequebatur.

À peine celui-ci eut quitté le monastère qu'il trouva un dragon qui se tenait devant lui sur le chemin, la gueule béante. Comme ce dragon qui était apparu voulait le dévorer, tremblant et pris de palpitations, il commença à crier d'une voix forte : « Courrez, courez, parce que ce dragon veut me dévorer. » Accourant, les frères virent qu'il n'y a pas de dragon, mais ils ramenèrent le moine tremblant et palpitant au monastère. Aussitôt, ce dernier promit qu'il ne quitterait plus jamais le monastère et, à partir de cette heure, il tint sa promesse, parce que, grâce aux prières du saint, il avait vu se tenir devant lui un dragon qu'auparavant il suivait sans le voir.

Ici, ce n'est pas le saint qui rencontre le dragon, mais un de ses moines. Le fait que la créature ne soit qu'une vision du moine qui a mal agi en désirant quitter le monastère, donc enfreindre la règle et rompre ses vœux, montre que, conformément à ce qui était dit dans la *Vie d'Antoine*, l'état monastique protège des attaques du diable symbolisé par le reptile. Le moine a réussi le combat spirituel en décidant de désormais suivre la règle.

Ces serpents vus ou évoqués sont donc mobilisés pour représenter les forces du diable et les erreurs vers lesquelles celui-ci conduit : la tentation en général ou, plus précisément, l'arianisme ou le goût du siècle. Le combat contre eux ne fait pas l'objet d'une description, il est uniquement à percevoir sur un plan spirituel. Le reptile joue dans l'hagiographie le rôle qu'il joue de manière topique dans la littérature chrétienne : un écho à l'imagerie biblique du diable.

2. La foule des serpents, représentation du monde sauvage

À la même période que celle où prospèrent ces usages symboliques du serpent ou du dragon pour désigner l'erreur, d'autres Vies proposent des représentations plus concrètes du rejet des reptiles : le saint se trouve véritablement confronté à des animaux physiques.

C'est ce qui se produit dans la *Vie d'Honorat* écrite par Hilaire d'Arles en 431. Le saint, alors ascète semi solitaire, décide de s'installer en Provence, sur l'archipel de Lérins, sur une île dont l'une des principales particularités est la présence de nombreux serpents (Hilaire d'Arles, *Vie d'Honorat*, 15, 2) :

Vacantem itaque insulam ob nimietatem squaloris et inaccessam uenenatorum animalium metu, Alpino haud longe iugo subditam, petit [...].

C'est pourquoi il gagna une île déserte à cause de sa nature trop rebutante et inaccessible du fait de la crainte qu'inspiraient les animaux venimeux qui la peuplaient, située au pied des Alpes.

Les reptiles jouent ici plusieurs rôles dans la narration. Ils sont un des éléments qui rendent l'île choisie par Honorat particulièrement hostile et impraticable et contribuent à faire d'elle un véritable désert, comparable à celui des moines d'Orient, modèles des occidentaux, même si l'archipel de Lérins n'est pas aussi éloigné du monde que ne l'est la Thébaïde égyptienne. Mais, contrairement à l'environnement peu habitable ou à la situation insulaire de l'endroit, les serpents n'ont pas vocation à rester et l'hagiographie invite à les interpréter comme des figures du diable, installées de manière ancestrale, que l'avancée du Royaume de Dieu, représentée par le saint, va chasser de la surface (*Ibid*, 15, 3-4) :

Verum ille humanae conversationis impatiens et circumcidi a mundo uel obiectu freti concupiscens, illud corde et ore gestabat, nunc sibi nunc suis proferens : Supra aspidem et basiliscum ambulabis et conculcabis leonem et draconem ; et in euangeliis Christi ad discipulos suos factam promissionem : Ecce dedi uobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones. Ingreditur itaque impavidus et pauorem suorum securitate sua discutit. Fugit horror solitudinis, cedit turba serpentium. At quae non tenebrae illud lumen refugerunt ? Quae non illi medicamento uenena cesserunt ? Inauditum uere illud et plane inter miracula ac merita illius mirandum reor, quod tam frequens ut uidimus in illis ariditatibus serpentium occursus, marinis praesertim aestibus excitatus, nulli umquam non solum periculo sed nec pauori fuit.

