



**HAL**  
open science

**De l'évergétisme à la charité chrétienne ? :  
transformations et usages du don à la collectivité en  
Afrique tardo-antique (fin du IIIème siècle-VIème siècle)**

Camille Thiel

► **To cite this version:**

Camille Thiel. De l'évergétisme à la charité chrétienne ? : transformations et usages du don à la collectivité en Afrique tardo-antique (fin du IIIème siècle-VIème siècle). Archéologie et Préhistoire. Université de Strasbourg, 2015. Français. NNT : 2015STRAG030 . tel-01558626

**HAL Id: tel-01558626**

**<https://theses.hal.science/tel-01558626v1>**

Submitted on 9 Jul 2017

**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.

**THÈSE** présentée par :

**Camille THIEL**

soutenue le **08 juillet 2015**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Histoire ancienne

**De l'évergétisme à la charité  
chrétienne ?**

**Transformations et usages du don à la  
collectivité en Afrique tardo-antique  
(fin du III<sup>e</sup> siècle-VI<sup>e</sup> siècle)**

**VOLUME 1. TOME 1**

**THÈSE dirigée par :**

**M. Eckhard WIRBELAUER**

Professeur, Université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :**

**M. Hervé INGLEBERT**

Professeur, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

**Mme Claire SOTINEL**

Professeure, Université Paris-Est Créteil Val de Marne

---

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

**M. Jean-Marie SALAMITO**

Professeur, Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

**M. Konrad VÖSSING**

Professeur, Université de Bonn

# REMERCIEMENTS

Ma thèse a été financée *pecunia publica* grâce à un contrat doctoral effectué à l'Université de Strasbourg au sein de l'UMR 7044 ArcHiMédE ; j'ai ensuite bénéficié de deux contrats d'attachée temporaire d'enseignement et de recherche à l'Université de Lorraine au sein du CRUHL (EA 3945). J'ai trouvé dans les deux universités de très bonnes conditions pour mener à bien mon travail, malgré des temps relativement difficiles pour la recherche en sciences humaines.

Une thèse portant sur le don et la générosité ne saurait commencer sans que j'exprime toute ma reconnaissance vis-à-vis des personnes et des institutions qui m'ont soutenue. Je remercie Eckhard Wirbelauer qui m'a accueillie avec enthousiasme à Strasbourg et qui a dirigé mes travaux ; merci aussi à Jean-Marie Salamito qui a été présent dès les origines de cette thèse. Je remercie Hervé Inglebert, Claire Sotinel et Konrad Vössing qui ont accepté de faire partie du jury.

Durant mes cinq années de travaux, j'ai bénéficié d'un grand soutien apporté par le Collège Doctoral Trinational Fisa-Miag ; j'ai profité d'un séjour de recherches à l'université de Bonn et j'ai beaucoup apprécié les liens tissés avec les membres dudit collège. Je remercie Carmen Messerer, Isabelle Mossong, et tout particulièrement Ilse Hilbold et Franziska Reich avec lesquelles nous avons formé un efficace trio de relecture ! D'autres structures m'ont accueillie pendant ces cinq ans durant lesquels j'ai beaucoup déménagé au gré des mutations : j'ai toujours trouvé un point d'ancrage dans les bibliothèques universitaires strasbourgeoises, messines et lyonnaises ou à la bibliothèque de l'ENS Ulm.

Ma gratitude va à toutes les personnes rencontrées lors des manifestations scientifiques dans lesquelles j'ai pu présenter une partie de mes travaux : les discussions ont très souvent été fructueuses. Je remercie Évelyne Scheid-Tissinier et John Scheid qui ont eu la gentillesse de relire un passage du présent travail. Un grand merci aux collègues des Instituts d'histoire grecque et romaine de Strasbourg et à ceux du département d'histoire de Metz, qui m'ont chaleureusement accueillie et qui ont toujours montré leur intérêt pour mes travaux. Audrey Becker et Mohammed Lebbar m'ont permis de faire un court séjour à l'université Sidi Mohammed Ben Abdellah de Fès et de visiter Volubilis. Merci aux membres du laboratoire junior CiTrA de l'ENS de Lyon,

grâce auxquels j'ai goûté aux délices de l'organisation de la recherche. Je remercie Cameron Voss pour la relecture du résumé en anglais.

J'adresse une pensée particulière à deux professeurs qui ont beaucoup compté dans ma formation d'historienne : Christian Guérin qui fut mon professeur d'histoire en khâgne au lycée Georges de la Tour à Metz ainsi que Jean-Pierre Guilhembet que j'ai rencontré à l'ENS de Lyon.

Je remercie mes parents (Christian et Christiane) qui m'ont toujours soutenue avec bienveillance tout au long de mes études. Ils m'ont transmis le plaisir de la lecture et le goût de la découverte. La liste de tous les membres de ma famille que j'aimerais remercier est longue : mes grands-parents (Pulchérie Dechoux et Louis que je n'ai pas connu, Marcelline et Bernard Thiel), mes oncles et tantes (Martine Dechoux avec laquelle j'ai fait un fantastique voyage en Tunisie pendant l'éruption du volcan Eyjafjallajökull, Jean-Paul Dechoux qui m'a offert ses compétences d'anthropologue amateur), mes cousins et cousines Dechoux et Thiel (en particulier Julie, Charlotte, Marie et leurs familles), Annick Vitoux-Michel, Daniel Vitoux, Lionel Vitoux, Clotilde Gallet, Jules et Martin.

Un grand merci à tous mes amis musiciens lyonnais, strasbourgeois, mulhousiens et messins. Ils m'ont toujours permis de passer en un clin d'œil de l'austère solitude de la recherche à la joie de faire de la musique ensemble.

Enfin, merci mille fois à mon mari Frédéric Vitoux, qui m'a sans cesse encouragée, qui a relu sans faiblir toutes les étapes de ma thèse et qui a plus d'une fois su démêler un problème épineux (historique ou informatique) ; il a toujours guidé ma réflexion par son intelligence et ses remarques pertinentes. Ce travail lui doit énormément.

# SOMMAIRE

<b>VOLUME 1. TOME 1.....</b>	<b>1</b>
<b>SOMMAIRE.....</b>	<b>4</b>
<b>TABLE DES ABRÉVIATIONS.....</b>	<b>7</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>11</b>
Le passage de l'évergétisme à la charité chrétienne : une question historique classique.....	14
Présupposés et pistes de recherche.....	18
Évergétisme et charité chrétienne, deux concepts à définir.....	19
Un concept pour étudier la transition entre l'évergétisme et la charité : le don.....	31
Territoire d'étude, sources et limites chronologiques.....	36
Plan de l'étude.....	39
<b>PREMIÈRE PARTIE. L'ÉVERGÉTISME, LA CHARITÉ CHRÉTIENNE : DISCOURS ET PRATIQUES</b> <b>.....</b>	<b>41</b>
<b>CHAPITRE PREMIER. THÉORIES ET RÉALITÉS DE L'ÉVERGÉTISME.....</b>	<b>43</b>
I. L'évergétisme et la théorie du don : du modèle maussien à la multiplicité des interprétations	43
II. Le quotidien ou l'exceptionnel ? Réflexions sur la place de l'évergétisme dans les cités africaines de l'Antiquité tardive.....	65
<b>CHAPITRE DEUX. L'ÉVERGÉTISME CIVIQUE EN AFRIQUE PENDANT L'ANTIQUITÉ TARDIVE. PERSPECTIVE SYNCHRONIQUE.....</b>	<b>91</b>
I. Les évergètes.....	92
II. Les « objets » du don.....	103
III. Présence des donataires dans l'évergétisme tardif.....	110
IV. La « pyramide des responsabilités » (André Chastagnol). Étude des intermédiaires dans l'évergétisme tardif.....	115
V. Public et publicité du don évergétique.....	121
<b>CHAPITRE TROIS. LA « CHARITÉ CHRÉTIENNE » ET L'ÉMERGENCE D'UN DISCOURS SUR LE DON CHRÉTIEN.....</b>	<b>125</b>
I. Les dons charitables étaient-ils une spécificité chrétienne ? Deux parallèles.....	127
II. La diversité des pratiques du don charitable chrétien en Afrique romaine : charité directe et charité indirecte.....	131
III. La construction d'un discours sur le don charitable (perspective augustinienne).....	151
<b>CHAPITRE QUATRE. REGARDS CROISÉS.....</b>	<b>169</b>
I. Entre désapprobation et moquerie. Regards extérieurs sur la « charité chrétienne ».....	169
II. Regards des chrétiens sur l'évergétisme.....	188

<b>VOLUME 1. TOME 2.....</b>	<b>217</b>
<b>DEUXIÈME PARTIE. AUTOUR DE L'ÉVERGÉTISME CHRÉTIEN.....</b>	<b>218</b>
<b>CHAPITRE CINQ. QU'EST-CE QUE L'ÉVERGÉTISME CHRÉTIEN ? CRÉATION ET APPROFONDISSEMENT D'UN CONCEPT PROBLÉMATIQUE.....</b>	<b>220</b>
I. Charles Pietri, les largesses constantiniennes et les débuts de l'« évergétisme chrétien » à Rome et en Afrique.....	221
II. La naissance d'un concept : la radicale nouveauté de l'évergétisme chrétien.....	248
<b>CHAPITRE SIX. L'INTROUVABLE ÉVERGÉTISME DES CHRÉTIENS ?.....</b>	<b>265</b>
I. Le silence des sources.....	267
II. Faire parler les sources. Prosopographie et évergétisme des chrétiens.....	284
III. L'évergétisme et le christianisme : l'imperméabilité plutôt que l'incompatibilité.....	291
<b>CHAPITRE SEPT. À LA RECHERCHE D'UN MODÈLE DU DON CHRÉTIEN À LA COLLECTIVITÉ.....</b>	<b>317</b>
I. Les sources et les problèmes de la documentation.....	318
II. Analyses préliminaires : donateurs et objets donnés.....	324
III. L'assimilation des représentations chrétiennes sur le don.....	335
IV. La permanence de l'esprit évergétique dans le don chrétien.....	354
V. Les dons chrétiens en tension ?.....	372
<b>TROISIÈME PARTIE. LA FIN DE L'OPTIQUE CIVIQUE ET L'ÉMERGENCE DE LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE COMME CADRE DE LA BIENFAISANCE. RÉCIT D'UN BASCULEMENT.....</b>	<b>395</b>
<b>CHAPITRE HUIT. LA FIN DE L'ÉVERGÉTISME ?.....</b>	<b>397</b>
I. À la recherche des raisons de la fin de l'évergétisme civique.....	398
II. Des Vandales évergètes ?.....	411
III. Quelques échos de l'évergétisme dans l'Afrique byzantine.....	430
<b>CHAPITRE NEUF. LE CONTRÔLE ECCLÉSIASTIQUE SUR LES DONNÉS À LA COMMUNAUTÉ....</b>	<b>437</b>
I. Inciter à donner dans le cadre de la communauté chrétienne.....	439
II. Accepter ou refuser les dons : le dilemme des héritages.....	449
III. Le contrôle de l'objet donné.....	456
IV. Le contrôle de la reconnaissance pour le donateur.....	463
V. Le contrôle sur l'utilisation de l'argent donné.....	464
<b>CHAPITRE DIX. DE LA BIENFAISANCE À LA DISCORDE : LES CONFLITS AUTOUR DU DON AUX COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES.....</b>	<b>469</b>
I. Les donateurs récalcitrants : l'échec du contrôle ecclésiastique sur les dons.....	470
II. La guerre du don : don et rivalités religieuses.....	481
III. La manière douce : le don comme moyen de conversion.....	486
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE.....</b>	<b>493</b>
IIIe-IVe siècles : la coexistence de l'évergétisme et de la charité chrétienne.....	493
Fin du IVe siècle-milieu Ve siècle : une ère de la générosité ?.....	496
Ve-VIe siècles : la fin de l'évergétisme et la disparition de la cité antique.....	498

## SOMMAIRE

<b>La différence du christianisme : la mémoire du don.....</b>	<b>501</b>
<b>SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>502</b>
<b>Sources.....</b>	<b>502</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>511</b>
<b>VOLUME 2. ANNEXES.....</b>	<b>555</b>
<b>ANNEXE A. ACTES ÉVERGÉTIQUES CONNUS PAR LA DOCUMENTATION ÉPIGRAPHIQUE EN AFRIQUE (À PARTIR DE 275).....</b>	<b>556</b>
<b>ANNEXE B. SUPPLÉMENT À LA LISTE D'ÉVERGÉSIES DRESSÉE PAR C. LEPELLEY.....</b>	<b>637</b>
<b>ANNEXE C. « DONS » À LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE CONNUS PAR LA DOCUMENTATION ÉPIGRAPHIQUE EN AFRIQUE.....</b>	<b>638</b>
<b>ANNEXE D. DONS À LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE CONNUS PAR LES SOURCES LITTÉRAIRES EN AFRIQUE.....</b>	<b>738</b>
<b>ANNEXE E. POÈMES VANDALES AUTOUR DE L'ÉVERGÉTISME.....</b>	<b>746</b>
<b>CARTES.....</b>	<b>760</b>
<b>TABLE DES ILLUSTRATIONS.....</b>	<b>762</b>
<b>TABLES DES MATIÈRES DES ANNEXES.....</b>	<b>763</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES DES VOLUMES 1 ET 2.....</b>	<b>770</b>

## TABLE DES ABRÉVIATIONS

Les abréviations des périodiques sont les sigles utilisés par l'*Année Philologique* (document à consulter à l'adresse suivante [http://www.annee-philologique.com/files/sigles\\_fr.pdf](http://www.annee-philologique.com/files/sigles_fr.pdf), consulté le 18 décembre 2014). Les abréviations des sources épigraphiques proviennent de F. BÉRARD *et alii*, *Guide de l'épigraphiste*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 4<sup>e</sup> éd., 2010. Les abréviations des sources épigraphiques et littéraires sont à consulter dans la partie « Sources et bibliographie »<sup>1</sup>.

*AARC* = *Atti dell'academia romanistica Costantiniana*, Pérouse, Libreria Universitaria, Arachne, 1975-.

*AArchSlov* = *Arheološki vestnik*, Ljubljana, Slovenska akademija znanosti in umetnosti, 1950-.

*AJA* = *American Journal of Archaeology*, Boston, Boston University, Archaeological Institute of America, 1897-.

*AJPh* = *American Journal of Philology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1880-.

*Annales (ESC)* = *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Paris, Armand Colin, 1946-1993.

*Annales (HSS)* = *Annales. Histoire, Sciences sociales*, Paris, Armand Colin, 1993-.

*ANRW* = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, dir. par H. TEMPORINI *et alii*, Berlin, New York, De Gruyter, 1972-.

*AntAfr* = *Antiquités africaines*, Paris, Éditions du CNRS, 1967-.

*AntTard* = *Antiquité tardive*, Turnhout, Brepols, 1993-.

*ARG* = *Archiv für Religionsgeschichte*, Berlin, de Gruyter, 1999-.

*Aug-Lex* = *Augustinus-Lexikon*, dir. par C. P. MAYER *et alii*, Bâle, Schwabe, 1986-.

*AugStud* = *Augustinian Studies*, Villanova, Villanova University Press, 1970-.

*BAA* = *Bulletin d'archéologie algérienne*, Alger, Ministère de l'Éducation nationale, 1962-1968.

*BSAF* = *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, Paris, Klincksieck, de Boccard, 1870-.

*ByzZ* = *Byzantinische Zeitschrift*, Berlin, de Gruyter, 1892-.

*Arch* = *Cahiers archéologiques*, Paris, Klincksieck, Picard, 1945-.

*CCC* = *Civiltà classica e cristiana*, Gênes, Université de Gênes, 1980-1993.

*CCG* = *Cahiers du centre G. Glotz*, Genève, Paris, Droz, 1990-.

---

1 Cf. p. 501-510.

TABLE DES ABRÉVIATIONS

- C.C.S.L. = Corpus christianorum series latina.
- CEA = *Cahiers des études anciennes*, Trois-Rivières, Université du Québec, 1972-.
- ChHist = *Church History*, Chicago, American Society of Church History, 1932-.
- CPE = *Connaissance des Pères de l'Église*, Montrouge, Nouvelle Cité, 1981-.
- CPh = *Classical Philology*, Chicago, University of Chicago Press, 1906-.
- CQ = *Classical Quarterly*, Oxford, Oxford University Press, 1907-.
- CRAI = *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres*, Paris, de Boccard, 1867-.
- CrSt = *Cristianesimo nella storia*, Bologne, Ed. Dehoniane Bologna, 1980-.
- C.U.F. = Collection des universités de France.
- C.S.E.L. = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum.
- DACL = *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1953.
- DHA = *Dialogues d'histoire ancienne*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 1974-.
- DNP = *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, dir. par H. CANKIK *et alii*, Stuttgart, J.-B. Metzler, 1996-2003.
- DOP = *Dumbarton Oaks Papers*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1941-.
- Florilib = *Florentia Iliberritana*, Grenade, Ed. de la Universidad de Granada, 1990-.
- HSPH = *Harvard Studies in Classical Philology*, Cambridge, Harvard University Press, 1890-.
- IJCT = *International Journal of the Classical Tradition*, Boston, Boston University, 1994-.
- JBL = *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 1890-.
- JECS = *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1993-.
- JHS = *The Journal of Hellenic Studies*, Londres, Society for the Promotion of Hellenic Studies, 1880-.
- JLA = *Journal of Late Antiquity*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2008-.
- JÖByz = *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1969-.
- JRS = *The Journal of Roman Studies*, Londres, Society for the Promotion of Roman Studies, 1911-.
- JThS = *The Journal of Theological Studies*, Oxford, Clarendon Press, 1899-.
- L.C.L. = Loeb Classical Library.
- MDAI = *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung*, Mayence, von Zabern, 1916-.
- MediterrAnt = *Mediterraneo Antico*, Pise, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998-.

TABLE DES ABRÉVIATIONS

- MEFRA* = *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, Rome, École française de Rome, 1881-1970, 1971-.
- Nuovo DPAC* = *Nuovo dizionario patristico e di Antichità cristiane*, dir. par A. DI BERARDINO, Milan, Marietti, 2006-2010.
- NT* = *Novum Testamentum*, Leyde, Brill, 1956-.
- NTS* = *New Testament Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1954-.
- OCD* = *The Oxford Classical Dictionary*, dir. par S. HORNBLLOWER et A. J. S. SPAWFORTH, 4<sup>e</sup> éd, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- PCBE (Afrique)* = *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, vol. 1, Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, dir. par A. MANDOUZE, Paris, Éditions du CNRS, 1982.
- PCBE (Asie)* = S. DESTEPHEN, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, vol. 3, Prosopographie du diocèse d'Asie (325-641)*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2008.
- PCBE (Gaule)* = *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, vol. 4, Prosopographie de la Gaule chrétienne (314-614)*, dir. par L. PIETRI et M. HEIJMANS, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2013.
- PCBE (Italie)* = *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, vol. 2, Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, dir. par C. PIETRI et L. PIETRI, Paris, de Boccard, 2000.
- P.G. = *Patrologia Graeca*.
- P.L. = *Patrologia Latina*.
- PLRE* = *The Prosopography of the Later Roman Empire*, dir. par A. H. M. JONES *et alii*, vol. 1, A.D. 260-595, vol. 2, A.D. 395-527, vol. 3, A.D. 527-641, Cambridge, Cambridge University Press, 1971-1992.
- RA* = *Revue archéologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1844-.
- RBen* = *Revue bénédictine*, Denée, Abbaye de Maredsous, 1884-.
- RBPh* = *Revue belge de philologie et d'histoire*, Bruxelles, Société pour le progrès des études philologiques et historiques, 1922-.
- RCCM* = *Rivista di cultura classica e medioevale*, Rome, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1959-.
- RD* = *Revue historique de droit français et étranger*, Paris, Sirey, Dalloz, 1922-.
- REAug* = *Revue des études augustiniennes et patristiques*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Turnhout, Brepols, 1955-.
- RecAug* = *Recherches augustiniennes et patristiques*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, Turnhout, Brepols, 1958-2003.
- REJ* = *Revue des études juives*, Paris, Louvain, Peeters, 1880-.
- Rev. Afr.* = *Revue africaine*, Alger, Office des publications universitaires, 1856-1962.
- RhM* = *Rheinisches Museum für Philologie*, Francfort, Sauerländer, 1950-.
- RIDA* = *Revue internationale des droits de l'antiquité*, Bruxelles, Service des publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1954-.

TABLE DES ABRÉVIATIONS

- RPAA* = *Atti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia. Rendiconti*, Rome, Pontificia Accademia Romana di Archeologia, 1921-.
- RPh* = *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, Paris, Klincksieck, 1845-.
- RQA* = *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1887-.
- RSCr* = *Rivista di storia del cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 2004-.
- RSLR* = *Rivista di storia e letteratura religiosa*, Florence, Olschki, 1965-.
- RSR* = *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg, Palais Universitaire, 1921-.
- S.C. = Sources chrétiennes.
- SMSR* = *Studi e materiali di storia delle religioni*, L'Aquila, Japadre, 1925-.
- S.P.M. = *Stromata Patristica et Mediaevalia*.
- StudStor* = *Studi storici*, Rome, Carocci, 1960-.
- ThesCRA* = *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, 8 vol., Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004-2012.
- ThZ* = *Theologische Zeitschrift*, Bâle, Reinhardt, 1945.
- TLL* = *Thesaurus linguae latinae*, dir par E. WOELFFLIN *et alii*, Stuttgart, Teubner, Berlin, De Gruyter, 1899-.
- VChr* = *Vigiliae Christianae*, Leyde, Brill, 1947-.
- VoxP* = *Vox Patrum*, Lublin, Katolicki uniwersytet lubelski, 1981-.
- WS* = *Wiener Studien: Zeitschrift für Klassische Philologie, Patristik und lateinische Tradition*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1879-.
- ZAC* = *Zeitschrift für antikes Christentum*, Berlin, New York, de Gruyter, 1997-.
- ZKG* = *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart, Kohlhammer, 1877-.
- ZNTW* = *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirchen*, Berlin, de Gruyter, 1921-.
- ZPE* = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn, Habelt, 1967-.

## INTRODUCTION

Entre 399 et 408/409, le jour de la fête de Pâques, le futur évêque Quodvultdeus assista à une scène restée pour longtemps dans sa mémoire. Les chrétiens carthaginois étaient rassemblés pour un office dans l'ancien temple de Junon Caelestis qui venait d'être transformé – au moins provisoirement – en un lieu de culte chrétien. L'évêque Aurelius de Carthage présidait la cérémonie :

« De fait, lorsqu'on célébra la fête solennelle de la sainte Pâque, au milieu de la foule qui s'était rassemblée en ce lieu et venait même de partout avec une grande curiosité, celui qu'il faut appeler père de nombreux prêtres et homme de noble mémoire, l'évêque Aurelius – maintenant citoyen de la patrie céleste –, établit là sa chaire à la place de Caelestis et y siégea. J'étais présent moi-même, avec des compagnons et des amis et, à examiner avec curiosité chaque détail selon son importance – car notre jeunesse impatiente se tournait de tous les côtés – il se présenta à nos yeux quelque chose de merveilleux et d'incroyable : une inscription, en lettres d'airain très grandes, sur le frontispice du temple, portait : AURELIUS PONTIFEX DEDICAVIT (Aurelius pontife a fait la dédicace). À cette lecture, la population s'émerveilla de l'événement que l'esprit prophétique avait jadis inspiré et qu'une disposition de la prescience de Dieu avait liée à cette fin déterminée<sup>1</sup>. »

Dans ce souvenir transcrit à une cinquantaine d'années de distance, est reconstituée l'ambiance de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et du début du V<sup>e</sup> siècle, temps pendant lesquels – selon la lecture des contemporains – le christianisme triomphait et prenait le pas sur la religion traditionnelle. En établissant sa cathèdre en lieu et place de l'ancien

1 QUODV., *Liber*, III, 44, texte éd. et trad. par R. BRAUN, S.C. 102, p. 574-577, l. 11-24 : « *Namque cum sanctae Paschae sollemnis ageretur festiuitas, collecta illic et undique omni curiositate etiam adueniens multitudo, sacerdotum multorum pater et dignae memoriae nominandus antistes Aurelius, caelestis iam patriae ciuis, cathedram illic posuit in loco Caelestis et sedit. Ipse tunc aderam cum sociis et amicis atque, ut se adulescentium aetas impatiens circumquaque uertebat, dum curiosi singula quaeque pro magnitudine inspicimus, mirum quoddam et incredibile nostro se ingressit aspectui : titulus aeneis grandioribus que litteris in frontispicio templi conscriptus : Aurelius pontifex dedicauit. Hunc legentes populi mirabantur praesago tunc spiritu acta quae praescius dei ordo certo isto fine concluderat.* » Sur Quodvultdeus, cf. « Quodvultdeus 5 », PCBE (*Afrique*), p. 947-949 et D. VAN SLYKE, *Quodvultdeus of Carthage. The Apocalyptic Theology of a Roman African in Exile*, Strathfield, St Pauls, 2003. La date de cet événement est discutée dans A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Aurelius episcopus », *Aug-Lex*, vol. 1, c. 550-566 (c. 559) : l'auteur penche pour une datation comprise entre 408 et 409. Les toponymes utilisés sont le plus souvent les toponymes antiques, parfois dans leur traduction courante (Carthage, Hippone).

temple de Caelestis, l'évêque Aurelius, ami et collègue d'Augustin d'Hippone, signifiait la fin d'un monde habité par les dieux païens<sup>2</sup>. Une place particulière dans ce souvenir est réservée à l'inscription (*titulus*) qui était placée sur le frontispice du temple : *Aurelius pontifex dedicavit* (« Aurelius pontife a fait la dédicace »). Selon René Braun, l'éditeur du texte de Quodvultdeus, le nom d'Aurelius renvoyait au futur empereur Marc-Aurèle, qui avait fait restaurer le temple de Caelestis en 153, sous le règne d'Antonin le Pieux<sup>3</sup>.