Mais, comme il supportait mal le mode de vie des hommes et qu'il désirait être coupé du monde même par la barrière d'un détroit, redisait ces mots dans son cœur et sur sa bouche, tantôt pour lui, tantôt pour les siens : « Tu marcheras sur l'aspic et le basilic, tu piétineras le lion et le dragon », ainsi que la promesse faite par le Christ à ses disciples dans les Évangiles : « Voici que je vous donne le pouvoir de fouler du pied les serpents et les scorpions ». C'est pourquoi il avance sans frayeur et dissipa la crainte des siens par sa propre assurance. L'horreur de la solitude se dissipe, la foule des serpents³⁵ s'en va. Mais quelles ténèbres ne fuiraient pas devant cette lumière ? Quels venins ne céderaient pas face à ce remède ? Fait véritablement inouï et admirable parmi ses miracles et ses mérites, à mon avis : la troupe des serpents, qui est, nous le voyons, si abondante en ces lieux arides et que font notamment sortir les courants chauds de la mer, ne fut plus jamais une source de danger ou de peur.

Hilaire s'appuie sur des citations des Écritures (Ps 90, 13 ; Lc 10, 19) qui résument brièvement l'Histoire sainte puisqu'elles sont extraites de l'Ancien et du Nouveau Testament, afin de rappeler la domination promise à l'homme de Dieu sur les bêtes souvent interprétées comme les incarnations naturelles du mal. Il fait aussi écho au discours d'Antoine puisqu'il cite un passage que la *Vie* d'Athanase proposait également.

Le saint, cependant, ne combat pas les serpents. Renforcé par sa connaissance du texte biblique, il avance et, dans le même temps, les reptiles, pourtant décrits plusieurs fois comme innombrables, s'écartent et disparaissent à jamais. Honorat n'accomplit aucune action qui

³⁵ L'expression évoque la *Vie d'Antoine*, 12.

chasse les bêtes, mais sa simple présence fait fuir les serpents hors du territoire qu'il occupe. Cela constitue la première étape d'une métamorphose du paysage au contact du saint, transformant l'île inhospitalière en un paradis sur terre, terme utilisé par la suite pour décrire Lérins. Il y a alors un renversement du récit de la Genèse, Honorat faisant fuir le serpent auquel Adam et Ève avaient accordé crédit, et proposant en avance un lieu où le mal a été vaincu, ce qui fait du monastère une enclave sur terre du Royaume des cieux.

Le souvenir du héros civilisateur classique reste très présent dans ce passage. Tout en apportant le christianisme dans un lieu inhabité, Honorat y apporte aussi la civilisation sous la forme de la communauté monastique. Les serpents, qui représentaient le danger pour tous les hommes, sont écartés pour tous, comme les monstres antiques. Le parallèle est d'autant plus fort que, un peu plus loin dans la *Vita*, Hilaire compare le saint à Circé ou, plus précisément, fait de lui une Circé inversée³⁶. Là où la magicienne mythologique transforme les hommes en animaux, les arrachant à la civilisation pour les faire venir au monde sauvage, Honorat fait passer les gens de l'état sauvage à l'état civilisé, ce qui, ici, correspond au passage du siècle à la vie monastique.

La même scène est plus nettement écrite pour une interprétation chrétienne un siècle et demi plus tard dans la *Vie d'Hilaire* de Poitiers de Venance Fortunat. Alors que le saint, exilé par les ariens en Phrygie, revient à Poitiers, il fait étape sur l'île de Gallinaria, infestée elle aussi par des serpents (Venance Fortunat, *Vie d'Hilaire de Poitiers*, X, 35) :

Nam cum circa Gallinariam insulam propinquaret, relatione uicinorum agnouit ibidem ingentia serpentium uolumina sine numero peruagari, et ob hoc quamuis illis uideretur uicina propter inaccessibilem locum longius illis uidebatur esse quam Africa. Quo audito uir dei sentiens sibi de bestiali pugna uenire uictoriam, in nomine domini praecedente crucis auxilio descendit in insulam: eo uiso serpentes in fugam conuersi sunt, non tolerantes eius aspectum. Tunc baculum figens in terram quasi metam quo usque deberent excurrere uirtutis potentia designauit: nec amplius est illis libertas occupare quod uetuit, tamquam pars insulae non sit terra sed pelagus. Qui dum semper illam partem uerentur attingere, facilius erat illis mare transire quam uocem. O immutabilem terminum de sermone plantatum! apparet quantum est melior Adam secundus antiquo. Ille serpenti paruit, iste seruos habet, qui possunt serpentibus imperare. Ille per bestiam de sede paradysi proiectus est, iste de suis cubilibus serpentes exclusit. Deposuit anguis antiquum mendacium qui didicit implere mandatum. O Hilarii dulcedo, medicamentum et meritum, ante quem sine mora uenena fugata sunt! Addidit terram hominibus, quia in loco beluae incola transmigravit.