Mais, par un heureux hasard dû à une homonymie fréquente en Afrique, une nouvelle lecture était possible pour les contemporains de Quodvultdeus : le nom Aurelius renvoyait à l'évêque qu'ils avaient directement sous leurs yeux<sup>4</sup>. De même,

- 
- 2 Sur Caelestis en Afrique : Z. BEN ABDALLAH, L. ENNABLI, « Caelestis et Carthage », dans *AntAfr*, 34, 1998, p. 175-183 ; M. SEBAL, « "Iuno Caelestis" en Afrique romaine : dossier épigraphique et topographique », dans *CCG*, 19, 2008, p. 312-313 ; M. G. LANCELLOTTI, *Dea Caelestis : studi e materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana*, Pise, Serra, 2010 ; en général : G.-H. HALSBERGHE, « Le culte de Dea Caelestis », dans *ANRW*, II, 17, 4, 1984, p. 2203-2223. Sur l'évêque Aurelius de Carthage : « Aurelius 1 » , *PCBE (Afrique)*, p. 105-127 ; A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Aurelius episcopus », *Aug-Lex*, art. cité. Sur la réutilisation des temples en églises : J.-P. CAILLET, « La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité », dans *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du III<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne*, dir. par C. LEPELLEY, Bari, Edipuglia, 1996, p. 191-211 ; A. LEONE, *The End of the Pagan City: Religion, Economy and Urbanism in Late Antique North Africa*, Oxford, Oxford University Press, 2013 (part. chap. 2 « The Fate of Pagan Religious Architecture: Was there a Conversion from the Temple to the Church, p. 27-82). Le temple avait été désaffecté suite aux mesures anti-païennes de Théodose I<sup>er</sup>, mais les païens carthaginois souhaitaient toujours le récupérer (cf. C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1979-1981, vol. 1, p. 354, 356-357 ; vol. 2, p. 42-44). Voir aussi, sur cet épisode, L. ENNABLI, *Carthage, une métropole chrétienne du IV<sup>e</sup> à la fin du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS Éditions, 1997, n° 21, p. 35-36. Sur l'emplacement (controversé) du temple de Tanit/Caelestis, en particulier, cf. H. HURST, *The Sanctuary of Tanit at Carthage in the Roman Period: a re-interpretation*, Portsmouth, Journal of Roman Archaeology, 1999.
- 3 Il n'y a aucune trace de cette inscription. Pour l'hypothèse d'une dédicace honorant Marc-Aurèle : R. BRAUN, *Liber*, S.C. 102, p. 576, n. 2 (l'auteur s'appuie sur des témoignages littéraires et numismatiques de projets éditaires menés par Antonin le Pieux, qui serait célébré ici à travers son fils adoptif Marc-Aurèle, dont il ne subsisterait que le gentilice Aurelius). Mais n'y a-t-il pas d'autres possibilités qu'une dédicace en l'honneur de Marc-Aurèle ? Une inscription de Carthage rappelle une dédicace à Caelestis au temps de Caracalla, Marcus Aurelius Severus Antoninus Pius (Z. BEN ABDALLAH, L. ENNABLI, « Caelestis et Carthage », art. cité [*AE* 1998, 1538] ; il semble que Caelestis ait bénéficié d'une grande popularité au III<sup>e</sup> siècle surtout, cf. G. H. HALSBERGHE, « Le culte de Dea Caelestis », art. cité, p. 2211-2213).
- 4 Le gentilice Aurelius se diffusa en effet largement dans les provinces romaines à partir de Caracalla (J.-M. LASSÈRE, *Manuel d'épigraphie romaine*, Paris, Picard, 2007, vol. 1, p. 174-175 ; A. D. RIZAKIS, « La diffusion des processus d'adaptation onomastique : les Aurelii dans les provinces orientales de l'Empire », dans *Les noms de personnes dans l'Empire romain. Transformations, adaptations, évolutions*, dir. par M. DONDIN-PAYRE, Paris, de Boccard, Bordeaux,

l'évêque pouvait être appelé *pontifex*<sup>5</sup>. Il investissait alors symboliquement le lieu parce que son nom était présent, à l'instar de celui de l'empereur jadis, en lettres d'airain sur la façade de l'édifice. Et ce changement était constaté par ceux qui assistaient à la scène, ceux qui, en lisant l'inscription, transformaient le sens de ce qui était écrit : l'évêque Aurelius inaugurait le nouveau lieu chrétien et en devenait le bienfaiteur, méritant que son nom soit inscrit sur l'édifice. Le *populus christianus*, assemblé en masse autour de l'évêque, ne pouvait que constater l'heureux hasard de l'inscription et l'interpréter comme une prescience divine de ce qui allait arriver à leur époque. Les évêques prenaient la place des grands pontifes, tandis que la générosité chrétienne se substituait aux bienfaits impériaux. Mais cette « victoire » fut de courte durée, puisque les défenseurs de la religion traditionnelle reprirent le temple par la suite, avant qu'un tribun nommé Ursus ne le fasse raser en 421 et transforme le terrain en cimetière<sup>6</sup>.

Flotte dans ce souvenir le parfum de la nostalgie des années enchantées. Quodvultdeus écrit à près de cinquante ans de distance, dans les années 450<sup>7</sup>. Son souvenir, plein de jeux de mots, a dû être partiellement dilué par les années écoulées. Il réécrit suivant sa propre inspiration. De l'inscription initiale, il ne retient que ce qui l'arrange (il est évident que l'inscription du temple – si elle existait ! – ne pouvait être aussi courte). C'est bien lui, Quodvultdeus, qui relit toute la scène avec les yeux du vieil homme qu'il est devenu. De surcroît, les temps ont bien changé depuis le début du V<sup>e</sup> siècle. Exilé en Italie suite à l'invasion des Vandales ariens, Quodvultdeus vit dans un monde différent de celui d'Aurelius de Carthage. Le temple de Caelestis n'existe plus et le quartier lui-même semble avoir été rasé par les Vandales<sup>8</sup>. Ne reste de ce temple et de

---

Ausonius, 2011, p. 253-262).

5 Sur l'évêque appelé *pontifex* : J. GAUDEMET, « Pontifex », dans *Homages à C. Deroux, 4, Archéologie et histoire de l'art / religion*, dir. par P. DEFOSSE, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 387-402 ; F. VAN HAEPEREN, « Des pontifes païens aux pontifes chrétiens : transformation d'un titre. Entre pouvoirs et représentations », dans *RBP*, 81, 1, 2003, p. 137-159 (p. 151 pour notre texte).

6 QUODV., *Liber*, III, 44, S.C. 102, p. 578-579, l. 30-32. Sur Ursus, cf. « Ursus 3 », *PCBE (Afrique)*, p. 1236 ; « Ursus 4 », *PLRE*, II, p. 1194-1195.

7 Sur la date de rédaction du *Liber de promissionibus et praedictorum Dei*, cf. R. BRAUN, *Liber*, S.C. 101, p. 15-18 (daté entre 445 et 451).

8 QUODV., *Liber*, III, 44, S.C. 102, p. 578-579, l. 32-33 (« *ipsamque uiam sine memoriam sui nunc uandalica manus euertit* » ; « Jusqu'à la Voie de Caelestis qu'à présent la main des Vandales a détruite sans en laisser la mémoire ») ; VICT.-VIT., *HPAP*, I, 8, texte éd. et trad. par S. LANCEL, C.U.F. 368, p. 100 : « *sicut ibi Carthagine odium, theatrum, aedem Memoriae et uiam quam Caelestis uocitabant funditus deleuerunt* » ; « par exemple, ici, à Carthage, ils ont détruit de fond en comble l'odéon, le théâtre, le temple de la Mémoire et la rue qu'on appelait "rue de Caelestis" »

sa conversion temporaire en lieu de culte chrétien que le souvenir enchanté d'une cérémonie pascale.

Bien qu'anecdotique, cet épisode met en lumière quelques uns des enjeux qui traversent l'histoire religieuse de l'Afrique tardo-antique : les transformations liées à la fin du paganisme et les bouleversements dus à l'arrivée des Vandales sur le sol africain. Il met aussi en avant les transformations de la générosité : à la générosité impériale a succédé, dans l'esprit des contemporains, la générosité provenant des évêques. C'est justement sur ce thème que le présent travail veut se pencher, à travers l'étude d'une question historique classique, celle de la transition entre deux modes particuliers de la générosité, entre l'évergétisme et la charité chrétienne.

### **Le passage de l'évergétisme à la charité chrétienne : une question historique classique**

Depuis les réflexions engagées par Paul Veyne dans *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique* (1976), la question de la transition entre l'évergétisme et la charité chrétienne est devenue une question historiographique quasi classique, du moins dans le domaine francophone. Les historiens soulignent ainsi le passage d'un mode de générosité à l'autre, ce qui leur permet de mettre en avant les transformations économiques et sociales liées à la christianisation progressive du monde antique. L'idée provient d'un sous-chapitre consacré à la question, dans lequel Paul Veyne avait mis en évidence les différences qui existaient entre les deux modes de générosité<sup>9</sup>. La rupture était pour lui bien réelle : les aristocrates seraient passés d'une générosité civique, tournée vers les citoyens exclusivement, à une générosité différente, empreinte de valeurs chrétiennes, fondée sur le souci des pauvres, mais aussi sur l'espoir d'une vie dans l'au-delà. Deux mondes quasi opposés se font face dans cette construction historiographique :

« L'évergétisme et les œuvres pies et charitables diffèrent par leur idéologie, leurs bénéficiaires, leurs agents, les motivations de ces agents,

---

(cf. n. 24, p. 275-276). Sur la date de rédaction de l'*Histoire de la persécution vandale en Afrique*, cf. S. LANCEL, *op. cit.*, p. 9-14 (entre 487 et 489).

9 P. VEYNE, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976, rééd. en 1995, p. 47-73 (« Évergétisme et charité chrétienne »). La pagination adoptée en note est celle de l'édition de 1995.

ainsi que leurs conduites ; l'évergétisme n'a pas de rapport direct à la religion<sup>10</sup>. »

D'un côté, avec l'évergétisme, nous sommes dans le monde de la cité antique, avec ses rapports sociaux entre les aristocrates et les citoyens. De l'autre côté, le monde de la charité est celui des chrétiens : la charité chrétienne serait une valeur importée, « étrangère », d'abord réservée aux pauvres puis « remontée » chez les aristocrates, une morale fondée sur la solidarité et la mise en commun des biens<sup>11</sup>. Les deux modes de générosité sont donc renvoyés dos à dos :

« Les notables chrétiens se ruinent en œuvres pies et charitables parce que ce sont des notables ; leur puissance leur confère une responsabilité sur tous les domaines de la vie sociale ; elle les oblige aussi à déployer quelque appareil ; leur richesse leur fait un devoir de réaliser en leur personne l'idéal humain le plus élevé aux yeux de leurs contemporains, puisque cette même richesse leur donne les moyens de le faire : s'ils ne réalisaient pas cette possibilité, ils demeureraient inférieurs à eux-mêmes et seraient méprisables à leurs propres yeux.

Mais ils se ruinent aussi de cette manière parce qu'ils sont chrétiens ; un païen aurait cherché à réaliser en sa personne un autre idéal que celui d'âme pieuse et charitable. Une autre pratique nouvelle, celle des libéralités pieuses et des legs à l'Église, doit presque tout au contenu des croyances religieuses, presque rien à l'ostentation sociale ni au pharisaïsme du riche, pourtant prêt à croire que son âme n'est pas à si bon marché que celle des pauvres.

Les legs des évergètes païens d'autrefois et les libéralités pieuses ne se ressemblent que par l'énormité de leurs effets : des quantités considérables de biens ont été offertes aux cités ou consacrées à l'Église ; les motivations respectives sont en revanche presque opposées. Les évergètes donnent pour acquérir de la distance sociale ou par patriotisme et sens civique ; dans tous les cas, par intérêt des choses de ce monde. Les legs à l'Église sont en revanche destinés à racheter les péchés du testateur, aux dépens des intérêts de ses héritiers ; ils sont faits pour l'autre monde<sup>12</sup>. »

Évergétisme et charité chrétienne n'ont qu'un seul point commun, l'identité de leurs bienfaiteurs, qui sont les aristocrates convertis au christianisme. En se convertissant, ils sont passés à un nouveau système de valeurs, laissant de côté les valeurs qui relevaient de la cité antique. Les aristocrates continuent à agir comme tels, mais ce sont l'objet et les motivations de leur générosité qui ont changé. Il y a donc

---

10 *Ibid.*, p. 47-48.

11 *Ibid.*, p. 48-55.

12 *Ibid.*, p. 56-57.

certes une grande rupture, mais les bienfaiteurs continuent toujours de se montrer bienfaisants.

Réfléchissant à leur tour sur cette question, certains historiens ont délimité d'autres points de rupture et de continuité. Dans son ouvrage intitulé *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance* (paru en 1977), Évelyne Patlagean s'est penchée sur les différences qui existaient entre la générosité antique et la charité chrétienne<sup>13</sup>. Pour elle, le don antique ne parvenait plus à combler les besoins des habitants : puisque la cité était profondément transformée, la générosité antique était devenue inopérante et elle fut remplacée par le don charitable, caractéristique d'une nouvelle société chrétienne. Ne s'arrêtant pas à ces différences, l'auteur trace aussi des continuités : le don évergétique a « survécu » pendant l'Antiquité tardive, et le don chrétien s'est développé « tantôt comme une variante nouvelle de l'évergétisme antique, tantôt sous une forme apparemment originale, en tous cas indépendante de la cité<sup>14</sup> ». Du côté des historiens de l'Occident romain, Claude Lepelley, dans son ouvrage sur les cités africaines pendant l'Antiquité tardive, s'est écarté des idées de Paul Veyne et il a rappelé à quel point les pratiques évergétiques résonnaient encore dans les actions charitables des aristocrates chrétiens<sup>15</sup>. De telles idées s'inscrivaient dans un projet d'ensemble plus grand : montrer que les traditions civiques avaient été conservées au moment même où la cité classique commençait à se transformer profondément.

À partir des années 1980 et 1990, une autre notion fit assez vite son apparition pour expliquer le passage de l'évergétisme à la charité chrétienne : il s'agit du concept d'évergétisme chrétien. Les historiens qui ont proposé ce concept étaient souvent regroupés autour de Charles et de Luce Pietri, grands spécialistes de l'Antiquité chrétienne<sup>16</sup>. Pour expliquer le passage d'un mode de générosité à l'autre, ils ont proposé une notion qui combinait les différents aspects des deux types de bienfaits. L'expression

---

13 E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles*, La Haye, Mouton, 1977, part. p. 181-203 (« De la générosité antique à la charité chrétienne »).

14 *Ibid.*, p. 184.

15 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 382-385 : après avoir exposé les arguments de P. Veyne, C. Lepelley écrit : « Il est cependant permis de se demander si la systématisation théologique et rhétorique n'a pas quelque peu durci l'opposition entre évergétisme et charité ». Il parle d'une « transposition de l'esprit évergétique » dans les bienfaits chrétiens.

16 Voir surtout : Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie dans l'Occident chrétien (IV<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> s.) », dans *Actes du X<sup>e</sup> congrès international d'épigraphie grecque et latine*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 371-396.

« évergétisme chrétien » voulait exprimer les continuités qui étaient à l'œuvre dans la générosité des aristocrates chrétiens, tout en mettant en avant les transformations provenant des nouvelles valeurs transmises par la conversion au christianisme. L'évergétisme chrétien devenait alors une sorte de stade intermédiaire entre l'évergétisme, entièrement tourné vers la cité, et la charité chrétienne, entièrement tournée vers les chrétiens. Les aristocrates chrétiens auraient inventé un modèle nouveau, qui tenait à la fois de l'évergétisme antique mais aussi du modèle de générosité chrétienne. Mais la notion demeure discutée et demande à être étudiée dans le détail<sup>17</sup>.

La question de la transition entre l'évergétisme et la charité chrétienne est encore aujourd'hui sujette à débat. Bien entendu, les travaux sur la pauvreté de Peter Brown – qui s'inspirent de remarques émises par Paul Veyne – ont abordé pleinement la question. Le récent ouvrage *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West*, porte en partie sur la question des transformations de la générosité à l'époque tardo-antique, montrant les oppositions et les continuités entre le don civique et le don chrétien<sup>18</sup>. Tout récemment, Lellia Cracco Ruggini a écrit, dans le cadre d'un volume consacré au don dans l'Antiquité, un article intitulé « From Pagan to Christian Euergetism »<sup>19</sup>. Ainsi, le sujet continue d'inspirer et il est loin d'être clos. Les réflexions des différents historiens ont très souvent pour thème les questions de continuité et de rupture : qu'est-ce qui change entre l'évergétisme et la charité chrétienne ? Qu'y a-t-il de commun entre les deux notions ? Comment est-on passé de l'une à l'autre ? Évidemment, la conclusion souvent adoptée, à propos de la continuité et de la rupture, consiste à dire qu'une réponse univoque n'est pas souhaitable<sup>20</sup>. Il est clair que dans tout processus historique coexistent des éléments de

---

17 Pour commencer, se reporter à L. PIETRI, « Évergétisme (christianisme) », dans *Dictionnaire de l'Antiquité*, dir. par J. LECLANT, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 876 ; voir aussi notre discussion *infra*, p. 220-265.

18 P. BROWN, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Oxford, Oxford University Press, 2012 (part. 1, « Wealth, Christianity and Giving at the End of an Ancient World ») ; ID., *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover, Brandeis, 2002. L'ensemble est résumé dans : ID., « From Civic Euergetism to Christian Giving. The Parameters of a Change », dans *Religiöser Alltag in der Spätantike*, dir. par P. EICH et E. FABER, Stuttgart, Steiner, 2013, p. 23-30.

19 L. CRACCO RUGGINI, « From Pagan to Christian Euergetism », dans *Gift Giving and the Embedded Economy in the Ancient World*, dir. par F. CARLÀ et M. GORI, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014, p. 203-212.

20 Voir les réflexions de P. BROWN, « From Civic Euergetism... », art. cité, p. 27.

rupture et de continuité, et que rechercher à tout prix ce qui se transforme et ce qui change est certes un travail fondamental, mais qui n'a pas de fin.

### **Présupposés et pistes de recherche**

Malgré des divergences sur le degré de continuité ou de rupture entre l'évergétisme et la charité chrétienne, les historiens s'accordent sur quelques points.

1) Les deux concepts centraux, l'évergétisme et la charité chrétienne, appartiennent à deux mondes bien séparés. L'évergétisme est civique, la charité chrétienne relève du christianisme. Le point de contact entre les deux mondes daterait de la période à laquelle les aristocrates ont commencé à se convertir, c'est-à-dire *grosso modo* à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Se détachent alors des éléments de chronologie : avant la conversion des aristocrates, l'évergétisme et la charité existent dans deux mondes bien séparés. Après la conversion, les deux mondes sont mis en contact et les pratiques commencent à osciller entre les deux pôles de la générosité. Puis, l'évergétisme disparaît pour laisser la place à la charité chrétienne. Cette chronologie, qui repose sur le point central de la conversion des aristocrates, demande à être explorée et affinée, ce qui sera l'une des tâches entreprises dans le présent travail. L'un des points centraux de l'étude sera donc celui de la conversion des aristocrates au christianisme et de ses conséquences.

2) Dans tous les travaux subsiste l'idée d'un passage progressif, d'une transition d'un monde à l'autre. La générosité antique aurait disparu pour céder la place à la charité chrétienne. Cette conception est-elle réellement valide ? La disparition progressive de l'évergétisme est-elle à mettre en rapport avec l'émergence de la charité chrétienne, ou bien d'autres facteurs sont-ils à prendre en compte ? L'idée sous-jacente est que les donateurs se seraient petit à petit détournés de l'évergétisme et des modes de générosité de la cité antique en étant attirés par un nouveau modèle jugé bien plus attractif, ce qui revient à dire que l'émergence de la charité chrétienne est responsable de la fin de l'évergétisme. Si elle a bien eu lieu, cette transition s'est-elle accomplie sans heurt ou y a-t-il eu, à un moment donné, une concurrence entre les deux modes de générosité ? Voilà quelques questions auxquelles nous aurons à répondre.

3) L'un des enjeux centraux du discours sur la transition entre l'évergétisme et la charité chrétienne est celui du passage de la cité antique à la ville médiévale. La question apparaît souvent lorsque l'on souhaite évoquer la disparition de la cité classique ; l'un des marqueurs de cette disparition serait la fin de l'évergétisme<sup>21</sup>. Sur un autre plan, l'émergence d'une ville chrétienne, organisée autour de son évêque, serait caractérisée notamment par l'institutionnalisation croissante de la charité chrétienne. La fin de l'évergétisme et les débuts de la charité chrétienne seraient donc révélateurs du passage de la ville de l'Antiquité au Moyen Âge. La question, fort épineuse, sera évoquée tout au long de ce travail.

Mais les historiens divergent sur des questions de vocabulaire. Pour désigner le même phénomène de transition entre les deux modes de générosité, ils utilisent différents termes. L'historiographie francophone, suivant Paul Veyne, s'est focalisée sur « évergétisme » et « charité chrétienne ». Mais d'autres termes sont employés. Pour parler de la générosité aristocratique dans le monde de la cité, les chercheurs utilisent tantôt « évergétisme », « évergétisme civique » (Peter Brown), « évergétisme païen » (Lellia Cracco Ruggini). Du côté des chrétiens, les générosités sont tantôt appelées « charité chrétienne » (Paul Veyne) « évergétisme chrétien » (Charles et Luce Pietri, Yvette Duval) ou « don chrétien » (Peter Brown). Ces appellations sont-elles équivalentes ? Laquelle conviendrait le mieux pour décrire les transformations de la générosité ? En tous les cas, ces différences dans l'usage des termes montrent qu'il est nécessaire de clarifier chacun des termes les plus fréquemment employés : évergétisme, charité chrétienne, don.

## **Évergétisme et charité chrétienne, deux concepts à définir**

### **Qu'est-ce que l'évergétisme ?**

Définir l'évergétisme est une entreprise relativement commode, si l'on s'en tient à la définition initiale donnée par Paul Veyne. Ce dernier, reprenant une expression ancienne proposée par André Boulanger, puis remise à l'honneur par Henri-Irénée Marrou, a donné une définition claire de ce néologisme forgé sur le vocabulaire des décrets honorifiques grecs :

---

21 Voir notre discussion *infra* p. 65-73.

« L'évergétisme est le fait que les collectivités (cités, collèges...) attendaient des riches qu'ils contribuassent de leurs deniers aux dépenses publiques, et que leur attente n'était pas vaine : les riches y contribuaient spontanément ou de bon gré. Leurs dépenses en faveur de la collectivité allaient surtout à des spectacles du Cirque et de l'arène, plus largement à des plaisirs publics (banquets), et à la construction d'édifices publics : bref, à des plaisirs et des constructions, à des *uoluptates* et à des *opera publica*. Tantôt les évergésies étaient offertes par les notables en dehors de toute obligation définie (c'est ce que nous appellerons l'évergétisme libre), tantôt elles étaient offertes à l'occasion de leur élection à un "honneur" public, à une magistrature ou fonction municipales ; dans ce deuxième cas, nous parlerons d'évergétisme *ob honorem* ; et cet évergétisme-là était moralement ou même légalement obligatoire<sup>22</sup>. »

D'après cette définition, l'évergétisme appartient clairement au monde de la cité. Le mot désigne une pratique aristocratique courante dans l'Antiquité : les aristocrates consacraient une partie de leur fortune personnelle pour faire le bien dans une cité. Ils offraient aux citoyens des jeux, des spectacles, des banquets ou des monuments. Ces aristocrates, appelés évergètes, se montraient généreux de manière spontanée (Paul Veyne parle alors d'évergétisme libre), ou de manière plus ou moins obligatoire, à l'occasion de leur élection à une magistrature (Paul Veyne parle alors d'évergétisme *ob honorem*)<sup>23</sup>. Selon cette définition, que nous reprenons à notre compte, l'évergétisme se produit uniquement dans le cadre civique. C'est pourquoi la précision « évergétisme civique », destinée à éviter toute confusion, paraît tautologique si l'on repense à la définition veynienne du concept<sup>24</sup>.

### Qu'est-ce que la charité chrétienne ?

Le corollaire de l'évergétisme, la charité, est bien plus difficile à définir car il s'agit d'un mot de la langue quotidienne. Si l'on observe la définition du mot « charité »

22 P. VEYNE, *Le pain et le cirque...*, *op. cit.*, p. 21. Pour les prédécesseurs de P. Veyne : A. BOULANGER, *Aelius Aristide et la sophistique dans la Province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris, de Boccard, 1923, p. 25-27 ; H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, vol. 1, *Le monde grec*, Paris, Le Seuil, 1948, 6<sup>e</sup> éd., 1964, p. 170.

23 Autres définitions de l'évergétisme : S. DEMOUGIN « Évergétisme (Rome) », dans *Dictionnaire de l'Antiquité*, dir. par J. LECLANT, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 878-879 ; H.-J. GEHRKE, « Euergetismus », *Der neue Pauly*, vol. 4, c. 228-230 (désormais cité *DNP*) ; A. J. S. SPAWFORTH, « Euergetism », *Oxford Classical Dictionary*, 4<sup>e</sup> éd., p. 546-547 (désormais cité *OCD*). Pour une présentation des différentes définitions issues des dictionnaires, cf. C. BRÉLAZ, « Les bienfaiteurs, "sauveurs" et "fossoyeurs" de la cité hellénistique ? Une approche historiographique de l'évergétisme », dans *L'huile et l'argent*, dir. par O. CURTY, Paris, de Boccard, 2009, p. 37-56.

24 Il est vrai qu'il existe aussi une autre forme d'évergétisme, l'évergétisme impérial. J'utiliserai donc l'expression « évergétisme civique » pour ôter toute ambiguïté.

dans un dictionnaire usuel, deux dimensions sémantiques se détachent clairement<sup>25</sup>. D'un côté, la charité, qui est la première des vertus théologiques<sup>26</sup>, appartient aux structures fondamentales du christianisme : elle est l'amour que se portent Dieu et les croyants entre eux. D'un autre côté et dans un registre plus courant, la charité relève de la vie sociale et désigne des bienfaits accomplis en faveur des pauvres. Si le premier élément de définition est très lié à une religion, le second, en revanche, paraît à première vue dénué de toute acception religieuse, presque synonyme d'« assistance ». Comment ces deux dimensions sémantiques sont-elles reliées ?

### À la recherche d'une définition de la « charité »

Les dictionnaires et encyclopédies récents ne présentent pas d'entrée « charité », ou bien se contentent de renvoyer le lecteur à d'autres notions. Un tel phénomène est particulièrement frappant dans le cas des ouvrages relevant des sciences de l'Antiquité. Parmi les dictionnaires de référence, le *Dictionnaire de l'Antiquité* dirigé par Jean Leclant ne présente pas d'article « Charité »/« Caritas », ni l'*Oxford Classical Dictionary*, ni même l'encyclopédie *Der Neue Pauly*<sup>27</sup>. De façon plus étonnante encore, les dictionnaires spécialisés sur l'Antiquité chrétienne sont également silencieux. Le *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* n'a pas d'article « Carità » ou « Caritas ». Le *Reallexikon für Antike und Christentum* ne possède pas non plus d'article « Caritas » et renvoie à « Armenpflege », « Fürsorge » ou bien à « Liebe ». Ces

25 Par exemple, *Le Nouveau Petit Robert de la langue française 2010* donne la définition suivante : « "Charité" – n.f. - X<sup>e</sup> ; latin ecclésiastique, *caritas*, de *carus* « cher ». 1. Dans le christianisme, Vertu théologique qui consiste dans l'amour de Dieu et du prochain en vue de Dieu => amour. 2. Didactique. Amour du prochain => altruisme, bienfaisance, complaisance, fraternité, humanité, indulgence, miséricorde, philanthropie. 3. Courant. Bienfait envers les pauvres => assistance, bienfaisance, secours. 4. Par extension. Bienveillance, complaisance. Contraire. Avarice, cupidité, dureté, égoïsme, misanthropie. » (*Le Nouveau Petit Robert de la langue française 2010*, Paris, Le Robert, 2009, p. 400).

26 Par « vertus théologiques », les théologiens désignent les vertus ayant Dieu lui-même pour objet. Elles seraient des dons de Dieu (à la différence des vertus cardinales qui proviennent de l'homme lui-même), et seraient nécessaires pour parvenir au salut. Cf. J. PORTER, « Vertus », *Dictionnaire critique de théologie*, dir. par J.-Y. LACOSTE, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 1487-1490.

27 J. LECLANT (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, op. cit. ; S. HORNBLLOWER, A. SPAWFORTH, *OCD*. Notons que la table renvoie le lecteur à « Alimenta », « Euergetism », « Food supply » s'il cherche le mot « charités » ; H. CANKIK *et alii* (dir.), *DNP*. La *Pauly's Realencyclopädie* comporte un article « Caritas », qui fait référence à la personnification de l'amour (*Zuneigung*) sur certaines monnaies de l'Antiquité tardive (PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, J. B. Metzler, vol. 6, 1899, c. 1593).

différents renvois montrent bien à quel point la notion est floue. Il faut se tourner vers les dictionnaires de médiévistique pour trouver enfin un article détaillé, comme dans le *Lexikon des Mittelalters*<sup>28</sup>. Même certains dictionnaires de théologie ne proposent pas d'article : le *Dictionnaire critique de théologie* n'a pas d'article « Charité », tout comme la *Theologische Realenzyklopädie*, qui renvoie le lecteur à « Diakonie »<sup>29</sup>. Arrêtons ici cet inventaire bien trop fastidieux.

En fait, rares sont les dictionnaires spécialisés qui livrent des définitions détaillées de la charité. Les auteurs portent en général leur intérêt soit sur la dimension théologique du terme, soit sur les pratiques charitables ; les deux aspects ne sont que rarement pris en compte en même temps. Parmi les encyclopédies, le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, paru en 1913 (pour le volume qui nous intéresse), consacre une cinquantaine de colonnes à l'histoire de la charité<sup>30</sup>. L'auteur de l'article en question, Henri Leclercq, ne définit pas réellement le concept de charité, mais il s'attache à l'étude des pratiques charitables depuis l'Antiquité jusqu'au Moyen Âge. Loin de se limiter au christianisme seul, l'auteur commence par chercher à débusquer les prémices des pratiques charitables dans l'Antiquité pré-chrétienne<sup>31</sup>. Mais la réponse est plutôt négative : la charité n'existait pas vraiment avant le christianisme, et les rares « institutions de bienfaisance », comme le patronat, se résumaient à de « mesquines libéralités » destinées à servir au recrutement de « troupes oisives et besogneuses<sup>32</sup> ». L'intérêt sincère pour les pauvres, du reste toujours limité, n'a émergé selon Henri Leclercq qu'à partir des Antonins, sous l'influence de la philosophie stoïcienne. Le christianisme a introduit par la suite une véritable rupture dans la façon de considérer les pauvres, qui sont désormais envisagés sous un autre angle en raison de

28 *Nuovo dizionario patristico e di Antichità cristiane*, dir. par A. DI BERARDINO, Milan, Marietti, 2006-2010 (désormais *Nuovo DPAC*) ; *Reallexikon für Antike und Christentum*, dir. par T. KLAUSER *et alii*, Stuttgart, Hiesermann, vol. 2, 1954, c. 901 ; J. GRÜNDEL, « Caritas », dans *Lexikon des Mittelalters*, vol. 2, Munich, Artemis, 1983, c. 1507-1508. L'article est très court et met en avant la dimension de *caritas* comme « amour », sans aucune relation avec la pratique charitable.

29 *Dictionnaire critique de théologie*, *op. cit.* ; *Theologische Realenzyklopädie*, dir. par G. MÜLLER *et alii*, vol. 7, Berlin, De Gruyter, 1981, p. 641.

30 H. LECLERCQ « Charité », dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, dir. par F. CABROL et H. LECLERCQ, vol. 3, 1, Paris, Letouzey et Ané, 1913, c. 598-653. Il n'est pas tout à fait surprenant que les deux directeurs d'ouvrages, tous deux ecclésiastiques, aient eu à cœur de proposer une définition d'un concept fondamental de la religion chrétienne.

31 *Ibid.*, c. 599-601 ; c. 619-626 (« les antécédents de la charité »).

32 *Ibid.*, c. 599-601.

la charité chrétienne<sup>33</sup>. L'auteur aborde ensuite tour à tour et dans l'ordre chronologique la prédication de la charité par Jésus, son organisation par les Apôtres, puis les évolutions du III<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècles<sup>34</sup>. Il détaille enfin les œuvres de charité (protection des enfants, des esclaves, des captifs et malades, organisation de l'aumône<sup>35</sup>). L'article est donc tout entier tourné vers les aspects « pratiques » de la charité, à savoir le soin apporté aux pauvres et aux démunis, et il n'aborde presque pas les questions théologiques. Les jugements de valeurs y sont constants, dévalorisant parfois le monde pré-chrétien comme pour mieux rehausser la bonté naturelle de la religion chrétienne. Loin de nous l'idée de porter un avis négatif sur le travail d'un savant chrétien daté d'un siècle. Il s'agit plutôt d'en tirer un constat pour notre propre recherche : la charité n'est pas tout à fait un concept neutre du point de vue scientifique. Elle est chargée d'une connotation morale chrétienne acquise au fil du temps. Une telle démarche se retrouve dans d'autres ouvrages du même type<sup>36</sup>. Pour définir la charité, il faut donc laisser de côté dictionnaires et encyclopédies, en se détachant d'une notion trop confessionnelle.

33 Bien qu'elle soit exprimée dans l'article d'H. Leclercq sous forme d'un jugement de valeur exagéré, la thèse d'un changement de regard sur les pauvres introduit par le christianisme reste valide, avec quelques nuances. Voir parmi un très grand nombre d'études : P. BROWN, *Poverty and Leadership...*, *op. cit.* et C. FREU, *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité tardive*, Paris, de Boccard, 2007 (part. « Introduction. Apparition et apparence des pauvres dans le monde romain tardif », p. 7-13, abondante bibliographie p. 616-652). Je n'entre pas ici dans l'épineux débat de savoir qui étaient les « pauvres » visés par la charité chrétienne (voir *infra*, p. 148-151).

34 H. LECLERCQ, « Charité », art. cité, c. 601-603 (Jésus) ; *ibid.*, c. 603-610 (les apôtres) ; *ibid.*, c. 610-619 (les évolutions des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles).

35 Enfants : *ibid.*, c. 634-636 ; Esclaves : *ibid.*, c. 636-639 ; Captifs : *ibid.*, c. 648-649 ; Malades : *ibid.*, c. 650-652 ; Aumône : *ibid.*, c. 641-648.

36 La même démarche se retrouve dans d'autres encyclopédies du même type : E. DUBLANCHY, « Charité », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, dir. par A. VACANT *et alii*, vol. 2, 2, Paris, Letouzey et Ané, 1910, c. 2217-2266. Voir aussi « Caritas/Charité », dans *Nouveau dictionnaire de théologie*, dir. par P. EICHER, trad. fr. par B. LAURET, Paris, Le Cerf (*Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 1991), 1996, 2<sup>e</sup> éd., p. 84-108. L'histoire de la charité est envisagée de façon assez laudative, voire téléologique : « Dans les centres économiques de l'Empire romain surtout, nombre de communautés avaient acquis une fortune considérable dès le III<sup>e</sup> siècle, grâce aux libéralités et aux dons autant que par leurs propres entreprises économiques. Cela contribua de manière décisive à ce que les communautés, bien longtemps avant le "tournant constantinien" purent non seulement acquérir ou louer des bâtiments d'églises, mais encore édifier avec succès un appareil d'œuvres d'assistance efficaces ; cela prédestina l'Église à devenir, dans les conditions nouvelles d'une Église d'empire, la structure officielle qui prendrait en charge l'aide sociale souhaitée et envisagée par l'État. » (« Caritas/charité », *op. cit.*, p. 92. Si l'on met de côté les problèmes éventuels d'une traduction imprécise, les mots ne sont de toute évidence pas ceux d'un historien.)

## La notion de charité : essai de définition

### *Étymologie du mot « charité »*

Le mot « charité » apparaît au X<sup>e</sup> siècle, selon le *Trésor de la langue française*, avec le sens d'« amour de Dieu et du prochain ». Le sens plus concret n'apparaît qu'au XII<sup>e</sup> siècle, avec la signification de « repas de charité offert aux voyageurs dans les monastères », puis « attitude de générosité envers les pauvres ». Le mot vient du latin *caritas* qui signifie au départ « cherté », puis « amour »<sup>37</sup>. *Caritas* serait un dérivé de *carus*<sup>38</sup>.

Une autre étymologie est parfois mentionnée. « Charité » et *caritas* pourraient venir du grec *charis* (χάρις, « grâce ou bienfait »)<sup>39</sup>. Un article de Demetrio Marin montre que cette étymologie est en réalité fantaisiste : un rapprochement entre χάρις et *caritas* (écrit alors *charitas*) fut certes établi dès l'époque romaine, mais ce rapprochement était vraisemblablement fondé sur la ressemblance phonique entre les deux mots. La fausse étymologie ainsi que la graphie *charitas* furent par la suite accueillies favorablement par les auteurs chrétiens car ils y trouvaient l'écho de leurs propres façons d'envisager la charité sous la perspective de la grâce divine<sup>40</sup>.

37 « Charité », dans *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue française du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle*, vol. 5, Paris, CNRS, 1977, p. 553-555. Version informatisée en ligne : <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm> (article « charité » consulté en décembre 2014). Pour les différents sens et emplois du mot latin *caritas*, cf. « Caritas », *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. 3, c. 459-462 (désormais *TLL*).

38 Voir « Carus, a, um », dans A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1931, rééd. en 2001, p. 102.

39 Voir entre autres D. DE CALLATAÏ, « Gratuité et grâce », dans *Revue du Mauss*, 35, 1, 2010, p. 53-61 (ici p. 54), établissant une définition de *gratia* et *charis* : « *Charis* connote étymologiquement ce qui est cher, chéri, aimable, tendre. De la même racine grecque sont issus, dans la langue française, les mots de "charité" et de "cherté" dans le registre de la valeur, le mot de "caresse" dans le registre du plaisir tendre [...] ». Dans cet article, le mot « charité » ne viendrait même pas du latin *caritas* ! Pour la bonne étymologie, voir χάρις dans P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1970 (rééd. en 2009), p. 1202-1203 : selon l'auteur, χάρις est lié au latin *gratia*, mais pas à *caritas*. En français, χάρις a donc donné le mot « charisme », mais pas « charité ».

40 D. MARIN, « Caritas », dans *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari*, vol. 17, 1974, p. 161-234. Voir également l'analyse de : C. NICOLAS, « Transferts de termes et transferts de méthode dans les étymologies bilingues. L'acculturation de lexiques étrangers dans des lexiques autonomes », dans *Interférences Ars Scribendi*, 4, <http://ars-scribendi.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Nicolas.pdf>, mis en ligne le 5 décembre 2006, p. 7-8. L'auteur, commentant une définition de *carus* donnée dans les *Étymologies* d'Isidore de Séville au VI<sup>e</sup> siècle, explique que *caritas* et *carus* étaient pris dès l'Antiquité pour des mots grecs, rangés à la lettre K : « La

*La charité (caritas). Comment traduire les concepts ? Agapè, dilectio, caritas*

Au-delà de l'étymologie, le mot et la notion de « charité » sont l'aboutissement d'une longue suite de traductions et d'évolutions linguistiques qu'il importe de comprendre. L'étude lexicale de la notion peut s'appuyer sur les travaux d'Hélène Pétré portant sur le vocabulaire latin de la charité<sup>41</sup>. La « chaîne des mots » est la suivante : « charité » vient de *caritas*, qui est une traduction du grec *agapè*, qui lui-même est une traduction de l'hébreu biblique.

Le mot *agapè* (ἀγάπη) est un néologisme antique tiré du verbe grec ἀγαπάω ou ἀγαπάζω (« accueillir avec affection »)<sup>42</sup>. *Agapè* apparut d'abord dans les traductions grecques de l'Ancien Testament élaborées à partir de l'hébreu biblique. Le mot traduisait alors la notion d'amour : les traducteurs ont choisi de rendre une notion d'hébreu biblique par un néologisme. Le mot *agapè* est utilisé 64 fois dans le Nouveau Testament, pour désigner l'amour de Dieu porté à son fils, l'amour du Fils porté aux hommes et l'amour des croyants entre eux<sup>43</sup>. Le mot désigne aussi dans la Bible les rencontres entre les chrétiens, puis des repas pris en commun. Le mot *agapè* existe-t-il dans le monde latin ? Il se trouve parfois chez certains auteurs, notamment chez

---

ressemblance phono-sémantique fortuite entre *caritas* et χάρις entraîne cette interférence. Il s'agit indéniablement d'une étymologie populaire par attraction paronymique. » En français, la confusion peut également être entretenue : les Charites, l'équivalent grec des Trois Grâces, tirent leur nom du grec χάρις. La graphie du mot « Charites » fait immédiatement penser au mot « charité », même s'il n'y a aucun rapport entre les deux mots.

- 41 H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948.
- 42 Cf. P. CHANTRAINE, « ἀγαπάω et ἀγαπάζω », *Dictionnaire étymologique de la langue grecque...*, op. cit., p. 7 : « ἀγάπη "amour" et dans le vocabulaire chrétien "charité" = latin *caritas*. Noter l'emploi au sens de repas en commun des chrétiens, d'où fr. agape. Le mot est tiré du verbe [ἀγαπάω] et n'apparaît qu'un peu avant l'ère chrétienne, mais tous les emplois ne sont pas issus de la Septante et du Nouveau Testament. »
- 43 Ces remarques sont issues de l'article « Agape », dans *Nuovo DPAC*, vol. 1, c. 117-119 ; « Neologismo dal greco classico (ἀγαπάω), apparso inizialmente nelle prime traduzioni dell'AT dall'ebraico : designava le nozioni di amore e carità (Eccl 9,1). Usato posteriormente da Filone (Deus 9) e particolarmente nel NT (ben 64 volte) per indicare l'amore di Dio verso il Figlio e del Figlio verso l'uomo (la chiesa), e ancora l'amore fraterno tra i credenti (1 Cor 1, 13), in contrasto ad eros, che designava genericamente l'amore meramente umano e naturale (Lc 11, 42) e, presso la tradizione classica, la sua componente fisica. D'altro canto fu anche adoperato per indicare incontri e assemblee presso le prime comunità cristiane (2 Pt 2, 13 ; 1 Cor, 11, 17 ; Gd 12). » Voir aussi *Agapè. Sources et interprétations de la charité. Étude interdisciplinaire*, dir. par B.-M. DUFFÉ, Lyon, PROFAC, 1999. L'interdisciplinarité porte en fait sur les différents domaines des sciences religieuses (exégèse, patristique, dogmatique, éthique).

Tertullien, mais le sens est particulier : *agapè* désigne presque toujours les repas de charité offerts et partagés entre les membres de la communauté chrétienne<sup>44</sup>. En tous cas, il renvoie très rarement au concept d'amour chrétien tel qu'il est connu par les textes bibliques grecs.

Pour traduire le concept grec d'*agapè* en latin, les auteurs latinophones n'ont pas adapté un mot grec, mais ils ont cherché un mot latin au sens équivalent. Plus précisément, ils ont choisi deux mots latins, qui traduisent un même concept grec : *dilectio* et *caritas*. Augustin lui-même reconnaît ce point : « *duo enim nomina habet apud Latinos quae graece agapè dicitur*<sup>45</sup> ». Retraçant l'évolution de l'emploi des deux mots, Hélène Pétré a montré que le terme *dilectio* fut le premier terme choisi pour traduire le mot *agapè*, notamment dans les traductions latines du Nouveau Testament en usage en Afrique, ainsi que dans les textes de Tertullien et Cyprien<sup>46</sup>. *Caritas*, qui a donné le français « charité », ne commence à être utilisé plus largement qu'à partir d'Ambroise, dans le *De officiis*. Selon Hélène Pétré, la proximité du *De officiis* d'Ambroise avec le *De officiis* de Cicéron explique certainement le choix du mot *caritas*. En effet, Cicéron utilisait déjà le mot, et Ambroise, dans un souci de se rapprocher de son modèle, aurait choisi de retenir le même mot, plutôt que *dilectio*,

44 Sur l'analyse de l'utilisation du mot *agapè* en latin, voir H. PÉTRÉ, *Caritas...*, *op. cit.*, p. 63-68. Le sens concret du mot « agape » a été étudié dans l'ouvrage suivant : A.-G. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale : repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas de charité, offrande dans l'Antiquité chrétienne*, Paris, Desclée, 1968 (part. p. 153-227), ainsi que ID., « De l'agape à la diaconie, en Afrique chrétienne », dans *ThZ*, 42, 1986, p. 214-221. L'auteur y lève une confusion répandue : l'agape désigne le repas de charité mais pas les repas pratiqués sur les tombes des morts (avis partagé par V. SAXER, « Agapè », *Dictionnaire de l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 36). Dans de rares cas, *agapè* a un sens plus large (cf. H. PÉTRÉ, *Caritas...*, *op. cit.*, p. 65-66).

45 AUG., *S.*, 349, 1, P.L. 39, c. 1529, cité par H. PÉTRÉ, *Caritas...*, *op. cit.*, p. 78 et traduit par mes soins : « *Charitas alia est diuina, alia humana : alia est humana licita, alia illicita. De his ergo tribus charitatibus uel dilectionibus (duo enim nomina habet apud Latinos, quae graece agapè dicitur) quod Dominus donauerit dicam* » ; « Il y a un amour divin, un autre humain : il y a un amour humain légitime, un autre illégitime. Je dirai donc ce que le Seigneur m'aura donné au sujet de ces trois types d'amour ou bien de dilection (car ce qu'on appelle *agapè* en grec porte ces deux noms chez les Latins). » Remarquons l'orthographe *charitas* (mais le texte n'a pas été réédité depuis Migne). La meilleure traduction de *caritas* m'a paru être « amour », puisque Augustin désigne par ce mot un « amour illégitime » ; il ne désigne donc pas la charité au sens où on l'entend aujourd'hui.

46 H. PÉTRÉ, *Caritas...*, *op. cit.*, p. 69 : « Prédominance de *dilectio* sur *caritas* : tel est le fait que nous avons remarqué dans les vieilles versions latines du Nouveau Testament en Afrique. Cet état de choses correspond à l'usage personnel de Tertullien et de Cyprien ; on peut penser que c'était également celui de l'Église d'Afrique aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles. » Le mot *dilectio* n'avait pas alors une histoire très longue (voir les emplois du mot « Dilectio », *TLL*, v. 5, c. 1166-1167).

moins usité. *Caritas* présente donc l'avantage d'être un mot de la langue classique, ce qui devait avoir un certain écho chez les auteurs et lecteurs chrétiens cultivés de l'époque<sup>47</sup>. Bien plus, selon Hélène Pétré, l'adoption du vocabulaire cicéronien dans un contexte chrétien fait « flotter » le sens même du mot : tantôt *caritas* relève de la vertu chrétienne, tantôt « [le terme] apparaît mêlé d'éléments plus ou moins empruntés aux morales antiques<sup>48</sup> ». Cela paraît inévitable : si l'on souhaite traduire un concept d'une langue à l'autre, le mot choisi dans la langue de traduction vient « parasiter » le sens du mot tel qu'il était conçu dans la langue initiale. Toutefois, chez certains auteurs, à commencer par Augustin, il semble que le choix entre *dilectio* et *caritas* soit beaucoup moins clair que chez Ambroise. Dans les textes augustinien, les deux mots *caritas* et *dilectio* sont tous deux utilisés presque de la même manière, rejoints également par le mot *amor*<sup>49</sup>. Ces mots ne désignent pas uniquement l'*agapè* grecque, mais aussi le sentiment amoureux entre humains.

Une fois traduit en latin, le concept de charité (*caritas*) a connu un véritable travail d'édification théologique. Naît alors une « pensée chrétienne de la charité », constituée par une longue tradition d'exégètes bibliques, à commencer par Augustin<sup>50</sup>.

47 *Ibid.*, p. 73-75 : « Il est naturel que, des deux noms chrétiens de la charité, *caritas* et *dilectio*, [Ambroise] ait choisi de préférence le premier. Car du fait que les chrétiens des premiers siècles n'établissaient pas de distinction de sens entre ces deux termes, il ne s'ensuit pas qu'un écrivain donné use indifféremment de l'un ou de l'autre, et que les deux mots se présentent à lui comme identiques. *Dilectio*, en effet, doit au christianisme au moins sa large diffusion, sinon son existence : il est d'abord appliqué presque exclusivement au sentiment chrétien qu'il désigne ; il n'a pas, pourrait-on dire, de passé littéraire. *Caritas* n'est pas moins chrétien, mais il est en même temps classique. »

48 *Ibid.*, p. 75.

49 *Ibid.*, p. 81-96. Pour un exposé plus complet de cette idée, se reporter au début de l'article « Caritas » dans l'*Augustinus-Lexikon*. L'auteur renvoie à la fois à *amor* et à *dilectio* : « Sous le vocable "amor" ont été examinés le vocabulaire, les définitions et les métaphores. Cet article [« Caritas »] traite un premier thème, le double commandement de la charité. Le reste de la doctrine augustinienne de la charité sera exposé sous le vocable "dilectio". » (D. DIDEBERG, « Caritas », *Aug-Lex*, p. 730-742, ici p. 730).

50 Le *Dictionnaire de spiritualité* retrace toutes les évolutions de la notion, depuis la Bible jusqu'à l'époque de rédaction de l'ouvrage ; cf. « Charité », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, dir. par C. BAUMGARTNER, M. OLPHE-GAILLARD, vol. 2, 1, Paris, Beauchesne, 1955, c. 507-691 (ici c. 508-636). D. DIDEBERG, « Caritas », *Aug-Lex*, c. 730-742. Voir également, ID., « Caritas. Prolégomènes à une étude de la théologie augustinienne de la charité », dans *Signum Pietatis. Festgabe für C. P. Mayer zum 60. Geburtstag*, dir. par A. ZUMKELLER, Würzburg, Augustinus-Institut, 1989, p. 369-381. Bien plus tard, Thomas d'Aquin considère la charité comme l'une des trois vertus dites théologiques, s'appuyant sur les textes de Paul (notamment 1 Co. 13, 13, « Maintenant donc demeurent foi, espérance, charité, ces trois choses, mais la plus grande d'entre

Comme le rappelle Dany Dideberg dans *'Augustinus-Lexikon*, Augustin n'a jamais rédigé d'ouvrage spécifique sur la charité. Mais dans tous ses écrits, il a élaboré une doctrine complexe et cohérente de la charité, forgée à partir de commentaires de la Bible et de réflexions issus d'un cadre stoïcien et néoplatonicien. Pour résumer sa pensée, la charité tiendrait dans un double mouvement : Dieu s'est fait homme pour révéler à l'homme l'amour de Dieu et lui demander d'aimer en retour Dieu et le prochain. À partir de là, deux « ordres de la charité » peuvent être dégagés : d'abord, l'*ordo praecipendi*, qui laisse la première place à Dieu et la seconde au prochain qu'il faut aimer comme soi-même ; et ensuite, l'*ordo faciendi*, celui de la pratique, dans lequel l'amour du prochain est premier, et mène directement à l'amour de Dieu. La construction théologique augustiniennne explorée par Dany Dideberg est donc particulièrement complexe, faite de subtiles nuances. À cet égard, comme certains auteurs le rappellent, Augustin figure parmi les « premiers penseurs de la charité ».

Nous aboutissons donc à un premier point de définition lié à l'étymologie : la charité est un concept hérité de l'*agapè*, notion recouvrant toutes les formes d'amour dans le christianisme. Le terme est issu du mot latin *caritas*, qui a fini par l'emporter sur *dilectio*<sup>51</sup>.

#### *Le second mode de la charité : les actes charitables*

La notion de charité ne se limite pas à la charité (*caritas*) telle que nous venons de la définir, car elle désigne aussi des actions bien concrètes, ce qui se traduit par le deuxième sens du mot en français (un quasi synonyme d'« assistance »). Le mot « charité » n'est plus guère employé dans le registre courant. Tout juste est-il utilisé de manière plutôt péjorative dans des expressions telles que « demander la charité », ou bien « faire à quelqu'un la charité de... ». Il évoque une forme de paternalisme bienveillant, voire de patronage chrétien, qui ne s'accorde guère avec la société

---

elles, c'est la charité »). La charité acquiert donc à partir de cette date un statut primordial pour le croyant, puisqu'elle mène au salut de l'âme (c'est là le sens des vertus théologiques).

51 Pour désigner la « charité » au sens d'« amour chrétien », j'ajouterai désormais le mot *caritas* entre parenthèses, dans un souci de clarté. Le mot latin *dilectio*, qui sert aussi à désigner l'idée de l'*agapè*, a donné le français « dilection », mot quasiment abandonné aujourd'hui, mais dont le sens se rapproche toujours de celui de « charité ». Cf. « Dilection », *Le Petit Robert, op. cit.*, p. 740 : « Religieux. Amour tendre et spirituel. Ex : La dilection du prochain. Dilection de Dieu pour ses créatures. »

contemporaine. En revanche, s'il laisse de côté le substantif « charité », le français utilise davantage ses dérivés, notamment l'adjectif « caritatif » (« action caritative », « association caritative »). Étonnamment, la connotation de l'adjectif « caritatif » est plutôt positive, et le lien avec la religion chrétienne, au principe du concept de *caritas*, n'est pas placé au premier plan dans l'esprit des locuteurs. L'adjectif « charitable », quant à lui, garde une dimension religieuse plus forte que « caritatif » : des « œuvres charitables » seront en général religieuses, tandis qu'une « action caritative » ne le sera pas nécessairement. Ainsi, un point subsiste : lorsque le français courant utilise le mot « charité », il pense directement aux actes et à la pratique, mais beaucoup moins à la charité (*caritas*) telle que nous l'avons définie plus haut.

Pourquoi la langue française utilise-t-elle le même mot pour désigner deux phénomènes si différents de prime abord ? Le *Trésor de la langue française* donne la réponse à cette question : les deux dimensions du mot « charité » sont liées entre elles par métonymie<sup>52</sup>. Selon le principe de la figure de style, la partie (les actions charitables) est désignée comme le tout (le concept chrétien de charité [*caritas*]). Les deux versants du mot « charité » ne sont en fait pas séparés, puisque le deuxième sens du mot découle naturellement du premier. En effet, suivant les valeurs et préceptes chrétiens, l'amour de Dieu et du prochain exprimé sous le vocable « charité » conduit un chrétien à aider concrètement les autres. L'amour se manifeste, si l'on ose dire, par des preuves d'amour<sup>53</sup>. Il demeure que la liaison entre les deux dimensions du mot « charité »

52 « Charité », *TLF*, art. cité, p. 555.

53 Tous les auteurs ne se satisfont pas de cette explication. Par exemple dans *Le pain et le cirque*, P. Veyne s'interroge sur la relation entre les deux versants de la charité. Selon lui, la métonymie que je viens d'évoquer ne va pas d'elle-même ; ce n'est pas la même chose d'aimer Dieu et d'aider concrètement les autres : « On garde l'impression que la notion de charité réunit verbalement, sous un mot vague, deux blocs historiques qui ne sont pas liés logiquement, sinon psychologiquement : participer à la réalisation des desseins spirituels de Dieu sur l'humanité, d'une part, et, de l'autre, pratiquer les œuvres de miséricorde venues de ce judaïsme qui proclamait : "Heureux qui a le souci du pauvre et de l'indigent ! Au jour du malheur, Iahvé le sauvera, il le fera vivre heureux sur terre." On ne peut englober sous le même concept le zèle pour le plan de Dieu et l'aide temporelle au prochain que de deux manières : ou bien on se contente d'une notion très vague d'amour, de gratuité, de désintéressement, ou bien on considère l'aumône comme une preuve d'obéissance à ce Dieu que l'on aime et qui ordonne d'aimer son prochain. Malheureusement, si l'on s'en tient à la notion vague, on en viendra à baptiser idéologiquement "charité" le cours du monde politico-social comme il va : "charité" signifiera "caractère téléologique des conduites" ; ce qui permettra de confondre la norme rationnelle des conduites (maximiser le bien d'autrui) avec nos motivations (désir de commander, de réprimer, sécurisation, etc.). [...] En revanche, si la logique fait place à la psychologie religieuse, la liaison des deux blocs historiques devient compréhensible. » (P. VEYNE, *Le pain et le cirque...*, op.

n'est pas à notre avis clairement établie dans la tête de tous les locuteurs. Le français courant, retenant davantage les actes que le principe, a quasiment perdu l'origine proprement religieuse du mot. C'est pourquoi le mot de « charité » est si ambigu, puisque dans bien des cas, il désigne simplement les actes d'altruisme accomplis en faveur des démunis.

*Mots et réalités antiques des pratiques de charité*

Quels mots les locuteurs latins ont-ils utilisés pour qualifier les actions désignées en français par le mot « charité » ? De façon assez surprenante, en suivant les travaux d'Hélène Pétré, les auteurs antiques chrétiens ont très peu employé le mot *caritas* seul pour parler des actes de charité. Les bonnes œuvres sont désignées par d'autres mots : *beneficentia*, *eleemosyna*, *misericordia*, *bona opera*<sup>54</sup>, etc... Seul le mot *opus* est parfois associé à *caritas* ou *dilectio* : *opera dilectionis*, *operatio caritatis* se trouvent parfois chez Tertullien<sup>55</sup>, ou bien *bona opera caritatis* chez Augustin<sup>56</sup>. Au final, on garde l'impression que le latin est bien plus précis que le français. Le mot *caritas* seul est réservé au sentiment d'amour ; les actes sont quant à eux désignés par d'autres mots.

Mais ces *bona opera* relèvent-elles uniquement du domaine de la *caritas* ? Comme nous l'avons vu, le lien entre la *caritas* et ce que nous appelons « œuvres de charité » n'était pas automatiquement établi dans l'Antiquité (puisque les chrétiens utilisaient vraisemblablement d'autres expressions, parfois issues d'un héritage classique, comme *beneficentia*). On pourrait se demander si l'usage de ces mots « classiques » ne manifesterait pas une continuité avec des pratiques extérieures au christianisme, relevant d'une tradition différente, civique notamment. Dès lors, les chrétiens ont-ils réellement pensé les bonnes œuvres uniquement sous le prisme de la charité (*caritas*) ? Ou bien ne seraient-ce pas plutôt les commentateurs postérieurs, qui, à l'aide de leur grille de lecture plus tardive, auraient désigné les bonnes actions sous le

---

*cit.*, p. 63-64). L'auteur s'en sort par une pirouette : les deux sens du mot sont liés par la psychologie religieuse et non par la logique.