³⁶ Hilaire d'Arles, *Vie d'Honorat*, 17 : *Stupenda et admirabilis permutatio : non Circeo, ut aiunt, poculo ex hominibus feras sed ex feris homines Christi uerbum tamquam dulcissimum poculum Honorato ministrante faciebat.* (Stupéfiante et admirable métamorphose : ce n'était pas les hommes qui devenaient des bêtes sous l'effet de la potion de Circé, dit-on, mais les bêtes qui devenaient des hommes par la parole du Christ comme une très douce potion, avec l'aide d'Honorat.)

En effet, alors qu'il s'approchait de l'île de Gallinaria, il apprit, grâce au récit des gens du voisinage, qu'une immense et innombrable quantité de serpents y errait et que, pour cette raison, même si elle était proche, elle était considérée comme un lieu inaccessible, plus éloigné d'eux que l'Afrique. Quand il entendit cela, l'homme de Dieu, sentant qu'il obtiendrait la victoire en combattant contre ces bêtes, se rendit sur l'île, au nom du Seigneur, brandissant devant lui une croix. À sa vue, les serpents s'enfuirent, ne supportant pas son image. Alors, plantant son bâton dans le sol comme une borne, il désigna jusqu'où ils devaient partir par la puissance de sa vertu, et ils n'eurent plus la liberté d'occuper l'espace qu'il avait interdit, comme si cette partie de l'île n'était pas de la terre, mais de la mer. Pour toujours, ils ont peur de venir dans cette partie, il leur est plus facile de traverser la mer que de transgresser sa voix. O immuable frontière, tracée par la voix ! Combien le nouvel Adam apparaît meilleur que l'ancien ! Le premier fut soumis au serpent, le second eut des serviteurs qui pouvaient donner des ordres au serpent. Le premier fut jeté hors du paradis par la bête, le second chasse les serpents de leurs nids. L'animal rampant a délaissé l'antique mensonge et a appris à obéir aux ordres. Ô douceur d'Hilaire, antidote et châtement, devant qui les venimeux ont fui sans retard ! Il ajouta une terre aux hommes parce que, à la place de la bête sauvage, l'habitant s'est installé.

Dans cette *Vita*, le parallèle avec la Genèse est explicite. Hilaire de Poitiers est qualifié de serviteur du « nouvel Adam », le Christ, qui inverse ce qu'a fait le premier, ce qui se manifeste par son attitude vis-à-vis des serpents que l'un fait venir et que l'autre éloigne. L'espace parcouru par le saint, là aussi, devient un nouveau paradis sur terre, désormais libéré des reptiles et, donc, de leur valeur à la fois de menace et d'incarnation du diable. Si, là encore, la simple présence du bienheureux suffit à faire fuir les serpents, le motif du combat spirituel est plus présent que dans la *Vie d'Honorat*, puisque Fortunat précise que le saint s'arme du signe de la croix et emploie un lexique militaire, même si son atout est la valeur performative de la parole. Comme Honorat, cependant, Hilaire emprunte au héros civilisateur antique, en ce qu'il vient rétablir un ordre déréglé depuis le péché originel et qu'il chasse le monde sauvage pour donner l'espace aux hommes. Il y a donc bien une double lecture classique et chrétienne possible dans ce passage.

À une plus petite échelle, Caluppa, le héros de la onzième Vie de la *Vie des Pères* de Grégoire de Tours, se retrouve confronté à des serpents qui envahissent son lieu de retraite, une grotte de la montagne auvergnate. Immédiatement, l'hagiographe interprète les petits reptiles qui assaillent l'ermite comme des envoyés du diable (Grégoire de Tours, *Vie des Pères*, XI, 1) :

cui oranti [...] serpentes super caput eius saepius decidebant, et involuentes se circa collum eius, non minimum ei inferebant horrorem. Sed quia diabolus ad speciem callidi serpentis habetur, non ambigitur, eius hanc fuisse inmissionis insidiam.

Alors qu'il priait [...], des serpents se laissaient très souvent tomber sur sa tête et, parce qu'ils s'enroulaient autour de son cou, ils lui causaient une grande

terreur. Parce que le diable passe pour prendre la forme d'un serpent rusé, il n'y a aucun doute que cela fut un piège à son instigation.