54 *Beneficentia* : H. PÉTRÉ, *Caritas...*, *op. cit.*, p. 175-199 ; *Eleemosyna* : *ibid.*, p. 222-229 ; *Misericordia* : *ibid.*, p. 229-238 ; *Bona opera* : *ibid.*, p. 240-266.

55 *Ibid.*, p. 243 ; p. 255.

56 *Ibid.*, p. 255.

concept d'acte charitable ? Pour résoudre cette difficulté, il conviendra d'être très attentifs aux mots latins eux-mêmes : ils nous renseignent sur les cadres de pensée dans lesquels sont placées les actions.

### *Du langage courant au concept*

Au terme de cette étude, le mot « charité » paraît assez ambigu en français. Le français courant utilise le mot « charité » pour désigner les pratiques charitables, et en fait un quasi synonyme du mot « assistance ». Dans un langage plus spécialisé qui relève de la langue philosophique ou bien théologique, la charité est une notion exclusivement liée à la religion chrétienne. En ce sens, le concept de charité résulte d'une construction théologique complexe, pour une part postérieure à la période que nous étudions. Dès lors, comment envisager la notion de « charité chrétienne » en tant que concept dans notre présent travail ? Il faut, comme pour l'évergétisme, proposer une définition de la notion pour la transformer, à partir des mots du langage courant, en un concept. Ainsi, par « charité chrétienne », nous entendons le système de bienfaisance propre au christianisme antique. Cette bienfaisance repose sur la notion d'*agapè/dilectio/caritas* (l'amour que portent les chrétiens à Dieu et à leur prochain), et elle s'exprime par des actions altruistes de natures variées. La « charité chrétienne » repose sur un discours incitatif sur le plan moral, et sur des actes concrets. Nous aboutissons donc, au final, à deux systèmes de bienfaisance : d'un côté, l'évergétisme, qui relève de la cité, et de l'autre, la « charité chrétienne ». Comment étudier ce qui relie les deux concepts ?

### **Un concept pour étudier la transition entre l'évergétisme et la charité : le don**

Si l'on veut étudier le rapport entre l'évergétisme et la charité chrétienne, en un mot comparer les deux phénomènes, il faut s'accorder sur un dénominateur commun. Qu'ont de commun, au minimum, l'évergétisme et la charité chrétienne ? Plusieurs possibilités s'offrent à nous. L'évergétisme et la charité ont en commun la notion de bienfaisance, le désir qu'a un individu de faire le bien dans sa communauté. L'évergétisme et la charité chrétienne ont aussi en commun (au moins en partie) leur expression concrète, qui passe notamment par les pratiques de don. C'est par le biais du

don, conçu ici comme un concept d'analyse, que nous aborderons la question de la transition entre l'évergétisme et la charité chrétienne. Avant d'aller plus loin, définissons le concept.

### Définir le don

Le mot est désormais lancé : qu'est-ce que le don ? Vaste question. Si l'on se penche sur les travaux des anthropologues, les plus nombreux à s'être intéressés à la notion, le don semble échapper à toute possibilité de définition ; il se perd dans les méandres du potlatch, de la kula, de l'évergétisme, etc. Il semble tantôt se mouvoir dans les sphères complexes de l'obligation et de la réciprocité (il sera alors appelé don maussien, *gift-giving*), tantôt s'orienter vers la gratuité, le don pur (il sera alors appelé don gracieux, don oblatif...). Bref, tout le monde s'accorde à dire que le don existe, qu'il est une sorte d'universel, mais dès que l'analyse commence et que les finesses de la réalité se révèlent, il n'est plus possible d'obtenir une définition commune. L'ensemble vole en éclat. Un petit fait significatif : le *Dictionnaire des sciences humaines* propose évidemment une entrée pour le mot « don ». Sont alors rappelées les différentes évolutions de la théorie sur le don, de Marcel Mauss à Marcel Hénaff, en passant par Claude Lévi-Strauss. Le lecteur pourra glaner dans l'article quelques détails sur les types de don (la philanthropie, les cadeaux de Noël, le potlatch, ou la kula), la valeur supposée du don (accroître son prestige, créer un lien social), mais il ne saura jamais ce qu'est un don<sup>57</sup>.

Face à ces difficultés, qui ont maintes fois été soulignées, l'une des solutions pourrait être d'abandonner ce concept si difficile à cerner<sup>58</sup>. Le chercheur en sciences sociales se concentrerait alors sur l'étude d'un phénomène précis, qu'il se garderait de qualifier avec le mot de « don » mais qu'il appellerait autrement : c'est en un sens ce qu'a fait Paul Veyne. Partant du constat que le don était un « faux concept », il a étudié

57 « Don », dans *Dictionnaire des sciences humaines*, dir. par J.-F. DORTIER, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 161-162.

58 Pour une réflexion sur ces difficultés, cf. A. TESTART, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse, 2007 (part. le chapitre 1, « Qu'est-ce qu'un don ? », p. 7-22, et surtout les pages sur les « anthropologues de la planète Mars »). Voir aussi, dans une veine bien plus historique, les quasi constats d'échec d'A. GUERREAU-JALABERT, « Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes méthodologiques », dans *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, dir. par E. MAGNANI, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2007, p. 193-208. Les auteurs ne vont pas pour autant jusqu'à l'abandon de la notion de « don ».

une incarnation précise de cette notion dans une société donnée : l'évergétisme<sup>59</sup>. De la même manière, il est possible d'étudier le phénomène de la kula, du potlatch, ou tout autre phénomène dans lequel le don joue un rôle. Potlatch, kula, danadharma, évergétisme, sont alors vus comme des « fleurs rares et presque uniques d'une même culture », pour parler en termes veyniens<sup>60</sup>. Dans la démarche historique, le souci de rechercher des « fleurs rares » se comprend très bien, parce qu'en tant qu'historiens, nous ne pensons pas qu'il puisse exister des universaux, ou des règles d'analyse valables pour toutes les sociétés humaines à toutes les époques. Nous recherchons la singularité.

Un autre problème naît à partir du moment où l'on veut recomposer un même concept à partir de l'étude de ces « fleurs rares ». On déduirait alors de l'évergétisme que le don a telle ou telle caractéristique, ce à quoi il faudrait ajouter également les caractéristiques issues du potlatch et de la kula... Recomposer un concept à partir d'éléments si divers conduit nécessairement à l'éclatement et à la dissolution de la notion : les différentes nuances apportées par chaque chercheur finissent par constituer une sorte de monstre protéiforme. Il suffit de lire l'introduction de *l'Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle* de Natalie Zemon Davis pour voir à quel point les multiples interprétations du don proposées dans toutes les disciplines des sciences humaines finissent par constituer un objet creux qui ne cesse d'être en opposition avec lui-même<sup>61</sup>. Toutes les sociétés connaissent des pratiques de don différentes, des valeurs de don différentes, elles lui donnent une signification qui n'est pas toujours la même : les individus appellent parfois « don » des pratiques qui n'en sont pas réellement<sup>62</sup>. Il ne peut donc pas exister un modèle intangible de don, qui serait valable pour toutes les sociétés et à toutes les époques, et dont il faudrait découvrir les règles cachées.

Nous considérons donc le don comme un concept d'analyse, non comme un invariant, et nous étudierons les « fleurs rares » que sont l'évergétisme et la charité chrétienne à partir de ce concept, conçu comme un outil pour la comparaison. Mais pour

---

59 Sur le « faux concept » de don, cf. P. VEYNE, « *Panem et circenses. L'évergétisme devant les sciences humaines* », dans *Annales (ESC)*, 24, 3, 1969, p. 785-825 (ici p. 790).

60 P. VEYNE, *Le pain et le cirque...*, *op. cit.*, p. 45.

61 N. ZEMON DAVIS, *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Seuil, 2003, trad. fr. de *The Gift in Sixteenth-Century France*, Madison, University of Wisconsin Press, 2000, par D. TRIERWEILER.

62 Ainsi, il est fréquent que des impôts soient appelés « dons » : mais, d'un point de vue conceptuel, un impôt ne saurait relever du concept de don.

pouvoir utiliser ce concept, il faut se mettre d'accord sur une définition préalable, que l'on peut formuler de la manière suivante, en suivant Alain Testart :

« Nous dirons qu'un don est une cession de bien :  
 1° qui implique la renonciation à tout droit sur ce bien ainsi qu'à tout droit qui pourrait émaner de cette cession, en particulier celui d'exiger quoi que ce soit en contrepartie, et  
 2° qui n'est elle-même pas exigible<sup>63</sup>. »

Examinons la définition point par point. La formule « le don est la cession d'un bien » ne pose pas de problème particulier. Effectivement, pour donner, il faut céder quelque chose que l'on considère comme un bien nous appartenant. L'expression « en particulier d'exiger quoi que ce soit en contrepartie » demande déjà davantage d'explications. Cette formule ne signifie pas qu'il ne peut pas y avoir de contre-don lors d'un don, mais seulement que celui qui donne ne peut exiger ce contre-don. Pour expliquer ce point, suivons Alain Testart qui cite le *Dom Juan* de Molière : dans l'acte III, scène 2, Dom Juan et Sganarelle rencontrent un mendiant. Ce dernier leur demande l'aumône, mais Dom Juan ne veut rien donner tant que le mendiant n'a pas juré. Dom Juan finit par donner le louis d'or, mais par dépit (« pour l'amour de l'humanité »). Or, à bien y réfléchir, tant que Dom Juan exigeait une contrepartie (le pauvre doit jurer), le don n'en était pas un<sup>64</sup>. Pour qu'un acte soit un don, la contrepartie ne doit pas être exigible. Elle peut être attendue, plus ou moins contrainte par les règles de la société, mais en tous cas elle n'est pas exigible.

Selon Alain Testart, pour qu'il y ait don, il faut également « renoncer à tout droit sur ce bien ainsi qu'à tout droit qui pourrait émaner de cette cession ». Cet élément semble plus problématique. Effectivement, si je donne un stylo à encre à mon frère, je renonce à tout droit sur ce bien ; il lui appartient désormais, et il est libre d'en faire ce qu'il veut. En revanche, si je donne de l'argent pour faire construire une église dans une ville, il n'en va pas exactement de même : du point de vue de la propriété, je ne serai pas le maître de l'église, mais je peux quand même espérer intervenir dans la gestion de ce bien. Effectivement, si l'on en reste dans le domaine juridique, je renonce à un « droit », mais je peux espérer récupérer une forme d'influence sur un autre plan. Nous serions

63 A. TESTART, *Critique du don...*, *op. cit.*, p. 22.

64 *Ibid.*, p. 99-100, citant MOLIÈRE, *Dom Juan*, Acte III, scène 2 (*Œuvres complètes de Molière*, 1664-1665, éd. par R. BRAY, Paris, Les Belles Lettres, 1951, p. 169-171). Commentaire de cette scène dans J. STAROBINSKI, *Largesse*, Paris, Gallimard, 2007, p. 97-99 (« Pour l'amour de l'humanité »).

ainsi plutôt tentés de suivre Maurice Godelier, en pensant qu'il reste toujours un lien entre l'objet donné et le donateur même si l'objet donné n'appartient plus au donateur<sup>65</sup>.

Enfin, dernier point à analyser : la cession d'un bien « n'est elle-même pas exigible ». Cela signifie que si l'on contraint quelqu'un légalement ou par la force à faire un don, alors ce don n'en est pas un. Il doit donc toujours y avoir une forme de liberté dans la décision de faire un don. Pour synthétiser, nous définirions ainsi le don : nous dirons qu'un don est une cession librement consentie d'un bien sans contrepartie exigible. Le don est accompli par un donateur et il est reçu par un donataire.

### **Quels dons ? Le concept de don comme outil pour comparer**

La définition que nous venons de donner est elle-même le résultat d'une histoire conceptuelle, en un temps T, dans la société française des années 2010. Le poids de l'histoire du don pèse déjà sur cette définition : l'idée de non-exigibilité provient d'une certaine lecture du concept de don, orientée par l'héritage chrétien qui fait du seul vrai don le don gratuit, sans réciprocité obligatoire<sup>66</sup>. Nous ne pouvons que constater que nos concepts sont eux-mêmes inscrits dans une histoire donnée. Mais nous devons bien nous en accommoder, puisque sans concept pour appréhender la réalité, il n'y a pas d'étude possible. Cette définition se veut donc avant tout un point de départ pour une analyse raisonnée des phénomènes sociaux que sont l'évergétisme et la charité chrétienne, en utilisant des outils issus des sciences humaines. Mais quels types de don étudier ? Nous n'envisagerons évidemment pas tous les types de don existant dans la société tardo-antique : l'historiographie récente sur le don a multiplié les possibilités et la tâche serait infinie<sup>67</sup>. Nous nous limitons aux dons qui apparaissent à la fois dans l'évergétisme et dans la charité chrétienne, c'est-à-dire les dons de bienfaisance faits par un ou plusieurs individus en faveur d'une collectivité, qu'elle soit civique ou chrétienne. Mais la perception d'autres types de dons pourra servir à mieux comprendre les

65 M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, rééd. chez Flammarion, 2008, p. 19-147.

66 Voir à ce propos les réflexions de M. HÉNAFF, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Le Seuil, 2012 (« Propositions I. Le don cérémoniel : alliance et reconnaissance »).

67 Ces dernières années, le thème du don en histoire ancienne a suscité une production croissante : voir par exemple M. SATLOW (dir.), *The Gift in Antiquity*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2013 ; F. CARLÀ, M. GORI (dir.), *Gift Giving and the Embedded Economy in the Ancient World*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014. Se référer également à l'article de C. SOTINEL, « Le don chrétien et ses retombées sur l'économie dans l'Antiquité tardive », dans *AntTard*, 14, 2006, p. 105-116.

transformations historiques qui sont à l'œuvre dans ce supposé passage de l'évergétisme à la charité. Le concept de don servira donc à mieux appréhender les deux notions, à les comparer, à examiner en profondeur les transformations dans les rapports sociaux. On pourra ainsi bénéficier de toutes les réflexions analytiques développées en anthropologie ou en sociologie du don : le don est ici l'outil pour comprendre et comparer.

### **Territoire d'étude, sources et limites chronologiques**

Reste à préciser quel est le champ d'investigation du présent travail. Le choix de l'Afrique tardo-antique s'appuie évidemment sur les possibilités liées à la documentation, qui doit croiser les dimensions civiques et chrétiennes pour étudier à la fois l'évergétisme et la charité. Depuis les travaux fondateurs de Claude Lepelley, nous savons que l'Afrique du Nord a conservé tout au long de l'Antiquité tardive (au moins jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle) une vie civique bien développée, ce qui est tout à fait indispensable à l'étude de l'évergétisme<sup>68</sup>. Le phénomène évergétique est lui-même assez bien documenté par les sources épigraphiques, avec des inscriptions relativement plus nombreuses que dans d'autres régions de l'Empire romain. Il existe ainsi une série d'environ quatre-vingt dix documents épigraphiques permettant d'attester la permanence de l'évergétisme municipal entre la fin du III<sup>e</sup> siècle et le début du V<sup>e</sup> siècle<sup>69</sup>. Ces documents ont été découverts dans quasiment toutes les provinces romaines de l'Afrique du Nord (la frange septentrionale de la Libye, de la Tunisie, de l'Algérie et du Maroc actuels), ce qui correspond aux provinces romaines de Tripolitaine, d'Afrique proconsulaire, de Byzacène, de Numidie, des Maurétanies sitifiennes, césariennes et tingitane<sup>70</sup>. Le cadre géographique – large – s'impose donc par les nécessités de la documentation. Un tel cadre géographique exige de se poser la question des possibles spécificités régionales.

D'autre part, l'Afrique du Nord antique est un territoire où le christianisme s'est développé depuis une date relativement précoce. Au III<sup>e</sup> siècle, les chrétiens étaient sans doute assez nombreux en Afrique, et ils devinrent probablement majoritaires au cours

68 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*

69 Cf. vol. 2, Annexe A. Actes évergétiques connus par la documentation épigraphique en Afrique (à partir de 275), p. 555-636.

70 De fait, la Maurétanie tingitane n'apparaît quasiment pas. Se reporter à la carte (cf. vol. 2, Carte 3. Témoignages épigraphiques d'actes d'évergétisme en Afrique tardo-antique, p. 760).

des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles suite à la conversion de Constantin, l'autorisation du christianisme puis l'interdiction du paganisme<sup>71</sup>. Pour étudier ce qui concerne la charité chrétienne, nous disposons de témoignages d'auteurs productifs, parmi lesquels Tertullien (certes pour la période précédente), Cyprien et Augustin, mais aussi d'autres auteurs patristiques africains, tels Optat de Milev, Quodvultdeus de Carthage ou Victor de Vita. La richesse du témoignage augustinien sera bien entendu mise à contribution dans cette étude : la documentation est d'ailleurs tellement vaste que nous nous sommes surtout concentrés sur l'examen des lettres et des sermons augustinien, textes dans lesquels les aspects sociaux sont particulièrement présents. De surcroît, nous bénéficions, pour étudier la générosité des chrétiens vis-à-vis de leur communauté, d'une série de documents épigraphiques de première importance – certes, d'une moins grande richesse que ce que l'on pourrait trouver pour l'Italie<sup>72</sup>. Une série d'une centaine d'inscriptions mentionnant des dons d'individus en direction de communautés chrétiennes a ainsi été collectée<sup>73</sup>. L'épigraphie est donc clairement l'un des supports privilégiés de cette étude, car elle permet de mesurer directement les transformations entre les différents types de générosité. Mais, bien conscients des limites d'une étude strictement circonscrite à ce genre, nous ne souhaitons pas nous restreindre à l'étude d'un seul type de sources, et nous avons employé toutes les ressources de la documentation : textes historiques et patristiques, documents juridiques, etc. La réflexion sur chacun des types de sources a été directement intégrée au fil du texte pour éviter de fastidieuses descriptions liminaires.

---

71 Pour un aperçu introductif sur le christianisme en Afrique : cf. V. SAXER, « L'Afrique chrétienne (180-260) », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 1, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, dir. par J.-M. MAYEUR et alii, Paris, Desclée, 2000, p. 579-623 ; Y. DUVAL et L. PIETRI, « L'Occident et ses marges danubiennes et balkaniques », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 2, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Paris, Desclée, 1995, (« L'Église d'Afrique », p. 127-133) ; EAED., *ibid.*, « L'Afrique : Aurelius et Augustin », p. 799-813 ; Y. MODÉLAN, « L'Afrique et la persécution vandale », dans *Histoire du christianisme*, vol. 3, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, dir. par J.-M. MAYEUR et alii, Paris, Desclée, 1998, p. 247-278. ID., « Les Églises et la reconquête byzantine. A. L'Afrique », dans *Histoire du christianisme*, vol. 3, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, dir. par J.-M. MAYEUR et alii, Paris, Desclée, 1998, p. 699-709.

72 C'est du moins l'avis de N. DUVAL, « L'évergétisme chrétien et l'épigraphie en Afrique du Nord », dans *Committenza e committenti tra Antichità e Alto Medioevo. Homenatge a F. Giunta*, dir. par M. MAYER, M. MIRÓ, Barcelone, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1996, p. 73-81.

73 Cf. vol. 2, Annexe C. « Dons » à la communauté chrétienne connus par la documentation épigraphique en Afrique, p. 637-738.

Au final, cette étude sur la transition entre l'évergétisme et la charité chrétienne, vue à travers la perspective du don, se place sur la longue durée de l'Antiquité tardive et sur une vaste échelle. Elle débute à la fin du III<sup>e</sup> siècle, au moment charnière de l'entrée des cités africaines dans l'Antiquité tardive avec les débuts de la Tétrarchie. L'étude s'achève à la fin du VI<sup>e</sup> siècle. Le choix d'une durée aussi longue s'explique en partie par la documentation. Bien souvent, les inscriptions manifestant une générosité à l'égard de la communauté chrétienne ne peuvent pas être datées plus précisément qu'une large fourchette allant du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Cette particularité liée à la documentation nous contraint donc à adopter un regard large, ce qui présente un avantage : des phénomènes comme l'évergétisme et la charité chrétienne, qui ne relèvent pas directement de l'histoire événementielle mais plutôt des pratiques de la vie courante, ne subissent pas de transformations brusques mais plutôt de lentes et progressives évolutions. Ainsi, notre étude ne pouvait s'envisager autrement que sur une longue période. Mais si les pratiques n'évoluent que progressivement, le territoire de l'Afrique du Nord a quant à lui subi plusieurs bouleversements entre les deux bornes chronologiques retenues. Après une période de relative tranquillité de la fin du III<sup>e</sup> siècle au début du V<sup>e</sup> siècle, le territoire se disloque à partir de 439 sous la domination des Vandales. En 533, une partie de l'Afrique du Nord est conquise par l'empereur d'Orient Justinien tandis qu'une autre est laissée en complète autonomie. Les bouleversements politiques se sont accompagnés d'une intense activité religieuse, avec des controverses nombreuses et parfois violentes entre les différentes branches de la religion chrétienne, ou entre différentes religions<sup>74</sup>.

Envisager le territoire africain nécessitait aussi, quand c'était possible, de sortir de l'Afrique, ou en tous les cas, de mener des comparaisons entre différentes régions du monde antique tardif. Mais nous ne rechercherons pas à tout prix une illusoire « spécificité africaine », qui ferait de l'Afrique un isolat, et qui témoignerait de

---

74 Il m'a paru inutile de retracer autrement que par les très grandes lignes l'histoire politique et religieuse de la période. Se reporter, dans un premier temps, à une bonne synthèse parue à l'occasion d'une question proposée aux concours de l'agrégation et du CAPES : C. BRIAND-PONSART, C. HUGONOT, *L'Afrique romaine. De l'Atlantique à la Tripolitaine. 146 av. J.-C.-533 ap. J.-C.*, Paris, Armand Colin, 2005. Pour la période postérieure, cf. le récent ouvrage : J. CONANT, *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

résurgences douteuses d'une pensée colonialiste qui figeait les Africains du Nord dans un statut immuable d'« éternel berbère »<sup>75</sup>.

## Plan de l'étude

La première partie de ce travail portera sur les deux concepts, l'évergétisme et la charité chrétienne, avant qu'ils ne se confrontent réellement : seront particulièrement mis en évidence les discours et les pratiques. Nous étudierons l'évergétisme tardo-antique sous l'angle de la théorie du don et des rapports de la théorie avec la réalité du terrain (chap. 1), puis nous mènerons une étude synchronique sur les transformations du phénomène à la période tardo-antique (chap. 2). Ceci devrait nous permettre de dégager une vue claire de ce qu'était l'évergétisme en Afrique pendant l'Antiquité tardive. La charité chrétienne sera ensuite examinée dans ses aspects concrets mais aussi du point de vue des discours qui commençaient à être produits autour de cette notion (chap. 3). La première partie se terminera par des « regards croisés » : qu'ont à dire les chrétiens de l'évergétisme, et de l'autre côté, qu'ont à dire les « païens » de la charité chrétienne (chap. 4) ?

La seconde partie abordera le moment où évergétisme et charité chrétienne se sont directement mis en relation, moment qui fut souvent analysé à travers la notion d'« évergétisme chrétien » : le but est d'interroger le croisement des pratiques évergétiques et charitables. Le cinquième chapitre, plutôt théorique, reviendra sur la notion d'évergétisme chrétien en interrogeant sa définition et ses limites. Dans le sixième chapitre, nous nous demanderons si les aristocrates, même convertis, ont continué de se conduire en évergètes vis-à-vis de la cité. Le septième chapitre sera consacré à l'étude des nouvelles pratiques de don à la communauté chrétienne, observées après le IV<sup>e</sup> siècle : de quels modèles relevaient ces dons ?

La dernière partie se placera dans une perspective diachronique : elle se penchera sur l'évolution et les conséquences de la rencontre entre l'évergétisme et la charité chrétienne, en montrant que la communauté chrétienne est, petit à petit, devenue le cadre préférentiel de la générosité. Pourquoi l'évergétisme a-t-il disparu ?

---

75 Voir à ce propos les réflexions d'Y. THÉBERT, « Romanisation et déromanisation en Afrique : histoire colonisée ou histoire inversée ? », dans *Annales (ESC)*, 33, 1978, p. 64-82.

L'émergence de la charité chrétienne est-elle responsable de la fin de cette pratique ? (chap. 8) Nous montrerons également comment les autorités épiscopales ont de plus en plus tenté d'encadrer la bienfaisance à la collectivité (chap. 9). Cet accroissement du contrôle ecclésiastique a-t-il au final mené à des conflits (chap. 10) ?

**PREMIÈRE PARTIE. L'ÉVERGÉTISME, LA  
CHARITÉ CHRÉTIENNE : DISCOURS ET  
PRATIQUES**

Dans la première partie de ce travail, nous envisageons les deux notions centrales (l'évergétisme et la charité chrétienne) de manière bien distincte, en supposant, comme hypothèse de départ, qu'elles appartiennent toutes deux à deux mondes bien séparés. L'évergétisme appartient entièrement au monde de la cité, et la « charité chrétienne » est un mode de générosité qui relève spécifiquement des communautés chrétiennes. Nous porterons d'abord notre regard sur l'évergétisme, en montrant quels sont les liens de la notion avec la théorie maussienne du don. Une étude de la théorie de l'évergétisme devrait permettre de renouveler les perspectives d'analyse de ce type de générosité et elle nous conduira jusqu'aux réalités de l'évergétisme en Afrique tardo-antique.

Dans un second temps, nous nous tournerons vers la notion corollaire, celle de « charité chrétienne ». Là encore, une attention sera portée aux discours de la charité chrétienne, mais aussi aux pratiques. Nous montrerons que si les chrétiens n'étaient pas les seuls à se montrer solidaires vis-à-vis d'autrui, ils mirent peu à peu en place un discours tout à fait original, qui venait inciter les fidèles à se montrer généreux.

Enfin, ces deux modes de générosité ne sont pas restés constamment dos-à-dos, sans jamais entrer en interaction. À partir du moment où il y eut des chrétiens dans les cités, il faut se demander s'il n'était pas possible qu'émergent des effets de concurrence, voire de rivalité entre les deux modes de don (les deux pôles – la cité et l'Église – se disputant les mêmes acteurs). Quels étaient les regards que les uns portaient sur les autres ? Que disaient les évergètes sur les chrétiens charitables ? Et que disaient les chrétiens des évergètes ?

# CHAPITRE PREMIER. THÉORIES ET RÉALITÉS DE L'ÉVERGÉTISME

L'étude des liens entre l'évergétisme et la charité chrétienne doit partir d'une définition des deux idées. Contrairement à la « charité chrétienne », la notion d'évergétisme ne pose pas de problème particulier dans sa définition<sup>1</sup>. Mais plusieurs points restent à éclaircir pour disposer d'une meilleure compréhension du concept. Quels soubassements théoriques Paul Veyne avait-il à l'esprit au moment où il « inventa » l'évergétisme ? Quels furent les développements ultérieurs de la notion ? Notre étude de la « théorie de l'évergétisme » souhaite proposer une archéologie du concept, en montrant à quel point la notion d'évergétisme est liée à la théorie maussienne du don, depuis ses origines jusqu'aux études les plus récentes. Loin d'être purement théorique, cette réflexion doit ensuite s'orienter vers le concret des réalités de l'évergétisme africain à l'époque tardive. L'enjeu est ici, à partir de ces théories, de s'interroger sur la place de l'évergétisme dans la réalité passée. La recherche de cette réalité conduira notamment à s'interroger sur les sources documentaires de l'évergétisme tardif. Ces dernières posent des difficultés spécifiques qu'il conviendra d'explicitier.