Ces petits serpents sont ensuite remplacés par deux gros dragons dont l'identité est, de même, tout de suite expliquée par l'hagiographe : « L'un d'eux, à mon avis le chef de la tentation lui-même³⁷ ». Pour les affronter, Caluppa prie, comme son prédécesseur du désert, mais il ajoute aussi le signe de la croix, ainsi qu'un discours tenu à l'hydre qui trace le parcours du diable dans l'Histoire sainte (*Ibid.*) :

Tune es ille qui protoplastum de paradisi habitacula proiecisti, qui germani dexteram parricidio cruentasti, qui Pharaonem, ut populum Dei persequeretur, armasti, qui ad extremum ipsum illum Hebreum populum, ut, invidia succedente, persequeretur Dominum, excitasti? Discede a servis Dei, a quibus saepius superatus discessisti confusus. Tune es enim in Cain proiectus, in Esau supplantatus, in Golia prostratus, in Iuda traditore suspensus; et in ipsa illa dominicae virtutis cruce cum potestatibus et dominationibus tuis triumphatus atque contritus es? Abde nunc, inimice, caput, et humiliare sub signaculo crucis divinae, quia non est tibi portio cum servis Dei, quorum est hereditas regnum Christi.

Es-tu celui qui a jeté le premier créé hors du séjour du paradis, celui qui a rougi de sang la droite d'un frère, le rendant parricide, qui a armé Pharaon pour qu'il persécute le peuple de Dieu, qui a excité ce même peuple Hébreu pour que, succombant à la jalousie, il persécute le Seigneur ? Éloigne-toi des serviteurs de Dieu, par lesquels très souvent tu as été dominé, éloigné et dérangé. N'as-tu pas été en effet chassé à travers Caïn, supplanté à travers Esaü, mis à terre à travers Goliath, pendu à travers le traître Judas ? Et, par la vertu même de la croix du Seigneur, n'as-tu pas été vaincu et broyé avec tes puissances et tes dominations ? Courbe maintenant la tête, ennemi, et humilie-toi devant l'étendard de la croix divine, parce que tu ne fais pas partie des serviteurs de Dieu dont le royaume du Christ est l'héritage.

Caluppa nomme ainsi le Mal, et c'est le fait de le reconnaître qui lui permet de le vaincre. L'effet de la scène est aussi drastique que dans les *Vies* d'Honorat et d'Hilaire de Poitiers car il se prolonge sans limite de temps : « Et, par la suite, aucun serpent ou dragon ne parut en présence du saint » (*nec ultra coram sancto aut serpens aut draco comparuit.*) Caluppa apparaît donc comme un saint qui christianise l'espace autour de lui en en chassant les puissances diaboliques, amenant sa retraite à être, comme les îles, des enclaves du ciel sur terre. L'écho au héros vainqueur des puissances chtoniennes et civilisateur est moins fort que dans les *Vies* précédentes, mais le parcours dans l'Histoire sainte fait du dragon l'incarnation archaïque du Mal et la scène rejoint ainsi la fonction d'épreuve qualifiante de la littérature classique.

³⁷ Grégoire de Tours, *Vie des Pères*, XI, 1 : *quorum unus, ut arbitror, ipse dux tentationis [...]*.

Les serpents ou dragons réels, rencontrés sous la forme d'une multitude, ont pour rôle narratif de montrer la sainteté du héros du texte, même en dehors de toute action de sa part, par sa simple présence. Le saint, parce que les serpents, plus ou moins rapidement associés au diable, fuient devant son arrivée, confirme qu'il est un homme qui vit selon les commandements de Dieu et que son mode de vie, l'idéal monastique, est celui qui permet d'accéder dès la terre à la vie du ciel. Dans les *Vies* d'Honorat et d'Hilaire de Poitiers, en particulier, le motif du héros civilisateur, vainqueur sur une créature reptilienne qui incarne une force ancienne, en mission pour installer un monde nouveau pour les hommes, est très sensible, même si les références à la Genèse, qui font équivaloir les serpents au serpent du jardin d'Eden, la christianisent très visiblement.

3. Le dragon, menace collective

Quelques *Vies* proposent cependant une rencontre entre un imposant reptile individualisé, présenté comme parfaitement réel – au sens où d'autres que le saint le voient –, et le héros du texte, ce qui donne lieu à des scènes spectaculaires. Le premier passage de cette nature se trouve dans la *Vie d'Hilarion* de Jérôme. Le saint, qui voyage de lieu en lieu autour de la Méditerranée pour échapper à la foule et retrouver la vraie solitude, s'arrête quelques temps en Dalmatie et, alors qu'il cherche à se cacher, les gens de la ville voisine d'Épidaure viennent le supplier de les aider face à un reptile (Jérôme, *Vie d'Hilarion*, 28) :

Siquidem draco mirae magnitudinis, quos gentili sermone « boas » uocant, eo quod tam grandes sint ut boues glutire soleant, omnem late uastabat prouinciam, et non solum armenta et pecudes, sed agricolas quoque et pastores, tractos ad se ui spiritus, absorbebat. Cui cum pyram iussisset praeparari et oratione ad Christum emissa euocato praecepisset struem lignorum scandere, ignem supposuit. Cunctaque spectante plebe immanem bestiam concremauit.

En effet, un dragon d'une grandeur étonnante, un de ceux que les locaux appellent « boas » dans leur langue parce qu'ils sont si grands qu'ils ont l'habitude d'engloutir des bœufs, dévastait toute la région sur une large étendue et avalait non seulement les troupeaux et le bétail, mais aussi les agriculteurs et les bergers qu'il attirait à lui par la force de son esprit. Lui ordonna de préparer un bûcher et, adressant sa prière au Christ, il ordonna à l'animal de monter sur le tas de bois, puis il y mit le feu. Sous le regard de la foule tout entière, il brûla l'immense bête.

Le grand serpent faisant face à Hilarion est plus classique que les reptiles figurant dans les autres *Vies* que nous avons abordées jusqu'à présent. En effet, il est décrit comme un « boa », terme dont Jérôme explique l'étymologie, ce qui correspond à une vraie croyance sur les constricteurs africains³⁸. Le dragon n'est pas identifié au diable, même si le saint le vainc par la prière et par le pouvoir de sa voix.

³⁸ TRINQUIER, 2008, p. 235.

La scène, dès lors, semble jouer deux rôles dans la narration. Elle vient tout d'abord montrer de manière spectaculaire la foi du saint, qui a ainsi pouvoir sur tous les éléments du monde, foi que Jérôme qualifie de capable de bouger les montagnes. Il peut ainsi tout vaincre avec l'aide du Seigneur, y compris une créature monstrueuse, ce qui confirme que le saint est bien un homme de Dieu. Mais le passage vient aussi faire du solitaire Hilarion un prototype de saint protecteur. En effet, si le saint intervient, c'est parce que la population le supplie, et c'est pour eux, et sous leurs yeux, qu'il vient à bout du monstre qui est spectaculairement détruit par le feu. Le saint s'inscrit alors dans la lignée littéraire des héros antiques pour qui la lutte contre un dragon est aussi l'occasion d'une scène épique et visuellement impressionnante.

Ce phénomène se retrouve à la fin du VI^e siècle dans la *Vie de Marcel* de Venance Fortunat. Le dernier miracle accompli par l'évêque de Paris, au terme d'une gradation dont la structure évoque celle du conte³⁹, est la lutte contre un énorme serpent ou dragon qui, dans un cimetière, dévore le corps d'une femme adultère.

Comme dans la *Vie d'Hilarion*, la scène ne reçoit aucune lecture chrétienne à l'exception des armes que le saint emploie pour dominer l'animal, son bâton (*baculum*) et son étole (*orarium*) d'évêque, et du fait que l'hagiographe nous rappelle que le Christ le guide (*Christo duce*). Le dragon lui-même, abondamment décrit comme un énorme serpent effrayant, a une ascendance difficile à identifier, peut-être essentiellement folklorique⁴⁰. La victoire du saint, annoncée depuis le début, joue le rôle narratif d'un acte de protection pour la cité et est célébré comme tel puisque les habitants font à Marcel ce qui s'apparente à un triomphe de général victorieux (Venance Fortunat, *Vie de Marcel*, 46-47) :

Tunc beatus Marcellus caput eius baculo ter percutiens, misso in ceruice serpentis orario, triumphum suum ante civium oculos extrahebat. Sic in spiritali theatro spectante populo solus eum dracone pugnauit. Hinc confortatus populus cucurrit ad episcopum cupiens hostem suum uidere captiuum. Tunc praecedente pontifice bestiam fere tribus milibus omnes prosecuti sunt reddentes gratias domino et soluentes exsequias inimico.