## **I. L'évergétisme et la théorie du don : du modèle maussien à la multiplicité des interprétations**

Retraçons tout d'abord l'arrière-plan théorique du concept d'évergétisme pour découvrir à partir de quelles idées et théories il fut élaboré. Indiscutablement, l'une des pierres angulaires de l'évergétisme est le concept de don. En effet, sans que cela soit toujours explicité, l'évergétisme repose en grande partie sur la théorie anthropologique du don, et plus particulièrement sur une théorie issue des lectures et réinterprétations de *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss<sup>2</sup>. Dans ce but, nous revenons aux premiers temps de

1 Cf. introduction, p. 19.

2 M. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *L'Année sociologique*, vol. 1, 1923-1924, p. 30-180. Paru d'abord sous forme d'article, le texte a

l'histoire du concept d'évergétisme, en nous interrogeant sur les rapports que Paul Veyne a entretenus avec la théorie de Marcel Mauss. Si *Le pain et le cirque* de Paul Veyne présente un rapport pour le moins ambigu avec la théorie maussienne du don, les travaux postérieurs sur l'évergétisme ont sans doute renforcé – et peut-être à l'insu de leurs auteurs – les liens entre le don maussien et l'évergétisme<sup>3</sup>. Mais comme tous les classiques, *l'Essai sur le don* fut réinterprété, nuancé ou critiqué par différentes études en sciences sociales, et ces nouvelles réflexions ne sont pas sans conséquence sur la façon de penser l'évergétisme, puisque les deux concepts sont quasi indissociables.

### A. Ce que l'évergétisme de Paul Veyne doit à Marcel Mauss

Aujourd'hui très utilisé dans les sciences de l'Antiquité, le concept d'évergétisme est né de la plume de Paul Veyne, et fut exposé en détail dans *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique* (1976)<sup>4</sup>. Pour chercher à comprendre la naissance de ce concept, il faut évidemment se pencher sur les sources d'inspiration de l'auteur. Suivant une démarche explicitée à la même époque dans *L'inventaire des différences*, Paul Veyne ne s'est pas contenté de chercher ses idées auprès des historiens : il s'est aussi nourri de la pensée d'auteurs classiques des sciences sociales<sup>5</sup>. Les travaux de Max Weber ou de Michel Foucault sont ainsi des clés de lecture primordiales pour comprendre la pensée veynienne, et l'auteur ne s'est pas lui-même privé de le rappeler<sup>6</sup>. Mais *Le pain et le cirque*, ouvrage tellement ancré dans

---

ensuite été réédité maintes fois. Il faut citer la célèbre réédition précédée d'une introduction de C. Lévi-Strauss, qui a véritablement fait connaître le texte : M. MAUSS, « Essai sur le don... », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. IX-LII. Il est d'ailleurs plus que probable que P. Veyne ait pris connaissance du texte de Mauss à travers la réédition donnée par C. Lévi-Strauss, étant donné qu'il cite toujours l'édition de 1950. J'ai utilisé une édition plus récente, précédée d'une introduction de F. WEBER, « Vers une ethnographie des prestations sans marché », Paris, Presses Universitaires de France, 2007 (la pagination adoptée dans les notes est donc celle de l'édition de 2007).

- 3 P. VEYNE, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976, rééd. en Points Seuil, 1995 (la pagination adoptée en note est celle de l'édition de 1995).
- 4 Une première version du passage sur les liens entre P. Veyne et M. Mauss a bénéficié de la lecture et des suggestions d'É. Scheid-Tissinier ainsi que de J. Scheid. Je les en remercie vivement.
- 5 P. VEYNE, *L'inventaire des différences*, Paris, Le Seuil, 1976. L'histoire doit se faire et s'expliquer à l'aide des concepts « sociologiques » (ici le mot « sociologique » recouvre toutes les sciences humaines).
- 6 Les influences wébérienne et foucauldienne sont tout à fait explicites. Pour s'en convaincre davantage, il suffit de compter le grand nombre de références aux œuvres de M. Weber dans *Le pain et le cirque*, ou bien de lire l'opuscule « Foucault révolutionne l'histoire », dans *Comment on*

l'histoire et la théorie du don, doit également être relié à un autre classique des sciences sociales : *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss. Une telle démarche n'est pas simple, car Paul Veyne n'a jamais lui-même explicité directement les liens qui l'unissaient à Marcel Mauss, et d'autre part, à bien des égards, les deux ouvrages sont si différents que tout rapprochement semble une entreprise difficile à mener à bien.

## 1. Une filiation ambivalente

### a. Présences et absences de Marcel Mauss dans *Le pain et le cirque*

Dans *Le pain et le cirque*, Marcel Mauss n'est presque jamais convoqué explicitement : son nom et son œuvre apparaissent occasionnellement, parfois dans les notes, en marge du texte<sup>7</sup>. Marcel Mauss est une référence parmi tant d'autres, et rien ne révèle une influence particulière de ses travaux sur ceux de Paul Veyne. Les premiers critiques de l'œuvre de Paul Veyne avaient d'ailleurs souligné qu'il n'était pas familier de ce genre de « sociologie »<sup>8</sup>. Il faut se référer à l'article « *Panem et circenses* : l'évergétisme devant les sciences humaines », article qui a préparé la thèse de 1976,

---

*écrit l'histoire*, suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1978. Pour un exemple de rapprochement entre l'évergétisme de P. Veyne et les travaux de M. Weber, cf. F. COLIN, « Évergétisme (Grèce) », dans *Dictionnaire de l'Antiquité*, dir. par J. LECLANT, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 877 : « Ces analyses sociologiques [sur la magnificence des notables] s'inspirent de la typologie du pouvoir de M. Weber, selon qui les communautés de petite dimension régies par la démocratie directe se transforment spontanément en "administration des notables" (*Honoratiorenverwaltung*) ».

7 J'ai recensé à peine huit citations : p. 27 (à propos de l'utopie maussienne : ressusciter l'évergétisme) ; p. 74 (« On voit la différence entre Polanyi et Marcel Mauss. L'auteur de *l'Essai sur le don* a une optique micro-économique ; il décrit des individus qui échangent dons et contre-dons. La vision de Polanyi est macro-économique ») ; p. 75 (« Quand Mauss, de son côté, décrivait le don comme origine de l'échange, il se souvenait sans doute d'Auguste Comte, qui, me dit Raymond Aron, énumère le don, l'échange, l'héritage et la conquête comme sources de la propriété ») ; p. 116 (« L'habitat groupé est un fait historique, "arbitraire" au sens de Mauss ») ; p. 154 (« Le Play, Mauss, Wicksell ou Marshall ont déploré l'égoïsme du monde contemporain, qui aurait perdu le sens du don ») ; p. 343 (« Il a fini par y avoir un contrat implicite entre les notables et la plèbe, mais ce contrat était historique, "arbitraire" au sens de Mauss ») ; n. 15, p. 700 ; n. 129, p. 786.

8 J. ANDREAU, P. SCHMITT, A. SCHNAPP, « Paul Veyne et l'évergétisme », dans *Annales (ESC)*, 33, 1978, p. 307-325 (ici p. 317) : « Comme conduite de don, l'évergétisme n'est ni prestation, ni échange, ce qui pour Veyne renverrait à une satisfaction matérielle. L'évergétisme est cadeau et hommage : le mobile du cadeau est la satisfaction que procure une relation, celui de l'hommage est de symboliser l'attente de la relation. *On peut noter au passage l'absence de toute réflexion sur le don – attente d'un contre-don qui ne se traduit pas nécessairement sur le plan matériel, comme l'a montré Louis Gernet : mais ce type de sociologie historique semble peu familière à l'auteur.* » Je souligne.

pour lire une allusion explicite et détaillée à l'*Essai sur le don*<sup>9</sup>. Marcel Mauss est convoqué au début de l'article, dans une formulation lapidaire qui laisse le lecteur dans l'expectative :

« On se doute bien qu'une lecture de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss est pour quelque chose dans le choix de notre sujet<sup>10</sup>. »

Suit un développement dans lequel Paul Veyne donne l'avantage au concept d'évergétisme par rapport à celui de don, jugé trop flou<sup>11</sup> : voilà qui semble une attaque en règle contre les travaux de Marcel Mauss. Mais quelques pages plus loin, Paul Veyne surprend une fois de plus le lecteur en exprimant toute son admiration vis-à-vis de l'*Essai sur le don* :

« Relisons l'admirable *Essai sur le don*. Devant ces pages si suggestives, on se sent aussi pédant, à parler de science, que si l'on exigeait d'un grand romancier qu'il apporte sa pierre à l'édifice d'une authentique science psychologique. Comme le romancier et l'historien, le sociologue, à ce jour, ne fait pas moins bien que le savant, il fait autre chose ; il s'ensuit que son œuvre doit être utilisée autrement que celle du savant : elle ne nous révèle pas de vérités universelles, elle ne nous apporte pas de méthode, mais des suggestions et un exemple. L'*Essai sur le don* n'est pas une théorie du don, n'en construit pas de modèle, n'en donne pas la "formule" comme la chimie donne celle de l'oxyde carbonique, et l'économie, celle de l'utilité finale : il fait "comprendre" certaines conduites, au sens que ce mot a dans la vie de tous les jours, et il permet d'imaginer, par ressemblance ou par contrastes, comment il faut comprendre d'autres conduites qui sont plus ou moins semblables à celles-là. Il dépouille les conduites de don de leur étrangeté exotique, il montre leur diversité et suggère par là une sorte de combinatoire de ces conduites. Il enseigne à ne pas être dupe des concepts que nous plaquons sur la réalité et à les adapter à chaque objet ; nous distinguons l'économie, la société, la politique, la religion, la culture, les mœurs ; mais le potlatch (et on peut en dire autant de l'évergétisme) se retrouve à tous ces étages, les traverse de haut et bas et structure à sa manière la société toute entière : l'évergétisme est un "fait social total" ; ou, si l'on préfère, les découpages traditionnels le mutileraient. En somme, Mauss est un grand romancier : il nous montre des conduites étranges sous le biais où elle deviennent

9 P. VEYNE, « *Panem et circenses*. L'évergétisme devant les sciences humaines », dans *Annales (ESC)*, 24, 3, 1969, p. 785-825.

10 *Ibid.*, p. 786. On ne sera pas étonné de la remarque glissée dans les récents souvenirs de P. Veyne, lorsqu'il parle de la genèse du concept d'évergétisme : « Une fois baptisé, le don civique apparaît comme une obligation personnelle de l'homme public antique. [...] Bien entendu, c'est en lisant le célèbre *Essai sur le don* de Marcel Mauss que m'était venue l'idée de mon livre. » (P. VEYNE, *Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas*, Paris, Albin Michel, 2014, p. 182). Quelle est la part de reconstruction mémorielle inhérente à tout projet biographique ? Je ne fais que poser la question.

11 P. VEYNE, « *Panem et circenses...* », art. cité, p. 787-792, part. p. 789 : « Il n'existe pas une chose qui s'appellerait le don ou le don à la collectivité et qui jouirait de propriétés constantes et définies, par exemple, celle de procurer du prestige au donateur ou de susciter automatiquement un contre-don. »

compréhensibles pour nous, il accroît nos facultés de compréhension et d'imagination<sup>12</sup>. »

Cette critique louangeuse peut étonner et paraître contradictoire avec les pages précédentes de l'article. De plus, Paul Veyne ne se livre pas à une analyse très classique de l'ouvrage de Marcel Mauss. Il met en avant le fait que l'*Essai sur le don* n'est pas une « théorie du don », alors même que c'est pour cette raison que l'ouvrage est devenu célèbre. Il loue le fait que Mauss n'était « pas dupe des concepts [plaqués] sur la réalité », alors même que Claude Lévi-Strauss, initiant ainsi une longue tradition de commentaires, soulignait le contraire dans sa célèbre « Introduction »<sup>13</sup>. En réalité, Paul Veyne utilise le travail de Mauss à des fins démonstratives : il s'agit de développer ses arguments autour de la « non-scientificité » des sciences humaines. Le chercheur en sciences humaines ne recherche pas des théorèmes, des invariants, mais il explore la singularité de l'homme. Ainsi, c'est peut-être bien plus les idées de Paul Veyne qui sont mises en avant dans ce passage, plutôt qu'une analyse fidèle de l'*Essai sur le don*.

Les travaux de Mauss sont donc, à première vue, assez différents de ceux de Paul Veyne. Notons toutefois que Paul Veyne a lu l'*Essai sur le don*, et qu'il s'en est inspiré pour formuler le concept d'évergétisme.

*b. Le pain et le cirque et l'Essai sur le don : deux « antithèses radicales » ?*

Certains auteurs ont fortement opposé *Le pain et le cirque* et l'*Essai sur le don* ; par exemple, la sociologue Ilana Silber a rédigé deux articles pour préciser les différences entre les deux savants<sup>14</sup>. L'auteur de ces articles fait d'ailleurs de l'ouvrage de Paul Veyne une « antithèse radicale<sup>15</sup> » à l'*Essai sur le don*. La formule est avant tout provocatrice ; Ilana Silber reconnaît ensuite elle-même une continuité entre les deux œuvres<sup>16</sup>.

12 *Ibid.*, p. 793.

13 C. LÉVI-STRAUSS, « Introduction », p. XXXVIII-LII. Pour approfondir la critique de C. Lévi-Strauss sur l'*Essai sur le don*, voir M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, rééd. Flammarion, 2008, p. 29-44. Les pages indiquées sont celles de l'édition de 2008.

14 I. SILBER, « Entre Marcel Mauss et Paul Veyne. Pour une sociologie historique comparée du don », dans *Sociologie et sociétés*, 36, 2, 2004, p. 189-205 ; et ID., « Registres et répertoires du don : avec mais aussi après Mauss ? », dans *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, dir. par E. MAGNANI, Dijon, Éditions universitaires, 2007, p. 121-143 (part. p. 127-130).

15 I. SILBER, « Registres et répertoires... », art. cité, p. 127.

16 I. SILBER, « Entre Marcel Mauss... », art. cité, p. 196 : « De fait, Veyne demeure cependant pour

La principale différence entre les deux ouvrages tient en fait à la démarche scientifique. Contre l'uniformité, voire l'universalité du concept de don tel que cela pourrait être dégagé à la lecture des travaux de Marcel Mauss, Paul Veyne met l'accent sur les distinctions et les discontinuités. Au lieu d'étudier un concept valable pour toutes les époques et les lieux (le don, mot flou et polysémique), Paul Veyne replace l'ensemble dans le contexte de l'époque étudiée et isole un phénomène spécifique à l'Antiquité, l'évergétisme. Fort justement, Ilana Silber voit dans ce projet un exemple caractéristique de la démarche historique de Paul Veyne : faire l'« inventaire des différences », couper court aux fausses continuités de l'histoire. La méthode témoignerait, selon elle, de l'influence des travaux de Max Weber ou de Michel Foucault sur la pensée de Paul Veyne<sup>17</sup>.

L'« antithèse radicale », si elle existe, se situe donc dans la façon d'appréhender les concepts. Pour Paul Veyne, le don n'est pas un concept. Il est trop général, trop axé sur la pratique quotidienne : « Le don est un faux concept, une réalité vécue sous laquelle nous subsumons les praxéologies les plus différentes<sup>18</sup>. » Puisque le don est un « faux concept », il fallait bien choisir un mot concept plus approprié, que Paul Veyne baptisa « évergétisme ». Osons former cette hypothèse : l'« évergétisme » est né en réaction à la lecture de *l'Essai sur le don*. Il témoigne d'un parti-pris méthodologique différent, qui ne se résume pas à une simple opposition, mais peut-être davantage à une filiation ambivalente.

## **2. Rapprochements et similarités : l'Essai sur le don comme « arrière-plan » de l'ouvrage *Le pain et le cirque***

Dépassons à présent ces différences de méthode, car, comme le montre l'article « L'évergétisme devant les sciences humaines », les points de convergence entre Paul Veyne et Marcel Mauss sont bien plus nombreux que ce que Paul Veyne veut bien laisser entendre dans *Le pain et le cirque*. D'abord, l'évergétisme veynien découle en partie de la théorie maussienne du don ; ensuite, il est manifeste que les deux auteurs se sont accordés sur l'étude d'un type de don précis, le don agonistique.

---

beaucoup dans la lignée de Mauss, dont les idées sur le don semblent fonctionner dans son œuvre comme une sorte de référence de base si évidemment connue de tous qu'elle n'exige guère d'explication. »

17 *Ibid.*, p. 196.

18 P. VEYNE, « *Panem et circenses...* », art. cité, p. 790.

a. *L'évergétisme veynien découle en partie de la théorie maussienne du don*

Il existe une parenté indéniable dans la théorie du don selon Marcel Mauss et l'évergétisme selon Paul Veyne. L'évergétisme repose ainsi implicitement sur plusieurs postulats fondant la théorie maussienne du don et tout particulièrement sur un héritage maussien parfois contesté, le binôme don/contre-don<sup>19</sup>. Car la théorie de Marcel Mauss est souvent réduite à cette seule affirmation : le donateur donne et celui qui reçoit lui rend son présent (sous forme d'un autre présent tangible, ou sous une autre forme). Ce qu'on a par la suite appelé « modèle maussien » suit en fait une double obligation : celle de donner, et celle de rendre<sup>20</sup>. Quelle est la place de la théorie du don et du contre-don dans *Le pain et le cirque* ?

Dans un premier temps, elle peut paraître réduite : Paul Veyne utilise modérément l'expression « contre-don »<sup>21</sup>. Et même en se reportant à la définition de l'évergétisme donnée par Paul Veyne, le « contre-don » ne paraît pas essentiel :

« L'évergétisme est le fait que les collectivités (cités, collèges...) attendaient des riches qu'ils contribuassent de leurs deniers aux dépenses publiques, et que leur attente n'était pas vaine : les riches y contribuaient spontanément ou de bon gré. [...] Tantôt les évergésies étaient offertes par les notables en dehors de toute obligation définie (c'est ce que nous appellerons l'évergétisme libre), tantôt elles étaient offertes à l'occasion de leur élection à un « honneur » public, à une magistrature ou fonction municipales ; dans ce cas, nous parlerons d'évergétisme *ob honorem* ; et cet évergétisme-là était moralement ou même légalement obligatoire<sup>22</sup>. »

L'étude du vocabulaire de cette définition montre que l'évergétisme se place sur le plan des obligations sociales : les collectivités « attendent » un bienfait des riches évergètes, l'évergétisme est « moralement, ou même légalement obligatoire ». De façon plus précise, ce passage manifeste davantage le fait que Paul Veyne a accepté l'une des

19 En tous cas, comme l'a bien montré J. Parry, le couple don/contre-don est ce que les commentateurs ultérieurs ont bien voulu retenir de M. Mauss (cf. J. PARRY, « *The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift'* », dans *Man*, 21, 3, 1986, p. 452-473, ici p. 455).

20 Plus précisément, cette obligation est triple : donner, rendre, recevoir (voir M. MAUSS, *Essai sur le don...*, *op. cit.*, p. 87 « obligation de faire [des présents] », « obligation d'en recevoir », et obligation de rendre les présents reçus – soit les présents initiaux, soit d'autres présents équivalents).

21 J'ai relevé une vingtaine de mentions du mot « contre-don » ; voir par exemple P. VEYNE, *Le pain et le cirque...*, *op. cit.*, p. 76, dans la section « Sociologie du don ».

22 P. VEYNE, *Le pain et le cirque...*, *op. cit.*, p. 21. Pour un autre passage : *ibid.*, p. 234-236 : « Les notables et la contrainte de donner ». Selon P. Veyne, l'évergétisme est exceptionnel puisqu'il est constitué par un don fondé sur un mélange de volontariat et d'obligation morale. La « contrainte morale » provient des attentes des concitoyens de l'évergète, ainsi que du regard de ses pairs.

idées maîtresses de *l'Essai sur le Don* : celle de l'ambiguïté fondamentale du phénomène, qui oscille constamment entre volontariat et obligation (opposition entre « tantôt ... tantôt » ; tantôt l'évergétisme est libre, tantôt il est contraint)<sup>23</sup>. Allons même plus loin. À partir de cette ambiguïté constitutive, Paul Veyne décline deux « variétés d'évergétisme », l'évergétisme « libre » (en dehors de toute obligation) et l'évergétisme *ob honorem* (réalisé en raison des honneurs liés à une magistrature). Mais l'obligation de rendre, pour ce qui concerne le donataire, n'est pas réellement mentionnée dans ce passage : le point de vue de Paul Veyne est essentiellement centré sur le donateur, et beaucoup moins sur celui de la collectivité qui reçoit le don.

Ce n'est que plus loin dans l'ouvrage, notamment dans un passage consacré à l'évergétisme selon Cicéron, qu'il est question de la « contrepartie » que le donateur est en droit d'attendre :

*« Cicéron ne songe pas à l'intérêt du seul bienfaiteur quand il recommande de ne faire que des bienfaits qui impliquent un devoir de reconnaissance : il raisonne, sur les échanges de bienfaits qui tissent la trame de la vie sociale, comme raisonnent les économistes sur les échanges de biens et de service ; plus le volume des transactions sera grand, plus les échanges seront intenses, et plus le niveau de vie de tous sera élevé : chacun bénéficiera de la vive activité des affaires et pas seulement chaque bienfaiteur qui recevra la contrepartie de son bienfait. Se livrer à des bienfaits sans contrepartie, c'est jeter des marchandises à la mer<sup>24</sup>. »*

Ce passage, tout comme le précédent, conserve le point de vue du donateur : Paul Veyne ne s'intéresse pas tellement à la collectivité qui reçoit, mais plutôt à l'état d'esprit de celui qui donne. Une nouvelle fois, la comparaison choisie par Paul Veyne semble surprenante : le « bienfait » ou l'« échange de bienfaits » se compare aux « transactions » ou aux « échanges marchands ». Pourtant, Paul Veyne avait bien pris soin, dans le chapitre intitulé « sociologie du don » de distinguer « don » et « échange marchand ». Dans le don, selon Paul Veyne, est visée la relation interpersonnelle (peu importe la valeur du bien donné), tandis que seul le bien compte dans le cas d'un

23 Cette idée est présente dès le « programme » introductif de *l'Essai sur le don...*, *op. cit.*, (p. 65) : « Dans la civilisation scandinave et dans bon nombre d'autres, les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus. » Le rapprochement m'a été suggéré par la lecture de l'un des deux articles écrits par I. SILBER, « Registres et répertoires... », art. cité, p. 129.

24 P. VEYNE, *Le pain et le cirque...*, *op. cit.*, p. 417. Je souligne. Le passage analysé par P. Veyne est : CIC., *Off.*, II, 16-17, 55-60.

échange marchand<sup>25</sup>. Il se situait alors tout à fait dans la lignée de Marcel Mauss<sup>26</sup>. Mais dans notre extrait, Paul Veyne ramène le don dans la catégorie des échanges marchands, ou en tous cas, pense qu'il est possible de comparer les dons et les échanges marchands.

Le passage permet toutefois de voir que Paul Veyne prend appui sur la théorie maussienne. En effet, Paul Veyne admet la possibilité de l'existence du contre-don et bien plus, il admet que le donateur est en droit de l'attendre et de l'espérer. Paul Veyne reconnaît que les évergètes de l'Antiquité recherchaient le contre-don, puisque comme il l'écrit en synthétisant la pensée cicéronienne, « se livrer à des bienfaits sans contrepartie, c'est jeter des marchandises à la mer » : c'est du moins la pensée des bienfaiteurs revue et corrigée par Paul Veyne, si l'on peut dire. La théorie maussienne de l'obligation de donner et de rendre est donc un arrière-plan lointain du concept d'« évergétisme », mais en même temps, la connaissance de cette théorie est un présupposé indispensable pour comprendre *Le pain et le cirque*. Soulignons aussi que, tout comme Marcel Mauss, Paul Veyne s'est surtout soucié de l'état d'esprit des donateurs<sup>27</sup>.

---

25 P. VEYNE, *Le pain et le cirque...*, *op. cit.*, p. 81-85 : « Quand on échange, qu'on donne ou qu'on reçoit des biens, on ne vise pas toujours, ce faisant, les biens eux-mêmes : on peut viser la relation humaine qu'ils impliquent. Le don comprend en effet deux composantes : la chose donnée et l'action de donner. La chose donnée est un bien qui peut procurer la satisfaction à lui tout seul : l'acte de donner, de son côté, suppose l'existence d'une relation entre deux individus, qu'il découle de cette relation, qu'il la crée ou qu'il la symbolise. Relation qui peut être très variée. Enfin, la satisfaction que procure le bien et celle que procure au bénéficiaire l'action de donner elle-même ont une importance relative qui varie beaucoup plus selon les cas ; dans l'échange, le bien est ce qui compte le plus ; en revanche, quand le don n'est guère qu'un hommage symbolique, l'objet donné se réduit souvent à un bien sans valeur et le fait de donner vaut mieux que ce qu'on donne » (p. 81-82). Ajoutons également : « Dans l'échange, monétaire ou en nature, qui s'avoue pour tel ou qui s'esquise ou se dissimule dans une succession de dons et de contre-dons, chaque partie augmente la satisfaction qu'elle tire des biens eux-mêmes » (p. 82) et « Le don, lui, le cadeau, ne vise pas à obtenir des biens ; au contraire, il sacrifie une satisfaction matérielle pour satisfaire à une relation personnelle » (p. 83).

26 Pour M. Mauss, dans les sociétés dites primitives, il n'y avait pas réellement d'échange marchand, mais plutôt des transactions interpersonnelles, dont le don, « forme de l'échange dans les sociétés archaïques », voir M. MAUSS, *Essai sur le don...*, *op. cit.*, p. 70. Ce point délicat du travail de Mauss a suscité un grand nombre de travaux, parmi lesquels A. TESTART, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse, 2007 (part. le chapitre « Échange marchand, échange non marchand », p. 127-157).

27 Un tel intérêt se lit particulièrement bien dans le premier chapitre, « Les agents et les conduites », *Le pain et le cirque...*, *op. cit.*, p. 15-181 ; P. Veyne analyse tour à tour les motivations des donateurs, divers concepts comme la redistribution ou la consommation ostentatoire, la distance sociale... autant de thèmes qui sont surtout liés aux donateurs.

*b. Un intérêt commun : le don agonistique (potlatch et évergétisme)*

Il est frappant de constater que les deux auteurs ont porté leur attention sur le même type de don : les dons de type agonistique, c'est-à-dire les dons qu'un donateur accomplit pour démontrer sa supériorité sur les autres (ses pairs dans un premier temps, ses inférieurs dans un second temps). Ainsi, Marcel Mauss comme Paul Veyne consacrent de très longs développements aux « prestations totales de type agonistique », voire restreignent leur propos à ce type de don<sup>28</sup>.

Pour ne pas en rester à de vagues généralités sur le don, Marcel Mauss s'attarde sur quelques exemples de don, et notamment le potlatch. Il en décrit rapidement l'origine géographique (les tribus de l'Amérique du Nord-Ouest au XIX<sup>e</sup> siècle), les principales caractéristiques (les chefs de clans offrent de grands banquets lors desquels ils rivalisent de dons, et n'hésitent pas à tout dépenser), etc<sup>29</sup>... Dans le potlatch, l'action de donner prime par rapport au fait de recevoir. La rivalité entre les chefs de clans se mesure à la taille du don – pouvoir politique et potlatch sont donc liés. En se fondant sur cette description et en dépassant le cadre local des tribus nord-américaines, Marcel Mauss fait de cette pratique un véritable concept, synonyme de « prestations totales de type agonistique » :

« Le principe de la rivalité et de l'antagonisme [dans le potlatch...] domine toutes les pratiques. [...] Cette prestation est essentiellement usuraire et somptuaire et l'on assiste avant tout à une lutte des nobles pour assurer entre eux une hiérarchie dont ultérieurement profite le clan. *Nous proposons de réserver le nom de potlatch à ce genre d'institution que l'on*

28 La limitation du sujet dans l'*Essai sur le don* aux dons de type agonistique n'est pas précisée clairement, sauf dans M. MAUSS, *Essai sur le don...*, *op. cit.*, p. 139 : « En fait, le point de départ est ailleurs. Il a été donné dans une catégorie de droits que laissent de côté les juristes et les économistes qui ne s'y intéressent pas ; c'est le don, phénomène complexe, surtout dans sa forme la plus ancienne, celle de la prestation totale que nous n'étudions pas dans ce mémoire. » Si M. Mauss écrit qu'il n'étudie pas la prestation totale en général, c'est parce qu'il choisit en réalité la prestation totale de type agonistique. Cette idée a été suggérée par M. GODELIER, *L'énigme du don...*, *op. cit.*, p. 55 ; l'idée est reprise par A. CAILLÉ, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », dans *Revue européenne des sciences sociales*, 34, 105, 1996, p. 181-224 (ici p. 213).