Alors le bienheureux Marcel, frappant trois fois sa tête de son bâton, jetant son étole autour du cou du serpent, le traîna en triomphe devant les yeux des citoyens. Ainsi, seul dans le théâtre spirituel, sous le regard de la population, il combattit le dragon. De là, le peuple rassuré accourut vers l'évêque, désirant voir l'ennemi captif. Puis, sous la conduite de leur pasteur, tous suivent la bête presque à trois miles de la ville, rendant grâce au Seigneur et formant une procession funéraire pour l'ennemi.

Il s'agit donc, pour Marcel, de vaincre devant les habitants de sa cité ce qui était une menace collective, un « ennemi public », expression employée deux fois par Fortunat, ce qui

³⁹ PICARD, 1990. Marcel, né de parents pauvres, progresse, de miracles en miracles, dans la hiérarchie ecclésiastique jusqu'au moment où il vainc le dragon.

⁴⁰ Le GOFF, 1970.

fait de lui un véritable saint patron protecteur, au terme d'une victoire plus civique que chrétienne.

Le commentaire de l'hagiographe, qui compare Marcel de Paris à Sylvestre de Rome, rend explicite la visée communautaire et locale du passage (*Ibid*, 49) :

Si sanctorum uirorum ex factis merita conferantur, miretur Marcellum Gallia dum Roma Siluestrum, nisi hoc distat in opere, quod draconem sigillauit ille iste iactauit.

Si les mérites étaient apportés par les actions des saints hommes, la Gaule admirerait Marcel comme Rome Sylvestre, à la seule différence que l'un a scellé un dragon tandis que l'autre l'a expulsé.

Il s'agit d'exalter la cité de Marcel et de la rendre équivalente à la cité illustre par excellence, Rome, en reprenant ce qui commence à devenir un *topos* hagiographique, le combat contre un serpent géant. La lecture évangélisatrice de la lutte de Sylvestre – la victoire du christianisme sur le paganisme – est cependant absente de la *Vie de Marcel*. Le dragon est plutôt rapproché d'une force naturelle, appartenant au monde sauvage, dont elle est sortie et où le saint, ici proche du héros civilisateur, la renvoie (*Ibid*, 47):

[...] beatus Marcellus dixit: Ab hac die aut deserta tene aut in mare demerge. Mox dimissa bestia, nulla eius ulterius indicia sunt inuenta.

Le bienheureux Marcel dit : À partir de ce jour, reste dans les zones désertes ou immerge-toi dans la mer. Par la suite, après le départ de la bête, plus aucune trace d'elle ne fut jamais trouvée.

Comme dans l'expulsion des serpents des îles, la parole du saint est décisive et sa protection, gardée en mémoire dans la *Vita*, encore efficace au moment de l'écriture comme de la lecture.

La scène n'est cependant pas dépourvue de toute autre lecture symbolique. En effet, le dragon ne dévore pas n'importe quel corps, mais celui d'une femme adultère, la privant ainsi du repos⁴¹. Le châtement reçu par la pécheresse est décrit avec un grand luxe de détails par Fortunat, ce qui peut impliquer que la scène attend également une interprétation morale, condamnant la luxure (*Ibid*, 43) :

Mulier quae coniugii integritatem non seruauit in mundo integra iacere non meruit in sepulchro, nam serpens qui uiuentem in crimine traxerat adhuc in cadauere desaeuiebat.

⁴¹ DUVAL, 1988, p. 43-46. Même si ce n'est pas l'opinion retenue finalement par l'Église, beaucoup de fidèles pensent que, si le corps d'un défunt ne reste pas intact, il ne pourra pas ressusciter.

Cette femme, qui n'avait pas gardé intact le lien conjugal dans ce monde, ne mérita pas de reposer intacte au tombeau. En effet, le serpent qui l'avait attirée vivante dans le crime exerçait encore sa fureur sur son cadavre.

Le serpent est donc assimilé au diable à une seule reprise, puisque c'est lui qui a attiré la femme dans le péché. Marcel, qui permet à l'adultère d'avoir une sépulture décente, l'absout après sa mort, ce qui donne sa principale valeur spirituelle au passage. Cependant, la femme n'est plus mentionnée dans la suite de la scène, elle est effacée du récit, l'accent étant mis sur la victoire du saint et sur le spectacle.

En effet, même si le passage n'est aucunement dramatisé, au sens où il n'y a aucun suspense, la victoire de Marcel ayant été annoncée plusieurs fois plus tôt dans la *Vita*, il est possible de remarquer un véritable plaisir de la narration dans ce miracle. La scène est littéralement spectaculaire et évoque les descriptions de jeux de l'amphithéâtre. Fortunat parle du « théâtre » spirituel, il fait des gens de Paris les spectateurs enthousiastes d'un combat qui ne doit pas se dérouler au loin dans un cimetière, mais en ville, où le saint a ramené la bête, et l'hagiographe insiste sur leur regard (*ante civium oculos ; spectante populo ; cupiens uidere*). Le dragon lui-même est appelé *bestia* ou *belua* à plusieurs reprises, ce qui fait de lui l'ennemi classique d'un *uenator*, ici Marcel. De même, Fortunat propose une description qui s'attarde sur la nature terrifiante du dragon : « une bête gigantesque sortant du tombeau, avec des courbes sinueuses, glissant en une large masse, la queue battante⁴² », ce qui le rend d'autant plus impressionnant et menaçant, contribuant au caractère spectaculaire du passage. Il s'agit donc de faire de Marcel le héros d'un affrontement plus visuel, où l'homme remporte la victoire sur une bête infiniment grande et dangereuse, en somme d'exalter la sainteté du personnage principal en le louant comme un héros, ce que confirme le recours au registre épideictique à la fin de la scène⁴³.

Conclusion :

Au terme de ce parcours, il paraît net qu'il n'existe pas de traitement unifié du serpent ou dragon dans les *Vies* latines des IV^e-VI^e siècles. L'animal peut être considéré seul comme en nombre, être le produit d'un rêve ou d'une vision autant qu'une bête réelle, et il fait l'objet d'interprétations variées selon les textes, ce qui est rendu manifeste dans les différents rôles narratifs qu'il occupe.

En effet, la rencontre avec le reptile est à la fois la reprise de motifs narratifs classiques et chrétiens. Le serpent est tout d'abord une créature associée au monde sauvage, à un environnement hostile à l'homme, comme c'est le cas dans les *Vies* d'Honorat, d'Hilaire de Poitiers et de Marcel. Le saint prend alors les traits du héros civilisateur, celui qui chasse le chaos ancien pour instaurer l'ordre de la cité, dans la lignée des récits mythiques. Par extension, le saint protège les siens contre ces forces extérieures et la lutte contre le dragon devient un des éléments qui font de lui un patron, au côté du combat contre les envahisseurs, par exemple. En

⁴² Venance Fortunat, *Vie de Marcel*, 44 : *ingentem beluam de tumulo sinuosis anfractibus exeuntem et uasta mole cauda flagellante labentem*.

⁴³ *Ibid*, 48.

cela, ces scènes jouent le rôle d'épreuve qualifiante, prouvant que le saint est saint, et qu'il est, par sa simple présence, puisqu'il n'a pas d'autre arme que la foi, un homme de Dieu face à des puissances dangereuses.

À ces héritages classiques se couple une dimension plus chrétienne. Que cela soit très explicite ou moins, le serpent et le dragon sont rapprochés du diable tel qu'il est présenté dans la Bible. Cela est très net quand il s'agit de visions envoyées par le démon lui-même ou de métaphores pour décrire l'hérésie ou le paganisme, erreur dans lesquelles le diable veut que l'homme se fourvoie, mais cela est aussi clair quand il s'agit de bêtes réelles. En effet, le recours à la citation biblique, en particulier à Lc 10, 19, rappelant la promesse du Christ à ses disciples, rapproche les créatures reptiliennes d'avatars du diable, quand bien même leur substrat est aussi folklorique et littéraire.

Les deux aspects du serpent sont donc mêlés à des degrés différents durant la période que nous avons prise en considération, sans qu'une évolution vers le dragon-monstre ou vers le dragon-diable soit évidente. Ce qui est notable, en revanche, est le développement d'un goût pour le spectaculaire qui peut être à l'origine du succès du dragon médiéval et des sauroctones, encore quasi absents de l'hagiographie des IV^e-VI^e siècles.

Enfin, dans les Vies les plus tardives du VI^e siècle, l'esquisse la plus nette du *topos* à venir réside plutôt dans l'intertextualité. La *Vie de Marcel* évoque les *Actes de Sylvestre*, la *Vie de Maxime* fait référence à celle d'Honorat. Un catalogue des saints vainqueurs des serpents commence ainsi à se dessiner, avec la définition de modèles hagiographiques, ce qui ouvre la voie à une fixation du *topos* du saint combattant le dragon.