29 M. MAUSS, *Essai sur le don...*, *op. cit.*, p. 72-73. M. Mauss précise bien que le potlatch ne se trouve pas partout, même si des formes atténuées existent dans un certain nombre de sociétés. Il précise également qu'il aurait aimé développer davantage en distinguant les différentes formes de potlatch (p. 147). Pour une définition plus complète du potlatch (écrit également potlach), voir : « Potlach », dans *Dictionnaire des sciences humaines*, dir. par J.-F. DORTIER, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 661-662.

*pourrait, avec moins de danger et plus de précision, mais aussi plus longuement, appeler : prestations totales de type agonistique*<sup>30</sup>. »

En d'autres termes, Marcel Mauss transforme le potlatch, fait social observé dans certaines tribus, en un concept dédié aux sciences humaines, une « catégorie sociologique générale » (Maurice Godelier)<sup>31</sup>. Il s'agit certainement ainsi de résoudre le manque de précision du concept de don, en remplaçant un mot trop flou par un concept scientifique plus précis.

À cause de son caractère excessif, le potlatch a suscité un grand intérêt de la part des intellectuels, au point de devenir sujet d'essais<sup>32</sup>. Le potlatch a d'ailleurs pu inspirer Paul Veyne lorsqu'il a mis au point le concept d'évergétisme<sup>33</sup>. L'évergétisme n'a certes rien à voir avec le potlatch tel qu'il existait dans les tribus américaines, mais il s'apparente au « concept-potlatch ». En d'autres termes, l'évergétisme pourrait être une forme antique des « prestations totales de type agonistique ». Il présente des caractéristiques similaires au potlatch : rivalité et compétition entre les aristocrates, rivalité dans la taille des bienfaits accordés, obligation de donner exacerbée pour maintenir son pouvoir. Il est donc possible que Paul Veyne ait puisé dans le concept de « potlatch » pour forger et délimiter celui d'évergétisme : il ne s'agissait pas bien sûr de plaquer une réalité du XIX<sup>e</sup> siècle sur une réalité antique, mais de s'inspirer de modèles extérieurs pour comprendre l'originalité d'un phénomène ancien<sup>34</sup>. Encore une fois, s'il

30 M. MAUSS, *Essai sur le don...*, *op. cit.*, p. 73. Je souligne.

31 La vision maussienne du potlatch n'a pas manqué de susciter de vives critiques, notamment sur l'analyse de la pratique elle-même, trop liée aux travaux jugés dépassés de l'ethnologue F. Boas (voir par exemple A. TESTART, « Le potlatch entre le lustre et l'usure », dans *Critique du don...*, *op. cit.*, p. 71-110). Pour une remise en perspective de ces critiques, ainsi qu'une explication du potlatch tel que l'entendait M. Mauss, voir M. GODELIER, *L'énigme du don...*, *op. cit.*, paragraphe « Le potlatch, ce don qui fascinait Mauss », p. 79-109.

32 Voir par exemple G. BATAILLE, « La notion de dépense », 1933, republié dans *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1949.

33 P. Veyne reconnaît que le rapprochement entre « évergétisme » et « potlatch » est facile à établir : « comment l'évergétisme ne ferait-il pas penser vaguement à tout cela ? » (P. VEYNE, *Le pain et le cirque...*, *op. cit.*, p. 47). Mais il défend d'abord la différence entre les deux notions : « on ne saurait non plus mettre [l'évergétisme] au crédit de je ne sais quelle mentalité primitive et y voir du potlatch gréco-romain » (p. 31).

34 P. Veyne ne se livre pas à une étude comparée des deux concepts (au sens de la démarche proposée par M. DÉTIENNE dans *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire*, Paris, Le Seuil, 2000) ; il se laisse inspirer par des concepts extérieurs pour avoir de nouvelles idées d'interprétations du passé.

semble bien que Paul Veyne se soit inspiré des travaux de Mauss, cette inspiration a chez lui donné matière à réflexion et à critique.

*L'Essai sur le don* peut donc être considéré comme l'un des arrière-plans théoriques de l'ouvrage *Le pain et le cirque*, mais Paul Veyne ne s'inspire jamais directement des travaux de Marcel Mauss. *L'Essai sur le don* est un point d'ancrage, certes, mais Paul Veyne n'y voit pas les clés d'une théorie figée du don : bien plus, l'ouvrage permet d'« imaginer, par ressemblances ou par contrastes, comment il faut comprendre d'autres conduites [de don] qui sont plus ou moins semblables à celles-là<sup>35</sup> ». *Le pain et le cirque* est donc plutôt un essai – ô combien fructueux – de recontextualisation historique de *L'Essai sur le Don*.

### **B. Un rapprochement progressif de l'évergétisme et du « don maussien »**

Si les travaux de Paul Veyne conservaient un rapport pour le moins ambigu avec la théorie maussienne, un certain nombre de chercheurs ont par la suite resserré de manière presque implicite les liens entre l'évergétisme et le don/contre-don (autrement appelé « don maussien »). Cette évolution tient sans doute à un changement de point de vue dans l'étude des relations entre les donateurs et les donataires. Lorsqu'il a créé le concept d'évergétisme, Paul Veyne s'était d'abord et surtout préoccupé de l'état d'esprit des donateurs, en essayant de déterminer pour quelles raisons ils donnaient. Les études qui ont suivi se sont en partie inscrites dans la même voie, tandis que d'autres, un peu plus récentes, ont davantage mis l'accent sur les liens qui unissent donateurs et donataires. Il s'est donc produit un progressif décentrement du regard, de l'étude des donateurs vers celle des donataires, c'est-à-dire ceux qui bénéficient de la générosité aristocratique.

Pour quelles raisons ce déplacement a-t-il eu lieu ? Cela peut s'expliquer de plusieurs manières. D'abord, l'étude minutieuse des sources de l'évergétisme, fondées avant tout sur les inscriptions honorifiques, a naturellement mené vers l'analyse des liens qui se créent entre les bienfaiteurs et la communauté : les sources orientent les résultats de la recherche<sup>36</sup>. De plus, l'étude des comportements politiques des citoyens a

35 P. VEYNE, « *Panem et circenses...* », art. cité, p. 790.

36 Pour un excellent exemple de la façon dont les sources nous mènent à l'étude des liens entre

été profondément renouvelée par de nombreux travaux, et dès lors, cette focalisation sur la « masse » s'est concrétisée dans l'étude des donataires de l'évergétisme. Pour schématiser, si les citoyens étaient d'abord vus comme un corps politique « inactif » se contentant de recevoir les dons, leurs comportements politiques propres furent par la suite mis en avant, et de la sorte, ils n'apparaissaient plus comme des donataires passifs, mais comme des acteurs clés de l'évergétisme<sup>37</sup>. La prise en compte accrue des liens entre donateurs et donataires s'explique également par l'intégration progressive de la théorie de la réciprocité dans le champ de l'histoire ancienne, surtout chez les historiens anglo-saxons<sup>38</sup>.

Il y a toutefois un paradoxe. Alors même que l'évergétisme et la théorie du don/contre-don sont indissociablement liés dans presque toutes les études sur l'évergétisme, le lien entre les deux concepts n'est presque jamais explicité. Ainsi, dans l'article « Évergétisme (Rome) » du *Dictionnaire de l'Antiquité*, Ségolène Demougin écrit, en parlant de l'évergétisme, qu'« il ne s'agit pas seulement d'une attitude spontanée : la collectivité attend, de la part de ceux qui ont atteint la richesse ou une grande aisance, de lui en rétrocéder une partie sous forme de don désintéressé », et plus loin « il va sans dire que les évergètes sont abondamment remerciés par les collectivités qu'ils comblent de bienfaits : elles votent des décrets exprimant la gratitude officielle<sup>39</sup> ». L'auteur se réfère donc d'une certaine manière à la théorie du

---

donateurs et donataires, cf. P. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.)*. Contribution à l'histoire des institutions, Paris, de Boccard, 1985. L'ouvrage est d'ailleurs une « anti-méthode » du livre de P. Veyne (cf. les critiques de P. GAUTHIER : *ibid.*, p. 7-10).

37 Ce renversement de perspective est par exemple visible dans les travaux d'A. ZUIDERHOEK, *The Politics of Munificence in the Roman Empire: Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Selon cet auteur, un don à la collectivité ne peut être qualifié d'évergétique que si les citoyens offrent en retour des honneurs (*ibid.*, p. 11, « But it was only when the civic community (i. e. fellow elite-members and the demos) had accepted a certain contribution as constituting a public gift that it would qualify as an act of civic euergetism and generate the appropriate honours. [...] Making a public donation did not automatically turn you into an *euergetes*; only public acceptance of your gift and the granting of the appropriate honours could do that » ; voir aussi Chap. 6 ; « Giving for a return: generosity and legitimation », p. 113-153).

38 La théorie de la réciprocité a surtout été utilisée telle quelle dans l'étude du monde grec (cf. par exemple C. GILL *et alii* (dir.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1998), mais beaucoup moins pour le monde romain, même si la notion a été employée dans les études sur la clientèle et l'*amicitia*. Voir par exemple : K. VERBOVEN, « Cité et réciprocité. Le rôle des croyances culturelles dans l'économie romaine », dans *Annales (HSS)*, 67, 4, 2012, p. 913-942 (surtout p. 928-933, dans une veine très théorique).

39 S. DEMOUGIN, « Évergétisme (Rome) », *Dictionnaire de l'Antiquité, op. cit.*, p. 878-879. La brièveté

don/contre-don, en faisant intervenir la contrepartie de l'évergétisme (les honneurs) comme un fait qui « va sans dire ».

Ainsi, parmi les auteurs ayant pris le parti d'examiner les liens unissant le « don/contre-don » et l'évergétisme en partant d'une réflexion théorique, Marc Domingo-Gygax a clairement établi le parallèle entre les deux concepts<sup>40</sup>. Dans un article intitulé « Euergetismus und Gabentausch », il montre très clairement que l'évergétisme s'inscrit entièrement dans le modèle de Mauss. Le raisonnement est le suivant : l'évergétisme succède chronologiquement aux pratiques de don qui avaient cours dans le monde archaïque grec. Ces dons archaïques relevaient complètement du « modèle maussien », et puisque l'évergétisme a pris le relais de ces dons, il est logique qu'il s'inscrive en partie dans le même modèle<sup>41</sup>. L'auteur souligne également que le vocabulaire utilisé originellement dans les inscriptions honorifiques grecques rendait bien compte de cet « échange de dons » : le bienfaiteur comme les citoyens échangeaient des δωρεαί (ainsi, dons et contre-dons sont parfois désignés de la même façon)<sup>42</sup>. Dans un article légèrement postérieur, l'auteur aboutit au schéma suivant<sup>43</sup>:

---

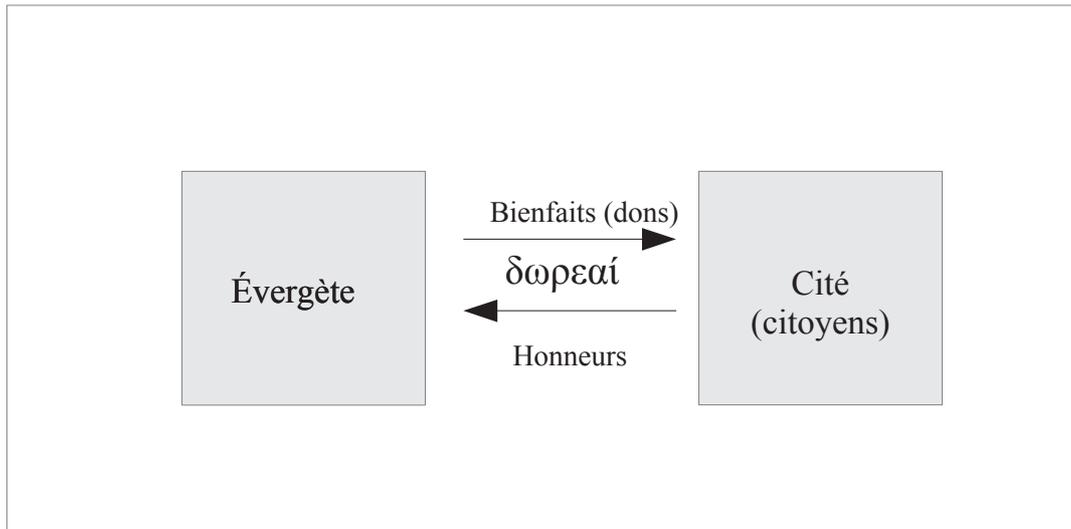
d'un article de dictionnaire ne permet certes pas de développer des théories de façon détaillée.

40 M. DOMINGO-GYGAX, « Euergetismus und Gabentausch », dans *Mètis*, n. s. 1, 2003, p. 181-200 ; ID., « Contradictions et asymétrie dans l'évergétisme grec : bienfaiteurs étrangers et citoyens entre image et réalité », dans *DHA*, 32, 2006, p. 9-23. M. Mauss est cité dans l'article de *Mètis* à la page 184.

41 ID., « Euergetismus... », art. cité, p. 184-185 (« Diachronie und Synchronie der untersuchten Phänomene »).

42 *Ibid.*, p. 187-188.

43 *Ibid.*, p. 10. J'ai simplifié le schéma initial proposé par M. Domingo-Gygax, qui faisait une différence entre l'évergétisme des citoyens et l'évergétisme des étrangers, ce qui n'entre pas ici dans mon propos.



**Figure 1. Schéma des rapports sociaux dans l'évergétisme d'après Marc Domingo-Gygax**

Le schéma proposé par Marc Domingo-Gygax est tout à fait clair. L'évergétisme suit, avec quelques nuances, la théorie du don/contre-don<sup>44</sup>. Les donateurs offrent des bienfaits (le don), tandis qu'ensuite les donataires récompensent les donateurs par des honneurs (le contre-don). Le fait de nommer les deux « transferts » de la même manière (*δωρεαί*) implique que, d'une certaine manière, donner et recevoir sont les deux faces d'un même phénomène, que l'on peut alors appeler « échange de dons » (*Gabentausch*).

Il faut toutefois noter que l'évergétisme connaît une forme de contre-don assez spécifique. Dans la théorie de Mauss, les dons étaient rendus en nature, sous forme d'objets qui parvenaient par des voies détournées au donateur initial<sup>45</sup>. Dans le cas de l'évergétisme, si l'on peut concevoir sans trop de problèmes que le fait de payer la construction d'un amphithéâtre est une forme de don, il n'en va pas de même pour les dons « rendus », car ils sont redonnés sous une forme immatérielle (les honneurs). On

44 L'idée est très fermement exprimée *ibid.*, p. 189 : « Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, dass die Beziehung zwischen Wohltäter und Gemeinde zumindest rein formell auf einem Austausch von Geschenken beruht. Der Wohltäter ist der Geschenkgeber und der *Demos* der Empfänger des Geschenkes ; die Wohltat das Geschenk, die Ehrung das Gegengeschenk. »

45 M. MAUSS, *Essai sur le don...*, *op. cit.*, p. 65 : « Dans la civilisation scandinave et dans bon nombre d'autres, les échanges et les contrats se font sous la forme de cadeaux, en théorie volontaires, en réalité obligatoirement faits et rendus. »

voit bien le problème : le « contre-don » de l'évergétisme n'est pas à proprement parler un don, suivant la définition que nous avons indiquée en introduction (le don est la cession volontaire d'un *bien*, sans contrepartie exigible)<sup>46</sup>. Pour que le « contre-bienfait » de l'évergétisme soit un don, il faudrait considérer que l'honneur rendu est une sorte de « bien », même s'il n'est pas matériel – on aurait alors affaire à un « don immatériel », qui ne passe pas par les objets... Ainsi, même si les usages qualifient parfois dons et « contre-dons » de δωρεαί, les deux parties du don évergétique n'ont clairement pas le même statut. Elles ne se conforment pas entièrement au « don/contre-don », mais plutôt à un modèle « bienfait/contre-bienfait ».

Il est donc clair que l'évergétisme est implicitement ou explicitement apparenté à la théorie maussienne du don et du contre-don. L'idée n'était présente chez Paul Veyne qu'à l'état de suggestion, mais elle s'est développée dans les travaux ultérieurs, principalement par la mise en avant des liens entre donateurs et donataires. Cela dit, le « modèle maussien » du don a été, depuis l'époque de Marcel Mauss, fortement nuancé par certains chercheurs en sciences sociales ; et dès lors, cette remise en question – si elle s'avérait concluante – pourrait par ricochet transformer la perception de l'évergétisme.

### **C. Critiques du modèle maussien et nouvelles propositions d'analyse pour le concept d'évergétisme**

#### **1. Le modèle du « don pur »**

L'œuvre de Marcel Mauss, si riche et en même temps si ouverte à la pluralité d'interprétations, a suscité un grand nombre de travaux, ainsi que de multiples interprétations. Les chercheurs, avec les anthropologues au premier rang, ont explicité, complété, remis en question, ou alors réhabilité le modèle maussien du don<sup>47</sup>. Il ne saurait être question de retracer ici toute cette aventure conceptuelle, mais il faut toutefois poser quelques jalons pour expliquer comment le modèle de Mauss fut remis

46 Cf. *supra* p. 32-35.

47 Un aperçu de l'immense exégèse maussienne est donné dans l'introduction à *l'Essai sur le don...*, *op. cit.* M. Godelier consacre également une partie de *L'énigme du don* à présenter et nuancer les critiques apportées à M. Mauss : M. GODELIER, *L'énigme du don...*, *op. cit.*, p. 19-149 (« Le legs de Mauss »). Plus récemment, cf. *Marcel Mauss vivant*, *Revue du Mauss*, 36, 2, 2010, avec une série de relectures de Mauss à travers différentes disciplines.

en question. Un exemple illustre de façon particulièrement pertinente le fait qu'il existe plusieurs voies pour envisager le don : c'est le modèle du « don pur »<sup>48</sup>. Le « don pur », qui introduit l'idée de la gratuité dans le don, est une remise en cause partielle de l'idée d'un « contre-don » obligatoire.

Certains chercheurs ont en effet établi que tous les dons ne répondaient pas au modèle du « don maussien », entendu ici dans son sens le plus strict, voire le plus caricatural (chaque don est *obligatoirement* suivi d'un contre-don). Pour eux, cette règle ne se vérifie pas dans toutes les sociétés. Ainsi, Jonathan Parry proposa, à partir d'une nouvelle lecture de *l'Essai sur le don*, le concept de « don pur » (*pure gift*), et sa relecture fut ensuite emblématique de toutes les critiques portées au « modèle maussien »<sup>49</sup>. Selon lui, toutes les sociétés ne répondent pas au « don maussien ». Certaines d'entre elles, notamment dans le domaine du don religieux, connaissent des formes de don dénuées de tout désir de réciprocité. Pour illustrer son propos, l'auteur s'appuie sur un type de don particulier, le *dana*, observable dans certaines régions rurales du nord de l'Inde<sup>50</sup>. Dans le *dana*, les dons ne doivent absolument jamais revenir à leur donateur initial : l'idée d'un contre-don est bannie. Les dons *dana* ne portent pas un sens positif : les donateurs envoient par leur don des souhaits de malchance au donataire, charge à lui de pratiquer les rites adéquats pour échapper à ce sort, ou de se débarrasser du sort de malchance en donnant l'objet à quelqu'un d'autre. Le don est en fait un substitut du donateur et il ne doit sous aucun prétexte lui revenir :

---

48 Une critique du don maussien émergea très vite à propos de l'obligation du don. Si le don est « obligatoire », comment pourrait-il être un vrai don ? Si le donateur attend un retour de la part du donataire, peut-on encore parler de don ? Mauss n'aurait vu que des « intérêts bien compris » dans le don, et il n'aurait pas suffisamment laissé la place à la gratuité de l'action de donner. Dès lors naquit l'idée du « don pur », qui s'appuie sur la gratuité du geste ; le don doit être désintéressé et le donateur ne doit rien attendre en retour. J. Derrida a poussé jusqu'à l'extrême l'exigence de gratuité du don, ce qui aboutit à une impasse puisqu'aucun acte n'est gratuit : le don est l'impossible (J. DERRIDA, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1990). Autour de ces questions mettant en jeu M. Mauss et J. Derrida, cf. M. HÉNAFF, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Le Seuil, 2012, p. 23-48 (« Derrida. Le don, l'impossible et l'exclusion de la réciprocité »).

49 J. PARRY, « *The Gift...* », art. cité. *The Gift* correspond au don maussien, the « Indian Gift » à un type de don pratiqué dans les sociétés hindoues (le *dana*), et « the 'Indian Gift' » aux dons observés dans les sociétés polynésiennes.

50 Sur le *dana* dans les sociétés hindoues, cf. *ibid.*, p. 459-463. Le type de don décrit par J. Parry semble limité à quelques exemples locaux, si bien que certains collègues de J. Parry ont critiqué la portée du travail. De mon point de vue, que le *dana* soit limité ne change rien à son existence, et donc à sa pertinence scientifique.

« [Le don] ne devrait *jamais* revenir (au donateur), et il devrait sans arrêt être transmis. [...] Aucun retour de nature terrestre n'est admis, et même une augmentation du prestige du donateur affaiblit le don, qui doit dès lors être fait en secret.<sup>51</sup> »

Plus loin dans l'article, parlant du bouddhisme theravada, Jonathan Parry explique que dans cette religion, il existe des dons sans donataire : on fait des offrandes au Bouddha, mais ce dernier n'existe plus puisqu'il a atteint le Nirvana. Les dons sont faits mais personne ne les reçoit, même symboliquement<sup>52</sup>. Ce sont des « purs dons ».

Pour Jonathan Parry, en réalité, les deux formes de don ne s'excluent pas mutuellement. « Don maussien » et « don pur » coexistent parfois dans les mêmes sociétés, mais ils ne répondent pas aux mêmes principes : « Le don admettant une réciprocité appartient au monde profane, tandis que le don n'admettant pas de réciprocité répond à une quête de salut hors de celui-ci<sup>53</sup> ». Par ailleurs, le « don maussien » serait plutôt caractéristique des sociétés sans État, tandis que le « don pur » serait une idéologie relevant des sociétés étatiques, mais aussi des religions dans lesquelles le salut tient une place primordiale, *ipso facto* du christianisme<sup>54</sup>.

C'est donc par une généralisation excessive du « don maussien » que l'on en a conclu que tout don devait être obligatoirement suivi d'un contre-don. Marcel Mauss lui-même ne prétendait pas expliquer tous les types de don dans toutes les sociétés et il se limitait en fait aux sociétés dites « primitives »<sup>55</sup>... Mais son travail fut excessivement généralisé, ce qui nécessita une sérieuse remise en question. Par son nouvel angle d'approche de la question du don, l'article de Jonathan Parry a ouvert d'autres pistes, en émettant l'hypothèse d'un don qui se situerait en dehors de toute réciprocité<sup>56</sup>. Cela n'est pas sans conséquence pour l'étude de l'évergétisme.

51 *Ibid.*, p. 461 : « [The gift] should *never* return, and should endlessly be handed on. [...] No return of any earthly kind is countenanced and even an increment to the prestige of the donor weakens the gift, which should therefore be made in secret. »

52 *Ibid.*, p. 462.

53 *Ibid.*, p. 462 : « The reciprocated gift belongs to the profane world; the unreciprocated gift to a quest for salvation from it. »

54 *Ibid.*, p. 466-469 (« The ideology of the 'pure gift' »).

55 M. MAUSS, *Essai sur le don...*, *op. cit.*, p. 66 : « Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le présent reçu est obligatoirement rendu ? » Je souligne.

56 Une autre remise en question du modèle du don et du contre-don obligatoire a été menée par A. WEINER, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992.

## 2. Repenser les relations sociales dans l'évergétisme : les six acteurs du don

Les nouvelles approches anthropologiques nous montrent que le modèle maussien ne suffit pas pour expliquer l'ensemble des conduites de don. Comme l'a bien montré Eliana Magnani, les historiens gagneraient eux aussi à « sortir du modèle maussien » pour se tourner vers de nouveaux horizons d'interprétation<sup>57</sup>. La prise de conscience de la diversité des modèles explicatifs des conduites de don nous invite d'une certaine manière à repenser l'évergétisme. Certes, le don maussien est utile pour comprendre les liens entre l'évergète et le peuple qui reçoit ; mais ce don maussien n'est sans doute pas le seul modèle qui puisse rendre compte de la richesse du phénomène évergétique. Une telle réflexion sur la pluralité des modèles nous projette donc dans l'inconnu, nous interdit de nous en tenir à des schémas préétablis ; à nous de trouver d'autres modèles qui puissent enrichir notre perception de l'évergétisme.

Dans quelle mesure le modèle du « don pur » est-il utile pour comprendre l'évergétisme ? Cela n'est pas évident. L'évergétisme civique semble avant tout un concept permettant d'analyser les relations humaines, et non un rapport entre les hommes et les dieux. Cela dit, il y a une forme de gratuité dans l'évergétisme, au sens où l'objet qui est donné est définitivement la propriété des donataires : à aucun moment, l'objet physique lui-même ne revient. Le retour du bienfait se fait sous forme d'honneurs et de reconnaissance, la *gratia*.

Mais d'autres modèles peuvent également compléter notre vision de l'évergétisme. Constatant les insuffisances du modèle maussien, certains historiens ont montré que la réciprocité à l'œuvre dans le don ne devait pas uniquement être analysée comme une relation duelle entre un donateur et un donataire. Ainsi, dans son étude sur la société clunisienne au Moyen Âge, Dominique Iogna-Prat a ouvert de nouvelles pistes d'interprétation en montrant qu'il existait dans le don une multitude d'acteurs : se jouait alors une interaction constante entre les donateurs, les pauvres (donataires) et Dieu<sup>58</sup>. Parallèlement, toujours pour l'histoire médiévale, Anita Guerreau-Jalabert a

57 E. MAGNANI, « Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne », dans *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, dir. par E. MAGNANI, Dijon, Éditions universitaires, 2007, p. 15-28.

58 D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, 1998, p. 212 : « Les historiens de la société féodale s'intéressent beaucoup aux échanges qui impliquent moines et aristocrates laïques soucieux de bien préparer ici-bas des lendemains heureux dans l'au-delà. Pour caractériser ces échanges, il est

utilisé le modèle de la *caritas* pour expliquer les pratiques de don : il se produirait dans le don un système d'échanges généralisés, qui ferait circuler les biens et les valeurs entre les hommes et Dieu<sup>59</sup>. On le voit bien à travers ces deux exemples : les historiens se sont surtout emparés de l'idée de la multiplicité des acteurs du don. Il s'agit alors de rendre compte de la complexité des relations qui se jouent dans le don, dépassant ainsi une simple dualité entre les donateurs et les donataires.

L'idée de « multiplicité des acteurs du don » peut donc être retenue comme une piste d'analyse des différentes relations à l'œuvre dans les pratiques et les représentations du don. Nous avons répertorié 6 acteurs différents, en nous fondant sur une proposition élaborée lors d'une communication orale prononcée par Filippo Carlà, publiée en 2014<sup>60</sup>. Les 6 acteurs du don composent ainsi une grille d'analyse du don, valable tant pour l'étude de l'évergétisme que celle de la charité, ou celle de tout autre type de don envisagé sous l'angle des rapports sociaux :

---

convenu – sans que pareil transfert conceptuel n'ait jamais été vraiment discuté sur le fond – d'emprunter à Marcel Mauss la notion de "don" et de "contre-don" qui semble répondre à la parole de Luc (6, 38) répétée à l'envi dans les actes : *Date et dabitur uobis*. Dans le cas qui nous intéresse ici, on pourrait dire que les moines reçoivent des offrandes de la part de fidèles préoccupés des fins dernières, auxquels ils assurent en retour des services spirituels (prières, messes, inhumations au cimetière, inscriptions au nécrologe...). Ce cadre d'analyse est à la fois trop restreint et trop statique pour satisfaire le médiéviste. Il présente l'inconvénient de retenir deux acteurs de l'échange (les fidèles et les moines) et d'en exclure un troisième (les pauvres). Il occulte, de surcroît, une probable évolution des termes de l'échange au cours des X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. » Le travail de D. Iogna-Prat est évoqué par E. MAGNANI, « Les médiévistes et le don... », art. cité, p. 26.