Bibliographie :

Textes anciens

Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, texte établi et trad. par G. J. M. Bartelink, Sources Chrétiennes 400, Paris, Cerf, 2004.

Dynamius le Patrice, *Vie de saint Maxime, évêque de Riez*, texte établi par S. Gennaro, revu et trad. par P. Boulhol et P.-A. Jacob, in *Maxime de Riez. Entre l'Histoire et la légende*, Valensole, Aurorae libri, 2014, p. 93-149.

Dynamius le Patrice, *Éloge de l'île de Lérins*, texte établi par S. Gennaro, revu et trad. par P. Boulhol et P.-A. Jacob, in *Maxime de Riez. Entre l'Histoire et la légende*, Valensole, Aurorae libri, 2014, p. 196-197.

Ennode de Pavie, *De Vita Beati Antoni*, texte établi par F. Vogel, Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi, 7, Berlin 1885, p. 185-190.

Ennode de Pavie, *Vita beatissimi uiri Epifani episcopi Ticinensi ecclesiae*, texte établi par F. Vogel, Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi, 7, Berlin 1885, p. 84-109.

Évagre, *Vita sancti Antonii*, texte établi par J. Bolland, Acta Sanctorum, Ian. II, Anvers, 1643, p. 120-141.

Grégoire le Grand, *Dialogues. Tome II, Livres I-III*, texte établi par A. de Vogüé, trad. par P. ANTIN, Sources Chrétiennes 260, Paris, Cerf, 1979.

Grégoire de Tours, *Vie des Pères*, texte revu et trad. par L. Pietri, Les classiques de l'Histoire du Moyen-Âge, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

Hilaire d'Arles, *Vie de saint Honorat*, texte établi et trad. par M.-D. Valentin, Sources Chrétiennes 236, Paris, Cerf, 1977.

Jérôme, *Trois Vies de moines*, texte établi par E.M. Morales, trad. par P. Leclerc, Sources Chrétiennes 508, Paris, Cerf, 2007.

Paulin de Périgueux, *Vie de saint Martin. Prologue. Livres I-III*, texte établi et trad. par S. Labarre, Sources Chrétiennes 581, Paris, Cerf, 2016.

Venance Fortunat, *Vita sancti Hilarii*, texte établi par B. Krusch, dans *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici opera pedestria*, Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi 4, 2, Berlin, 1885, p. 1-7.

Venance Fortunat, *Vita sancti Marcelli*, texte établi par B. Krusch, dans *Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici opera pedestria*, Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi 4, 2, Berlin, 1885, p. 49-54.

Vie de Césaire d'Arles, texte établi par G. Morin, revu et trad. par M.-J. Delage, Sources Chrétiennes 536, Paris, Cerf, 2010.

Vita Fulgentii, texte établi par A. Isola, CCSL 91F, Turnhout, Brepols, 2016.

Études modernes

BALLEZ M., DEPOTTE J.-L. et KANABUS B. (ed.), *Saint Georges et le dragon : genèse et génération de récits*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2018.

BODSON L. 1981, « Les Grecs et leurs serpents. Premiers résultats de l'étude taxonomique des sources anciennes », in *L'Antiquité tardive* 50, p. 57-79.

DUVAL Y., *Après des saints, corps et âme : l'inhumation "ad sanctos" dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle*, Collection des études augustinienes. Série Antiquité 121, Paris, Études augustinienes, 1988.

GODDING R., « De Perpétue à Caluppan: Les premières apparitions du dragon dans l'hagiographie », in J.-M. PRIVAT (ed.), *Dans la gueule du dragon. Histoire-Ethnologie-Littérature*, Une Ethnologie en Lorraine, Sarreguemines, Pierron, 2000, p. 145-157.

KÜNSTER E., *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 13/2, Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen, 1913.

LE GOFF J., « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen-Âge. Saint Marcel de Paris et le dragon », in L. DE ROSA (ed.) *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo 2*, Naples, Edizioni scientifiche italiane, 1970, p. 51-90.

PICARD J.-C., « Il était une fois un évêque de Paris appelé Marcel », in M. SOT (ed.), *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, La Garenne-Colombes, Éditions européennes Érasme, 1990, p. 79-91.

SAUVAGE A. 1975, « Le serpent dans la poésie latine », in *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* 99, p. 241-254.

TRINQUIER J. 2008, « La fabrique du serpent *draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », in *Pallas. Revue d'études antiques* 78, *Mythes et savoirs dans les textes grecs et latins*, p. 221-256.

VIAN F., *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Études et commentaires 48, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1963.