59 A. GUERREAU-JALABERT, « Caritas y don en la sociedad medieval occidental », dans *Hispania. Revista Española de Historia*, 60, 1, 204, 2000, p. 27-62 (également cité par E. MAGNANI, « Les médiévistes et le don... », art. cité, p. 25).

60 Cette idée d'une analyse en six temps a été proposée par F. Carlà dans l'introduction d'un colloque qui s'est tenu à l'université de Heidelberg le 22 et le 23 février 2012 (*From social altruism to commercial exchange: Gift giving and the 'embedded' economy in the ancient world*), organisé par F. Carlà, M. Gori et D. Reinstein. Ayant échangé quelques messages avec F. Carlà, ce dernier m'a donné quelques détails au sujet des « six temps », et je l'en remercie vivement. Nous pouvons nous reporter désormais à la publication : F. CARLÀ, M. GORI, « Introduction », dans *Gift Giving and the Embedded Economy in the Ancient World*, dir. par F. CARLÀ et M. GORI, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014, p. 7-47 (ici p. 31) [« the gift and its actors: a model ». Les six acteurs sont : 1) the giver ; 2) the receiver ; 3) the mediator ; 4) the divinity, supervising, judging, rewarding ; 5) the audience ; 6) the object. J'ai changé l'ordre par rapport à celui que propose F. Carlà.

*Définition de départ : le don est une cession librement consentie d'un bien sans contrepartie exigible. Six acteurs doivent être pris en compte :*

1. *Le donateur* : celui qui donne, individu ou groupe. Il convient d'analyser l'*identité* des donateurs, la façon dont ils se *présentent* et se *représentent*, les *motivations* qui les poussent à donner.

2. *Le donataire* : celui qui reçoit, individu ou groupe. Les donataires doivent être envisagés en suivant les mêmes questionnements que ceux qui concernent les donateurs.

3. *L'« objet » donné*. Largement mis de côté dans le cas de l'évergétisme, une attention particulière doit se porter sur l'objet donné. La notion d'objet est ici entendue en son sens large, puisqu'il est évident qu'un théâtre, qui peut être ce qui est donné dans l'évergétisme, n'est pas un objet. De même, les jeux du cirque ne sont pas des objets au sens strict du terme.

4. *Le médiateur*. Le médiateur est une tierce personne qui intervient entre le donateur et le donataire, comme un passeur qui chercherait à transmettre un cadeau entre deux personnes ou deux groupes de personnes. Le rôle du passeur est sans doute mineur dans le cas de l'évergétisme (puisque, en théorie, nous avons une relation directe entre donateurs et donataires), mais en revanche, il est peut-être primordial pour d'autres types de don. Ainsi, un ambassadeur apportant des présents à un roi étranger est un médiateur qui s'interpose entre la collectivité à laquelle il appartient et une collectivité étrangère<sup>61</sup>.

5. *Le « superviseur »*<sup>62</sup>. Il supervise et encadre le don, voire suggère l'idée même du don. Dans notre étude, nous rencontrerons plusieurs types de superviseurs, personnes physiques ou entités religieuses. Médiateurs et superviseurs se regroupent dans une fonction d'*intermédiaires* de la relation de don.

6. *Le public du don*. Il faut bien différencier les donataires et le « public » d'un don. Par exemple, si un évergète offre des spectacles, toutes les personnes ayant assisté

61 Sur les médiateurs dans l'Antiquité, cf A. GANGLOFF (dir.), *Médiateurs culturels et politiques dans l'Empire romain. Voyages, conflits, identités*, Paris, de Boccard, 2011 (définition et pertinence du terme « médiateur », p. 5-6).

62 « Superviseur » est une traduction de l'anglais *supervisor*, qui est un anglicisme autorisé par *Le petit Robert*, qui définit le terme de la manière suivante : « personne qui supervise ».

au spectacle sont des « donataires ». En revanche, quelqu'un qui n'aura pas assisté au spectacle, mais qui en aurait entendu parler appartiendrait au « public » du don. Le « public » peut appartenir au temps contemporain de l'action, au passé ou au futur : il permet donc d'envisager le don dans une perspective diachronique. Les inscriptions commémorant les dons sont un moyen d'accroître la « publicité » du don.

Évidemment, les six acteurs du don ne sont pas toujours présents en même temps dans tous les cas de don. Il ne faudrait pas non plus les envisager de manière isolée ; ils sont pris dans un faisceau de relations complexes, et ces constantes interactions peuvent les amener à changer tour à tour de place. Enfin, cette grille ne prétend en aucun cas épuiser l'analyse du concept de don ou bien même révolutionner la manière de percevoir le don : elle est un outil pour mieux cerner la réalité si complexe des sociétés passées, tout en permettant de comparer les types de dons entre eux.

Ainsi, l'historien qui souhaite étudier l'évergétisme doit avoir la pleine conscience de ce que le concept veynien doit à Marcel Mauss. Mais cette filiation maussienne du concept doit aussi être nuancée. La clé se situe sans aucun doute dans l'appréhension des multiples acteurs qui s'intègrent dans le processus évergétique. Il s'agit ainsi de dépasser l'idée selon laquelle seuls donateurs et donataires auraient un rôle à jouer dans le processus de don. Partant de cette base de réflexion, il convient à présent de se tourner vers des aspects plus concrets de l'évergétisme.

## II. Le quotidien ou l'exceptionnel ? Réflexions sur la place de l'évergétisme dans les cités africaines de l'Antiquité tardive

Quelle était la place de l'évergétisme dans les cités africaines de l'Antiquité tardive ? Ce phénomène appartenait-il au domaine de l'exceptionnel, ou au contraire était-il relativement courant ? À ce sujet, deux traditions historiographiques s'opposent : certains défendent l'absence quasi complète de l'évergétisme pendant l'Antiquité tardive tandis que d'autres sont convaincus du contraire. Cette division dans les travaux historiques impose en fait de revenir aux sources elles-mêmes : il faut d'abord les identifier puis les remettre en perspective. Il s'agit ainsi d'arriver à une meilleure compréhension du phénomène, sans projeter des conceptions issues d'autres problématiques historiques.

### A. Déclin ou vitalité de l'évergétisme civique aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles ? Historiographie de deux tendances opposées

L'historiographie de l'évergétisme à l'époque tardive se scinde globalement en deux tendances distinctes. La première direction s'inscrit dans un courant historiographique qui met généralement en avant le progressif déclin des cités antiques pendant l'Antiquité tardive. Quant à la seconde, évidemment contraire, elle voit dans la permanence de l'évergétisme l'indice de la vitalité des cités.

#### 1. Le déclin de l'évergétisme

Certains travaux mettent en avant un net affaiblissement de l'évergétisme pendant l'Antiquité tardive. Parmi les études générales, l'article « Euergetismus » de l'encyclopédie *Der neue Pauly*<sup>63</sup>, ainsi que le chapitre consacré aux cités dans la *Cambridge Ancient History*<sup>64</sup> sont des exemples assez parlants de cette tendance

63 H.-J. GEHRKE, « Euergetismus », *DNP*, vol. 4, 1998, c. 228-230 : « Aufgrund zusätzlicher Belastungen (z.B. Steuererhöhungen und wachsender mil. Anforderungen) konnte das System ins Wanken geraten. Dies war im 3. Jh. n .Chr. zunehmend der Fall und führte schrittweise zu staatlichen Regelungsmechanismen, die die charakteristische Balance von Freiwilligkeit und Verpflichtung auflösten: Der Euergetismus wurde einerseits in ein System von Steuern und Abgaben transformiert, andererseits in das spätant. Patronat integriert. »

64 B. WARD-PERKINS, « The Cities », dans *Cambridge Ancient History*, 13, Cambridge, Cambridge University Press, 1998 (chap. 12, partie II, p. 378) : « The decline of the *curiae* and the "end of the classical city" », part. p. 376-382 : « However, in the late empire the decline of the real power and, in particular, the perceived status of the *curiales* had a marked impact on this particular type of aristocratic spending. Aristocrats began to see little gain in spending on traditional civic amenities,

historiographique. Selon les auteurs, l'évergétisme aurait peu à peu perdu de son importance tout au long de la période. L'Afrique est toutefois considérée comme une « brillante exception », car la rupture n'interviendrait que plus tard, à la période vandale<sup>65</sup>. Quelles sont les raisons invoquées pour expliquer le déclin supposé de l'évergétisme ? Les difficultés économiques du III<sup>e</sup> siècle auraient entraîné une pression accrue du pouvoir central, et par suite les charges civiques seraient devenues un fardeau, ce qui aurait eu pour résultat la fin de l'évergétisme. Les aristocrates n'auraient plus vu l'intérêt de devenir évergètes<sup>66</sup>.

---

when real power and real status (whether at home or within the empire at large) now lay in imperial service » (ici p. 378). B. Ward-Perkins avait d'ailleurs fourni la même vision dans un ouvrage plus détaillé : B. WARD-PERKINS, *From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Buildings in Northern and Central Italy (AD 300 – 850)*, Oxford, Oxford University Press, 1984 (« The Decline of Civic Munificence », p. 3-48).

65 B. WARD-PERKINS, « The Cities... », art. cité, p. 379-380 : « The survival of civic pride and civic munificence seems to have been closely connected with a sense of well-being and of confidence in the ancient institutions, which was easier for aristocrats to feel in some regions of the late empire than in others. Africa's enduring tradition of munificence in the fourth century must be connected firstly with the region's happy isolation from the troubles and horrors of the third century, and secondly with its exceptional prosperity in the third and fourth centuries [...] With the Vandal conquest of 429-439 all trace of civic munificence in Africa disappears ». Cette dernière affirmation reste à vérifier (cf. *infra* p. 396-436). Sur l'« exception » africaine, cf. J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Decline and Fall of the Roman City*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 97-103.

66 C'est le genre d'explication fournies pour l'Italie par B. Ward-Perkins dans *From Classical Antiquity to the Middle Ages...*, *op. cit.*, p. 15-19. Plusieurs raisons sont données : 1) une dégradation de l'économie italienne (p. 15) ; 2) une réduction de la mobilité sociale (p. 15-16) ; 3) les magistratures seraient devenues un fardeau, d'autant plus que la source du prestige ne proviendrait plus des cités mais de l'empereur qui aurait amoindri l'autonomie des cités (p. 17) ; 4) la « fuite des décurions » (p. 17-18) ; 5) l'émergence de la religion chrétienne (p. 18). Le résultat : « The principal effect on public building of these various changes was to destroy almost all private patronage, both that by magistrates, as a more or less compulsory part of their duties, and that by private individuals » (p. 19). Cette vision catastrophiste n'a pas été partagée par tous les historiens, et elle est aujourd'hui fortement nuancée : voir notamment S. MROZEK, « *Munificentia privata* in den Städten Italiens der spätrömischen Zeit », dans *Historia*, 27, 1978, p. 355-368, qui conclut que la munificence privée était toujours forte au IV<sup>e</sup> siècle, avec des transformations, ce qui se traduisait notamment par beaucoup moins de constructions de monuments (p. 366-368) ; mais surtout : G. CECCONI, *Governo imperiale e élites dirigenti nell'Italia tardoantica : problemi di storia politico-amministrativa (270-476 d.C.)*, Côme, New Press, 1994 (Appendice 4, « Documenti sulla munificenza privata tradizionale nell'Italia tardoantica », p. 229-233, liste de 60 attestations épigraphiques d'évergétisme traditionnel), et pour Rome, R. B. E. SMITH, « "Restored Utility, Eternal City": Patronal Imagery at Rome in the Fourth Century AD », dans *Bread and Circuses: Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy*, dir. par K. LOMAS et T. CORNELL, Londres, Routledge, 2002, p. 142-166. Sur les cités d'Italie pendant l'Antiquité tardive, cf. M. GHILARDI *et alii* (dir.), *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle) : institutions, économie, société, culture et religion*, Rome, École française de Rome, 2006.

La thèse décliniste reste toujours d'actualité, même si elle est aujourd'hui formulée avec davantage de nuances. Une récente monographie sur l'évergétisme en Asie Mineure, intitulée *The Politics of Munificence in the Roman Empire*, se termine par une conclusion intitulée « The decline of civic munificence<sup>67</sup> ». S'appuyant sur l'étude des inscriptions honorifiques en Asie Mineure, Arjan Zuiderhoek constate une baisse brutale du nombre des évergésies à partir de 220, baisse qui se produit juste après l'explosion des actes d'évergétisme au II<sup>e</sup> siècle. Sans avancer d'explications définitives, l'auteur suggère deux hypothèses : les difficultés économiques auraient amené un plus grand contrôle de la part du pouvoir impérial, ce qui aurait limité le pouvoir des élites locales et donc découragé les candidats à l'évergétisme<sup>68</sup>. La seconde hypothèse est un changement de culture politique marqué par l'irruption du christianisme dans la sphère publique<sup>69</sup>. Les hypothèses restent conformes à la « tradition » décliniste, et elles sont suggérées avec prudence.

En ce qui concerne l'Afrique, la même thèse perdure encore aujourd'hui dans une patiente étude sur le formulaire des inscriptions destinées à commémorer les constructions publiques dans les cités, étude parue en 2010 sous le titre *The Phraseology of Latin Building Inscriptions*<sup>70</sup>. Ari Saastamoinen y examine, période par période, les évolutions de la construction publique en Afrique. Dans la conclusion du livre, l'auteur propose la périodisation suivante : après un début tardif au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., la construction publique croît lentement au I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C., connaît une période florissante au II<sup>e</sup> siècle, une période de transformations au III<sup>e</sup> siècle et enfin un déclin significatif aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles<sup>71</sup>. La baisse des constructions publiques peut s'expliquer

67 A. ZUIDERHOEK, *The Politics of Munificence...*, *op. cit.*, p. 154-158.

68 *Ibid.*, p. 155 : « Still, the third century saw a changed Empire, where a reduced number of rural producers made elite incomes less secure, and where the central government increasingly tried to control provincial civic life 'from the ground up', limiting the room for manoeuvre of local elites. Under these novel conditions, would the full-blown participation in civic life in the form of office holding, liturgies and benefactions that we know so well from the first and second centuries still be as rewarding for the elite in terms of prestige as it used to be? »

69 *Ibid.*, p. 156-157, citant les travaux de P. Brown. Mais, comme le remarque A. Zuiderhoek, les dates ne correspondent pas, puisqu'en Asie Mineure le « déclin » de l'évergétisme commence en 220, soit bien avant le développement significatif du christianisme dans les cités. Du reste, le christianisme a-t-il réellement transformé la culture politique des cités ? Pour des éléments de réponse, cf. *infra* p. 357-372.

70 A. SAASTAMOINEN, *The Phraseology of Latin Building Inscriptions in Roman North Africa*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 2010.

71 *Ibid.*, p. 384-404. Les titres des sous-parties de cette conclusion sont : « late start » (I<sup>er</sup> siècle av.

pour une part à cause de la diminution de l'évergétisme. L'auteur fournit des estimations « chiffrées » : seuls 24 % des travaux accomplis dans les bâtiments publics pendant l'Antiquité tardive relèvent de l'évergétisme, ce qui représente un fléchissement conséquent par rapport aux autres périodes<sup>72</sup>. Une explication originale du déclin de l'évergétisme est de plus fournie par la mise en avant du rôle des gouverneurs, dont la présence, de plus en plus forte dans l'ensemble des inscriptions, mène à une curieuse hypothèse : les gouverneurs seraient les seuls à se battre pour la survie de la cité<sup>73</sup>. Tout concourt en fait au naufrage de l'esprit civique, et le vocabulaire des inscriptions traduit ce changement :

« Lorsque l'obtention des charges municipales ne fut plus l'objet de luttes, et lorsqu'une position respectée dans sa propre communauté ne justifiait plus que l'on fasse des sacrifices financiers considérables, alors la motivation principale pour accomplir des actes d'évergétisme mourut. Ainsi, l'évergétisme privé vit son échelle se réduire fortement, et naturellement, le langage utilisé pour relater les activités de construction changea. L'attention se porta du bâtisseur vers le bâtiment lui-même. Alors que le donateur d'un monument sous le Haut-Empire cherchait réputation et reconnaissance en se glorifiant par un compte rendu assez clair et technique de ses évergésies (surtout lorsque le montant de la somme d'argent dépensé était mentionné), les inscriptions de l'Antiquité tardive décrivent vaguement la construction d'un monument comme un processus. La propagande épigraphique n'est plus personnelle mais collective : l'activité bâtitrice n'est plus une façon, pour une personne privée, d'obtenir du prestige dans la société, mais un devoir pesant pour les communautés. Dès lors, des descriptions lugubres de bâtiments en ruine soulignent la difficulté de cette tâche, et les tableaux minutieux des processus de réparation donnent l'assurance au lecteur que les communautés sont déterminées à lutter pour garder les infrastructures en état de fonctionnement, comme il sied à la vie urbaine raffinée<sup>74</sup>. »

---

J.-C. [p. 384]) ; « extending the epigraphic habit » (I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. [p. 385-386]) ; « culmination of municipal competition » (II<sup>e</sup> siècle [p. 386-390]) ; « transitional period » (III<sup>e</sup> siècle [p. 390-396]) et « sinking municipal spirit » (fin de l'Antiquité [p. 396-404]). Paradoxalement, la dernière partie est la plus longue en termes de pages !

72 *Ibid.*, p. 396. L'obtention d'une estimation si précise doit d'ailleurs être interrogée, ne serait-ce qu'à cause de l'absence de représentativité de nos inscriptions. Cf. *infra* p. 83-84.

73 *Ibid.*, p. 404.

74 *Ibid.*, p. 403 : « When municipal posts were no longer something to strive for, and when a respected position in one's community was no longer considered to be worthy of considerable financial sacrifices, then the major incentive for euergetism was dead. Thus, private euergetism was greatly reduced in scale and, naturally, the language itself that was used to report building activities changed. The focus moved from the builder to the building itself. While the donor of a building during the High Empire sought fame and recognition by praising himself with a fairly clear and technical account of his euergeries – especially where the amount of money spent was concerned – the Late Antique inscriptions vaguely describe the building as a process. The inscriptional propaganda is no longer personal but communal: building activity is no longer a private person's way of achieving social prestige, but a burdensome duty for communities. Thus, gloomy

Ari Saastamoinen est ici un partisan radical de la thèse de la fin de l'évergétisme dès le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle : pour lui tous les témoignages concordent sur le fait que la construction publique n'émane plus d'initiatives privées, mais publiques. L'évergétisme est mort. La conclusion générale de l'auteur laisse ainsi curieusement de côté les acquis de la recherche entreprise par Claude Lepelley et ses successeurs, alors même qu'Ari Saastamoinen y faisait référence dans le corps de son étude, ce qui nous prouve si l'on en avait besoin quels sont les dangers d'une conclusion trop peu nuancée<sup>75</sup>... Il n'était sans doute pas la peine d'ajouter à cette vision négative des jugements de valeur : le langage épigraphique serait « enseveli sous une montagne de pathos pompeux destiné à convaincre le lecteur de la signification de l'insignifiance, par l'usage d'expressions vagues et exagérées<sup>76</sup> ». Ce jugement bien pessimiste sur l'évergétisme en Afrique tardive aurait assurément gagné à prendre en compte d'autres sources que l'épigraphie qui est parfois trompeuse.

Il faut ici noter que la plupart des tableaux pessimistes de l'évergétisme tardif en Afrique s'appuient *a contrario* sur une lecture quasi idéale de l'évergétisme du Haut-Empire. Les évergètes de la période précédente n'auraient connu aucune difficulté financière et ils auraient été unanimement volontaires pour devenir évergètes et ainsi acquérir gloire et réputation<sup>77</sup>. Ce tableau de l'évergétisme du Haut-Empire est en fait tout à fait idéalisé et trompeur. Comme l'a montré avec brio François Jacques dans *Le privilège de liberté*, paru en 1984, les évergètes antiques ont toujours rencontré des difficultés pour accomplir leurs promesses, et les cas d'évergètes récalcitrants furent tout

---

descriptions of decayed buildings emphasize the difficulty of this task and the minute depictions of repair processes assure the reader that the communities are determined to strive to keep the infrastructure functioning, as needed for sophisticated urban life. »

75 Un point de vue bien plus nuancé était en effet livré ailleurs : *ibid.*, p. 120-121.

76 *Ibid.*, p. 404 : « Even formulaic language is buried under a surge of pompous pathos that seeks to convince the reader of the significance of the insignificant by using vague and exaggerated expressions ». L'expression « significance of the insignificant » est-elle une référence à R. Barthes (R. BARTHES, « L'Effet de réel », dans *Communications*, 11, 1968, p. 84-89 [ici p. 85] ? C'est ainsi que je l'entends).

77 Voir par exemple le passage précédent : *ibid.*, p. 403 : « The donor of a building during the High Empire sought fame and recognition by praising himself with a fairly clear and technical account of his euergeries – especially where the amount of money spent was concerned. »

sauf rares<sup>78</sup>. Il faut bien retenir que ni l'évergétisme tardif, ni l'évergétisme du Haut-Empire n'ont été de longs fleuves tranquilles.

## 2. Vitalité de l'évergétisme tardif

La seconde tendance historiographique, reflet quasi opposé de la précédente, met en avant la vitalité et la permanence de l'évergétisme dans les cités africaines tardives. Elle se lit d'abord dans les travaux fondateurs de Claude Lepelley. L'auteur des *Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire* s'est appuyé sur un relevé minutieux des actes d'évergétisme du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle, établi à partir de la documentation épigraphique et des textes augustiniens<sup>79</sup>. Il en a déduit que l'évergétisme, « tradition essentielle à la vie municipale<sup>80</sup> », a continué d'exister pendant toute la période. Cette thèse, assez iconoclaste à l'époque, a bousculé les certitudes. Elle connut par la suite un grand succès et l'auteur l'étendit, si l'on peut dire, à l'ensemble de l'Occident romain, ce qui donna lieu à un article dans un colloque de 1992 portant sur l'évergétisme et l'épigraphie<sup>81</sup>. Dans le même recueil, Charlotte Roueché confirmait la même hypothèse pour l'Orient, tandis qu'ailleurs, Giovanni Alberto Ceconi découvrait la même permanence en Italie<sup>82</sup>. Même si Claude Lepelley a lui-même nuancé son propos général, qu'il a jugé exagérément optimiste<sup>83</sup>, la thèse de la permanence de l'évergétisme en Afrique à

78 Cf. F. JACQUES, *Le privilège de liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l'Occident romain (161-244)*, Rome, École française de Rome, 1984, p. 735-751 (« Retards d'exécution et contraintes légales », avec une liste de 52 retards d'exécution). Cf. sa remarque p. 743 : « La lenteur à s'exécuter est un des aspects du phénomène évergétique, au même titre que le désir de tenir son rang, l'orgueil de sa propre dignité et le besoin d'éternité ». Voir aussi ID., « *Ampliatio et mora. Évergètes récalcitrants d'Afrique romaine* », dans *AntAfr*, 9, 1975, p. 159-180.

79 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, I. La permanence d'une civilisation municipale*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1979 (part. p. 298-318) ; *II. Notices d'histoire municipale*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1981. Je salue la mémoire de C. Lepelley, disparu alors que j'achevais ce travail.

80 *Ibid.*, p. 301.

81 C. LEPELLEY, « Évergétisme et épigraphie dans l'Antiquité tardive : les provinces de langue latine », dans *Actes du X<sup>e</sup> Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4-9 oct. 1992*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 335-352.

82 C. ROUECHÉ, « Benefactors in the Late Roman Period: the Eastern Empire », dans *Actes du X<sup>e</sup> congrès...*, *op. cit.*, p. 353-368 ; C. CECONI, « Appendice 4. Documenti sulla munificenza privata », dans *Governo imperiale...*, *op. cit.*, p. 229-233, et chap. VI, « Lo stato, le comunità, i dirigenti locali: aspetti generali e interpretazioni minori », p. 171-199.

83 Voir les remarques dans : C. LEPELLEY, « La cité africaine tardive, de l'apogée du IV<sup>e</sup> siècle à l'effondrement du VII<sup>e</sup> siècle », dans *Die Stadt in der Spätantike, Niedergang oder Wandel ? Akten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003*, dir. par J.-U. KRAUSE,

l'époque tardive fut acceptée par la majorité des historiens, avec des nuances selon les lieux et les époques. La permanence de l'évergétisme a parfois été constatée jusqu'à la fin de la période vandale<sup>84</sup>.

Dans un ouvrage paru en 2012, Peter Brown adopte une position intermédiaire qui ménage une forme d'équilibre entre les deux thèses opposées (déclin contre vitalité supposés de l'évergétisme pendant l'Antiquité tardive). Il rappelle que, certes, l'évergétisme tardif ne se manifestait plus en abondance dans les sources. Mais la faiblesse des sources ne doit pas masquer le fait que les principales caractéristiques de l'évergétisme n'avaient pas changé. Ainsi :

« La déferlante d'évergétisme associée au deuxième et au début du troisième siècle s'était clairement brisée. Cependant, c'est la ténacité de la tradition évergétique qui est son trait le plus marquant dans l'Empire tardif. Le langage que les riches des régions les plus prospères de l'Occident continuaient d'utiliser dans leurs relations avec les cités était le langage de l'amour de la cité, et non un autre. Le modèle de l'évergétisme comme forme exemplaire de la générosité a peut-être bien été réduit en taille, mais sa silhouette distinctive ne changea pas. L'amour de la cité, bien que pratiqué à une échelle plus petite, n'était définitivement pas l'ombre de lui-même<sup>85</sup>. »

Certes, l'évergétisme – surtout en Afrique – était sans doute moins manifeste qu'à l'époque du II<sup>e</sup> siècle, mais il demeurait vivant : reste à savoir dans quelle mesure et sous quelles formes.

---

C. WITSCHER, Stuttgart, Steiner, 2006, p. 13-31. Il s'agit d'une *retractatio* partielle, menée grâce aux nouvelles lettres d'Augustin (lettres Divjak).

84 Cf. M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum*. Une célébration de l'évergétisme des rois vandales dans l'*Anthologie latine* », dans *AntAfr*, 21, 1985, p. 207-262. Pour une discussion approfondie de ces travaux, cf. plus bas, p. 410-429.

85 P. BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012 ; chap. 3 « *Amor civicus: Love of the City. Wealth and Its Uses in an Ancient World* », p. 53-71 et ici p. 65 : (« The high wave of euergetism associated with the second and early third century had clearly passed its peak. Yet it is the tenacity of the tradition of euergetism that is its most striking feature in the later empire. The language of civic love and no other was the language the rich of the most prosperous areas of the western empire continued to use in relation to their cities. The template for euergetism as the model form of generosity may have been reduced in size, but its distinctive shape was unchanged. Civic love, though it was practiced on a smaller scale, was considerably more than a mere ghost of its old self. »)

### 3. L'évergétisme et l'historiographie de la cité antique

Si l'on passe en revue les travaux évoqués précédemment, il apparaît que la présence ou l'absence du phénomène évergétique dans une cité n'est jamais interprétée de manière neutre, comme un simple constat. L'évergétisme est en réalité au cœur d'un débat sur la cité antique tardive, ou bien même sur la cité antique tout court. Les auteurs qui postulent la permanence de l'évergétisme sont ainsi partisans de la continuité des institutions et des habitudes civiques « classiques ». Quant aux autres, ceux qui pensent que l'évergétisme a fléchi ou bien même disparu, ils mettent en avant la fin de l'esprit civique, qui signerait en même temps la fin de la cité antique<sup>86</sup>. L'évergétisme sert alors à dresser un constat sur le déclin ou la vitalité de la cité. Une analyse semblable a été proposée par Cédric Brélaz pour une période bien plus ancienne, à savoir celle de la cité de l'époque hellénistique. Dans son étude, il montre que l'apparition de l'évergétisme à la période hellénistique aurait tantôt servi à étayer l'hypothèse de la fin de la « cité classique » et de la démocratie, tantôt, *a contrario*, celle de la vitalité de la cité à l'époque hellénistique<sup>87</sup>. L'évergétisme devient alors un argument pour juger l'évolution de la cité.

Pour revenir à une période plus proche de notre sujet, le débat sur la fin de la cité antique ne gagne pas à être analysé à partir de l'évergétisme uniquement. D'abord, il n'est sans doute pas opportun de mesurer la prospérité d'une cité à l'aune de l'évergétisme seul (comme nous le verrons, l'évergétisme ne devait pas avoir une fréquence très régulière dans toutes les cités, et d'autres facteurs entraient en ligne de compte). Ensuite, penser l'évergétisme comme l'un des éléments constitutifs de la cité antique est une vue de l'esprit, car l'évergétisme n'a jamais existé ni partout ni tout le temps ; l'évergétisme ou l'absence d'évergétisme ne caractérise pas à lui seul une cité antique, et l'évergétisme n'est pas consubstantiel à la cité. Nous gardant dans un premier temps de tirer des conclusions sur la vitalité des cités antiques, nous souhaitons ici remettre les sources au centre du débat, et suivant les conseils de François Jacques dans

86 Ainsi cette tendance se trouve-t-elle en partie illustrée dans : J. MARTIN, « Der Verlust der Stadt », dans *Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, dir. par C. MEIER, Munich, Oldenbourg, 1994, p. 95-114 (p. 110-114). De plus, selon l'auteur, la christianisation aurait accentué le phénomène de désintérêt pour l'évergétisme.

87 C. BRÉLAZ, « Les bienfaiteurs, "sauveurs" et "fossoyeurs" de la cité hellénistique ? Une approche historiographique de l'évergétisme », dans *L'huile et l'argent*, dir. par O. CURTY, Paris, de Boccard, 2009, p. 37-56.

son propre chapitre sur l'évergétisme sous le Haut-Empire, étudier la réalité du phénomène en évitant « de faire intervenir des notions de dégradation, d'abâtardissement, qui portent en elles des jugements de valeur implicites. [... L'évergétisme est] un phénomène qu'il convient de considérer sans présupposés<sup>88</sup>. » L'évergétisme de l'Antiquité tardive n'était ni dégradé, ni abâtardi, mais il s'était évidemment transformé : ce sont ces transformations que l'historien doit mettre en lumière.

## B. Des sources relativement nombreuses, mais éparses et peu représentatives

### 1. Évergétisme et épigraphie

L'évergétisme est un phénomène essentiellement connu grâce aux inscriptions, et plus encore par les inscriptions honorifiques<sup>89</sup>. Les sources littéraires permettent parfois de compléter la connaissance de ce phénomène<sup>90</sup>, mais les chercheurs se sont avant tout appuyés sur l'épigraphie pour faire l'histoire de l'évergétisme ; c'est d'ailleurs le thème principal d'un colloque qui fut l'une des premières synthèses après les travaux de Paul Veyne<sup>91</sup>. Mentionnons également le travail fondateur de Philippe Gauthier, qui, répondant à la théorie veynienne par une analyse détaillée des sources, a pris en compte et mis en perspective toute la série des inscriptions honorifiques de la période hellénistique en Grèce<sup>92</sup>. Plus récemment, Arjan Zuiderhoek a mené une étude détaillée sur la munificence privée en se fondant sur un échantillon d'inscriptions évergétiques

88 F. JACQUES, *Le privilège de liberté...*, *op. cit.*, p. 687, n. 87.

89 Je définis une « inscription honorifique » comme une inscription émanant de l'ensemble du corps civique, ou d'un petit groupe de citoyens, ayant pour but d'établir publiquement la reconnaissance de ce corps civique (ou de ce groupe) vis-à-vis du bienfaiteur. Les inscriptions honorifiques ne récompensaient pas seulement des actes d'évergétisme.

90 L'étude de l'évergétisme à travers la documentation littéraire n'est pas encore très avancée, cf. par exemple C. VIRLOUVET, « L'apport des sources littéraires à l'étude de l'évergétisme à Rome et dans les cités d'Italie à la fin de la République », dans *Actes du X<sup>e</sup> congrès...*, *op. cit.*, p. 227-248, ainsi que J. ANDREU PINTADO, « Sobre el concepto de evergetismo en época romana a través de los autores latinos », dans *X congreso español de estudios clásicos*, dir. par J. F. GONZÁLEZ CASTRO et J. L. VIDAL, Madrid, Ed. Clásicas, 2002, vol. 3, p. 33-38. Pour notre période, la documentation augustiniennne domine, et fera l'objet d'un traitement spécifique plus loin, cf. p. 188-218.

91 *Actes du X<sup>e</sup> congrès...*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, *op. cit.*

92 P. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs...*, *op. cit.*

provenant de l'Asie mineure (à la période romaine)<sup>93</sup>. L'épigraphie est donc une source incontournable pour qui veut étudier l'évergétisme.

En ce qui concerne l'Afrique romaine, les inscriptions mentionnant des actes d'évergétisme ont déjà été regroupées ou analysées dans divers ouvrages ou articles<sup>94</sup>. La période qui nous intéresse a été bien balisée, puisque Claude Lepelley a dressé un inventaire complet des actes d'évergétisme dans sa thèse sur les *Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*<sup>95</sup>. Entre 275 et le milieu du V<sup>e</sup> siècle, l'historien a relevé pas moins de 108 actes d'évergétisme, dont 106 sont connus par des inscriptions, le reste provenant de la documentation augustinienne. Les 108 actes sont connus par 85 documents (certains documents mentionnent en effet plusieurs actes d'évergétisme). Il s'agit ici d'actes d'« évergétisme civique », dans lesquels un individu fournit un bienfait à une cité tout entière.

## 2. Critères de choix des sources épigraphiques sur l'évergétisme

Avant de pouvoir analyser précisément les actes d'évergétisme, il faut se pencher un instant sur les critères qui définissent ce type de don. Quels critères Claude Lepelley avait-il adoptés pour considérer qu'une inscription relevait de l'évergétisme ? L'auteur des *Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire* n'a certes pas explicitement justifié ses choix à l'époque, mais il apparaît en fait que le nœud central réside dans le financement des bienfaits. Pour que l'on puisse parler de don et donc d'évergétisme, il faut qu'un individu (ou un groupe d'individus) cède volontairement un bien qui lui

93 A. ZUIDERHOEK, *The Politics of Munificence...*, *op. cit.*

94 Se reporter à : G. WESCH-KLEIN, *Liberalitas in rem publicam: private Aufwendungen zugunsten von Gemeinden im römischen Afrika bis 284 n. Chr.*, Bonn, Habelt, 1990. Pour la période suivante, les études portent davantage sur la construction publique, mais elles comprennent de longs développements sur l'évergétisme : H. JOUFFROY, *La construction publique en Italie et dans l'Afrique romaine*, Strasbourg, Association pour l'étude de la civilisation romaine, 1986 ; X. DUPUIS, « Constructions publiques et vie municipale en Afrique de 244 à 276 », dans *MEFRA*, 104, 1992, p. 233-280 ; et récemment A. SAASTAMOINEN, *The Phraseology...*, *op. cit.* Des regroupements « thématiques » ont été effectués, sans qu'ils soient toujours exhaustifs : M. LE GLAY, « Évergétisme et vie religieuse dans l'Afrique romaine », dans *L'Afrique dans l'Occident romain (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.-IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, Paris, de Boccard, Rome, École française de Rome, 1990, p. 77-88 ; C. BRIAND-PONSART, « Une évergésie modeste : les combats de boxe dans quelques cités d'Afrique proconsulaire pendant l'Empire », dans *AntAfr*, 35, 1999, p. 135-149 ; A. BELFAIDA, « Eau et évergétisme en Afrique romaine : témoignages épigraphiques », dans *L'Africa romana*, 13, 2, 2000, p. 1589-1601. Il existe encore une multitude d'études plus locales.

95 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, vol. 1, *op. cit.*, p. 304-314 (« Tableau des actes d'évergétisme datables du Bas-Empire mentionnés dans la documentation africaine »).

appartient ; le financement est donc privé. Mais les inscriptions ne sont pas toujours précises sur l'origine de l'argent, si bien qu'il est difficile de savoir – à première vue – qui a effectivement financé les bienfaits. Plusieurs cas de figure se détachent :

*a. Cas où la mention de la dépense personnelle est explicite*

Lorsque, dans une inscription, des formules précisent qu'un individu a accompli un bienfait en faveur d'une communauté civique avec son argent propre, alors il s'agit d'un cas d'évergétisme avéré. Les formules épigraphiques sont assez variées et les rédacteurs utilisent des expressions comme *proprio sumptu*, *de sua pecunia*, etc. Les inscriptions où figurent les verbes *dare* ou *donare* amènent à la même conclusion. Les formulations telles que *ob honorem* ou *pro honore* sont des indices d'une évergésie faite dans le cadre d'une magistrature (justement nommée évergétisme *ob honorem*). La mention de l'accomplissement d'une promesse faite envers la cité et les concitoyens indique également un acte d'évergétisme.

*b. Cas problématiques : la dépense personnelle n'est pas explicitement mentionnée*

Dans les cas où l'origine du financement n'est pas précisée (soit à cause d'un choix du rédacteur, soit à cause d'une lacune du texte), il est beaucoup plus difficile de savoir si l'on est en présence d'un acte d'évergétisme.

\* L'origine du financement n'est pas précisée par choix du rédacteur

Il arrive que la dépense personnelle ne soit pas explicitement mentionnée à cause d'un choix des rédacteurs de l'inscription. Une dédicace peut ainsi mettre en avant et honorer un ou plusieurs personnages, sans que soit précisé d'où provient l'argent. Claude Lepelley a donné un parfait exemple de ce type de document dans une étude qui portait justement sur la question du financement des travaux publics<sup>96</sup>. Il s'agit de l'une des inscriptions commémorant l'activité bâtisseuse du consulaire Publilius Caeionius Caecina Albinus, à Mascula (Khenchela), entre 364 et 367. Le gouverneur avait fait restaurer des thermes d'été dans la cité de Numidie :

96 C. LEPELLEY, « Témoignages épigraphiques sur le contrôle des finances municipales par les gouverneurs à partir du règne de Dioclétien », dans *Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in Occidente ed in Oriente*, Rome, Università di Roma-La Sapienza, 1999, p. 235-247.

« À l'âge d'or instauré partout de nos Seigneurs Valentinien et Valens perpétuels Augustes, ce qui était dans un état désespéré retrouve la stabilité, ce qui était abandonné est rénové, une beauté nouvelle remplace la laideur des ruines. C'est pourquoi Publilius Ceionius Caecina Albinus, homme clarissime, consulaire à six faisceaux de la province de Numidie, écartant la mauvaise réputation des thermes d'été et leur restituant leur beauté, a restauré, achevé et dédié cet édifice, pour la splendeur tant de la patrie que de la province. Les flamines perpétuels Aemilius Flavianus, Fabius Praetextatus, Flavius Innocentius, Marius Secundinus et ...ius Excusantius ont assumé la responsabilité avec beaucoup d'effort (?). Le bonheur à ces gens de bien<sup>97</sup> ! »

Claude Lepelley souhaite ici savoir qui a payé les travaux. Reprenons un à un ses arguments. Il indique d'abord que les flamines perpétuels n'ont joué aucun rôle financier dans la restauration des thermes : le verbe *curare*, ici à l'ablatif absolu (*curantibus...*), ne suffit pas à lui seul pour affirmer que les notables locaux financèrent les travaux sur leurs fonds propres. André Chastagnol confirme cet usage du mot *curare*<sup>98</sup>. Il faudrait donc exclure du champ de l'évergétisme toutes les dédicaces de travaux publics (ou les inscriptions rappelant des spectacles et banquets) qui porteraient la simple mention *curare*. De même, le verbe *dedicare* n'indique pas nécessairement une activité financière personnelle, mais simplement l'acte de la dédicace ; les verbes *facere*, *reficere*, *restituere*, *instituere*, etc. ne sont en général pas plus précis.

Autre point litigieux : étant donnée l'emphase portée sur son action, le consulaire Publilius Caecina Albinus aurait-il pu payer les travaux de sa poche ? Claude Lepelley élimine d'emblée l'hypothèse, écrivant qu'« il faut évidemment

97 AE 1911, 217 ; AE 1987, 1082 (J. MARCILLET-JAUBERT, « Sur des flamines perpétuels de Numidie », dans ZPE, 69, 1987, p. 207-223 [ici p. 222, texte relu à partir d'une copie plus fidèle]) : « Aureis ubique temporibus dd(ominorum) nn(ostrorum) Valentiniani et Valen/tis perpetuorum (Au)gg(ustorum) statum desperata recipiunt, ami/ssa renouantur, ruinarum deformitatem decor nouit/at is excludit. Iamdudum igitur thermarum aestiual/ium fabulam factam depellens faciemque restituens, / Publi(li)us Ceionius C(a)ecina Albinus, u(ir) c(larissimus), consularis [s(ex)f(ascalis) p(rouincia) N(umidia) C(onstantina)] / ad splendorem tam patriae quam prouincia restituit, / perfecit, dedicauit[que(?)], omni nisu [cur]antib[us] / Aemilio Flauiano, Fabio Praetexta[to, F]lau[i]o / Innocentio, Mario Secundino, [---] E]xcu[s]antio, / fl(aminibus) – b(onis) b(ene) ! – pp(erpetuis). » Traduit par C. LEPELLEY, « Témoignages épigraphiques... », art. cité, p. 239. Sur le consulaire et ses travaux de bâtisseur, cf. « Publilius Caecina Albinus 8 », PLRE, I, p. 34-35 et R. REBUFFAT, « Cuicul, le 21 juillet 365 », dans AntAfr, 15, 1980, p. 309-328 (comprend une liste des travaux du gouverneur, effectués suite au « prétendu » tremblement de terre universel de la même année) ; sur la réalité de ce même tremblement de terre, cf. C. LEPELLEY, « L'Afrique du Nord et le prétendu séisme universel du 21 juillet 365 », dans MEFRA, 96, 1, 1984, p. 463-491.

98 A. CHASTAGNOL, « Le formulaire de l'épigraphie latine officielle dans l'Antiquité tardive », dans La terza età dell'epigrafia, dir. par A. DONATI, Faenza, Lega, 1988, p. 11-64 (précisions sur curante aux p. 61-62), repris dans A. CHASTAGNOL, Scripta varia IV. Le pouvoir impérial à Rome. Figures et commémorations, dir. par S. BENOIST et S. DEMOUGIN, Genève, Droz, 2008, p. 133-187.

exclure que le gouverneur ait payé les travaux sur ses deniers : on connaît quatorze chantiers menés à bien par Albinus en Numidie dans les années 364-367 ; il serait absurde de penser qu'il les avait tous financés, et les inscriptions ne disent rien de tel<sup>99</sup>. » C'est effectivement logique : un évergète aurait voulu manifester son action aux yeux de tous, et par conséquent, il aurait indiqué clairement qu'il avait financé les travaux. Les inscriptions de l'Antiquité tardive sont particulièrement précises dans leur formulaire, ce qui laisse penser que tous les mots étaient réfléchis et pesés ; il faut donc faire confiance aux inscriptions si elles n'indiquent pas précisément qu'un individu a payé lui-même des travaux<sup>100</sup>. Ces remarques nous amènent alors à écarter de l'évergétisme toutes les inscriptions où la mention de la dépense personnelle n'est pas explicite, et c'est bien de cette manière que Claude Lepelley avait procédé – sans le dire – dans son ouvrage maître<sup>101</sup>. La même démarche de prudence est adoptée en cas d'inscription tronquée : si l'inscription ne porte pas explicitement les formules évoquées plus haut, alors il convient de la laisser de côté.

\* Quelques exceptions à la règle

Il arrive parfois que le contexte ou le texte d'une inscription n'invitent pas à suivre la règle précédemment évoquée. C'est le cas de dédicaces où le sujet apparaît au nominatif, parfois même à la première personne, comme ces quatre inscriptions trouvées au début des années 1990 devant le capitole d'Abthugni/Abthugnos en Proconsulaire. Les documents commémorent la restauration de la tribune du Capitole (appelée ici *rostres*), entre les années 375 et 378 :

99 C. LEPELLEY, « Témoignages épigraphiques... », art. cité, p. 240.

100 Je suis ainsi C. Lepelley, suivant lui-même H.-G. Pflaum, « qui a toujours pensé que les inscriptions officielles romaines donnaient une image précise et exacte des institutions » (*ibid.*, p. 247).

101 Comment expliquer que l'origine du financement des travaux ne soit pas précisée dans les inscriptions ? Pour C. Lepelley, il s'agit d'une affaire liée à la question des finances civiques : depuis la Tétrarchie, les revenus des cités étaient gérés par le fisc impérial. Celui-ci reversait aux cités une part des revenus (après Julien, environ un tiers des revenus des terres et des taxes), et elles pouvaient en disposer librement, créant ainsi en cas de travaux des formulaires portant la mention *pecunia publica* ou *sumptu publico*. Mais si besoin, elles pouvaient obtenir du gouverneur de province une « rallonge » sur la somme allouée. Lorsqu'elles voulurent mettre en avant les travaux effectués grâce à cette rallonge, elles laissèrent généralement sous silence l'origine du financement des travaux, car ils ne relevaient ni tout à fait des deniers publics, ni tout à fait de la générosité impériale... Restait seulement le gouverneur qui avait obtenu la « rallonge ». Pour l'explication détaillée, cf. *ibid.*, p. 240-246.

« Contraint par la félicité des temps de nos Seigneurs Valens, Gratien et Valentinien très invaincus, toujours Augustes, moi, Publicius Felix Hortensius, flamine perpétuel, curateur de la cité, j'ai remis en état les rostres, pour l'ornementation de la patrie, et j'en ai également assuré la dédicace<sup>102</sup>. »

Selon les éditeurs de l'inscription et Claude Lepelley, l'utilisation de la première personne (fait très rare au demeurant) nous place sans aucun doute dans le cadre de l'évergétisme. Le dédicant n'aurait pu se permettre de parler à la première personne s'il n'avait pas lui-même payé ces réparations. L'examen du texte peut donc infléchir, au cas par cas, la règle stricte formulée plus haut.

### *c. État des lieux des sources épigraphiques*

Suivant ces stricts critères de choix, le nombre des actes d'évergétisme retenus par Claude Lepelley s'élève à 108 (106 pour l'épigraphie), connus par 85 documents épigraphiques ou littéraires. Depuis le début des années 1980, de nouvelles découvertes épigraphiques viennent enrichir ce corpus, portant à 117 le nombre total des actes d'évergétisme (dont 115 par l'épigraphie) ; ces actes sont connus par 92 documents épigraphiques ou littéraires<sup>103</sup>. Il faut ainsi rajouter au « tableau des actes d'évergétisme datables du Bas-Empire mentionnés dans la documentation africaine », dressé par Claude Lepelley les inscriptions suivantes<sup>104</sup> :

- Restauration d'un monument en l'honneur du flaminat perpétuel à Henchir Dougga, pendant la Tétrarchie<sup>105</sup>

102 Cf. vol. 2, inscription n° 1 (*AE* 1991, 1641-1644), trad. par C. Lepelley. Trois inscriptions sensiblement équivalentes rappellent les travaux, tandis qu'une quatrième est la dédicace d'une statue offerte à la ville de Rome.

103 Ce total se fonde sur le dépouillement de l'*Année Épigraphique* jusqu'à *AE* 2011, corroboré par la mise à jour effectuée par C. LEPALLEY, « Nouveaux documents sur la vie municipale dans l'Afrique romaine tardive (éléments d'un supplément épigraphique aux *Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*) », dans *L'Afrique du Nord antique et médiévale*, dir. par M. KHANOUSSI, Tunis, Institut national du patrimoine, 2003, p. 215-228. Se reporter à Annexe A. Actes évergétiques connus par la documentation épigraphique en Afrique (à partir de 275), p. 555-636 pour le texte, les traductions et les commentaires sur chacune des inscriptions choisies.

104 Cf. *Id.*, *Les cités de l'Afrique romaine...*, vol. 1, *op. cit.*, p. 304-314. Cf. pour le tableau Annexe B. Supplément à la liste d'évergésies dressée par C. Lepelley, p. 636. J'ai ajouté à cette liste deux inscriptions que C. Lepelley avait omises ou pas retenues.

105 N° 24 (*AE* 2000, 1641).

- Restauration du temple de Mercure grâce à une collecte des *seniores* de Castellum Ma---rensiu entre 293 et 395<sup>106</sup>
- Construction d'une abside dans les thermes d'hiver d'Ammaedara en 336<sup>107</sup>
- Restauration de « rostres » à Abthugni/Abthughos entre 375 et 378<sup>108</sup>
- Restauration d'une curie en l'honneur du flaminat à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>109</sup>
- Restauration d'une *platea*, jeux scéniques offerts à Aradi en 408<sup>110</sup>
- Construction d'un *macellum* à Khanguet el Hojjaj<sup>111</sup>

## 2. « Paroles et silences<sup>112</sup> » : de quelques biais d'interprétation des sources

### a. Perspectives quantitatives

En adoptant les critères de choix énoncés précédemment, le nombre des actes d'évergétisme connus pour l'Antiquité tardive en Afrique est tout à la fois conséquent et restreint. Il est clair que le nombre (117 actes) n'est pas en lui-même très significatif, et il faut le rapporter à d'autres données. 117 actes est un nombre suffisant pour prouver la continuité du phénomène : ainsi, il est désormais impossible d'affirmer que l'évergétisme avait complètement disparu entre la fin du III<sup>e</sup> siècle et le début du V<sup>e</sup> siècle en Afrique romaine. Il faut cependant mettre en perspective ce nombre avec les données de la période précédente. Avec presque les mêmes critères que Claude Lepelley, depuis le I<sup>er</sup> siècle avant J.-C. jusqu'en 284, Gabriele Wesch-Klein a relevé en tout 492 actes de « munificence privée en faveur de la communauté » (365 pour l'Afrique proconsulaire, 104 pour la Numidie, 21 pour la Maurétanie césarienne et 2 pour la Tingitane)<sup>113</sup>. L'auteur a laissé de côté tous les dons de statues, ce qui aurait pu

106 N° 15 (*ILPBardo*, 167).

107 N° 6 (*AE* 1992, 1767).

108 N° 1 (*AE* 1991, 1641-1644).

109 N° 32 (*AE* 1982, 961).

110 N° 8 (*AE* 2004, 1798).

111 N° 29 (*CIL* VIII, 24039).

112 Titre emprunté à la belle étude de P.-A. FÉVRIER, « Paroles et silences (à propos de l'épigraphie africaine) », dans *L'Africa romana*, 4, 1986, p. 167-192.

113 G. WESCH-KLEIN, *Liberalitas...*, *op. cit.*, p. 8. Les critères de choix sont les suivants : 1) tous les documents parvenus à la connaissance de l'auteur ; 2) les dons importants (par exemple pour bâtir un monument) ; 3) les dons de moindre importance (pour les banquets). G. Wesch-Klein a écarté de

augmenter le corpus d'environ 2000 attestations. Il y eut donc clairement une nette diminution des inscriptions célébrant des actes d'évergétisme à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle, ce qui peut sans doute s'interpréter comme une diminution des actes d'évergétisme eux-mêmes<sup>114</sup>. L'apogée se situe sous les Antonins et les Sévères. Ces données sont confirmées parallèlement par Ari Saastamoinen, avec un type de documentation légèrement différent<sup>115</sup>.

À titre de comparaison, pour l'Asie Mineure au Haut-Empire, Arjan Zuiderhoek avait pu étudier un « échantillon » de 500 actes d'évergétisme, ce qui signifie que le nombre total des inscriptions était en fait bien plus élevé<sup>116</sup>. Ainsi, l'évergétisme en Afrique romaine est relativement moins attesté qu'en Asie Mineure, qui plus est pour l'Antiquité tardive. Pour comparer des données datant d'époques semblables, Giovanni Alberto Cecconi avait relevé, pour l'Italie, 60 documents mentionnant des actes d'évergétisme, entre 270 et 425<sup>117</sup>. Si l'on se fie au nombre des inscriptions, l'évergétisme serait davantage présent en Afrique que dans les cités italiennes.

#### *b. Perspectives chronologiques*

Concernant le spectre chronologique de nos inscriptions, l'impression dominante est celle d'une relative richesse. Par convention, en suivant les analyses de Claude Lepelley, nous avons commencé notre recherche à partir de 275. La plus récente inscription date quant à elle de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle. Une grande partie des inscriptions n'est pas datée avec précision, mais seulement avec une fourchette chronologique qui s'étend parfois sur deux à trois siècles.

---

son corpus tous les dons de statues qui n'étaient pas liées à une autre dépense (près de 2000 attestations), les *summae honorariae*, et de même les dons votifs, car ils concernaient un rapport particulier entre un individu et un dieu. Ainsi, et implicitement, ne sont retenues que les inscriptions où la dépense personnelle est mentionnée de manière claire, comme chez C. Lepelley.

114 Un changement d'« habitude épigraphique » n'est pas à exclure, cf. *infra* p. 397-400.

115 Voir la récapitulation chronologique de l'auteur, A. SAASTAMOINEN, *The Phraseology...*, *op. cit.*, p. 384-404.

116 A. ZUIDERHOEK, *The Politics of Munificence...*, *op. cit.*, p. 16-17 et liste des inscriptions choisies p. 160-166. Malheureusement, le nombre total des évergésies sur la période n'est pas connu.

117 G. CECCONI, « Appendice 4. Documenti sulla munificenza privata », dans *Governo imperiale...*, *op. cit.*, p. 229-233 (l'auteur n'a pas comptabilisé dans sa liste les évergésies faites par des gouverneurs). Pour la Sicile, cf. L. M. A. PATTI, « "Munificentia publica" : manifestazioni evergetiche nella Sicilia tardoantica », dans *Koinonia*, 30-31, 2006-2007, p. 261-274).

En ce qui concerne les inscriptions datées, plusieurs périodes d'activité évergétique intense peuvent être observées : celle de la Tétrarchie (17 inscriptions), ainsi que celle des Valentinieniens (18 inscriptions). Il existe en revanche assez peu d'inscriptions évergétiques sous Constantin. Il serait facile de lier ces pics d'activité avec la conjoncture politique et économique, mais néanmoins, étant donné le petit nombre d'exemples dont nous disposons, il faut se garder de toute conclusion hâtive. Il est certain que les périodes de prospérité devaient inciter les évergètes à donner. Mais, dans une économie de type antique, la prospérité générale d'un empire coïncidait-elle réellement avec la prospérité locale ou individuelle ? Cela n'est pas certain. Le spectre chronologique de l'évergétisme tardif est donc assez large, et connaît des variations significatives selon les époques.

### *c. Perspectives géographiques*

L'Afrique romaine est un immense territoire, et un simple coup d'oeil sur la carte des actes d'évergétisme suffit pour se convaincre de la dispersion du phénomène<sup>118</sup>. L'évergétisme était répandu sur l'ensemble du territoire africain, depuis la Tripolitaine (avec Leptis Magna au premier rang), jusqu'à la Maurétanie césarienne. Les inscriptions ont surtout été retrouvées en Afrique proconsulaire, en Byzacène et en Numidie, ce qui n'est pas surprenant étant donné que ces régions comprenaient un très grand nombre de cités à l'époque tardive, et qu'elles ont conservé tout au long du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècles un bon dynamisme économique.

Bien entendu, la répartition géographique n'est pas en elle-même réellement significative : la découverte des inscriptions mentionnant des actes d'évergétisme dépend avant tout des fouilles de terrain, qui ne sont pas programmées avec la même ampleur dans tous les pays, voire dans toutes les régions. Sans rentrer dans les détails, la Tunisie est globalement mieux fouillée que l'Algérie, ce qui a pour conséquence immédiate de sur-représenter les inscriptions tunisiennes (*ipso facto* les inscriptions des provinces de Proconsulaire et de Byzacène) par rapport aux inscriptions algériennes. La possibilité de faire de l'histoire antique dépend aussi de l'histoire du temps présent...

---

118 Cf. Témoignages épigraphiques d'actes d'évergétisme en Afrique tardo-antique, p. 760.

*d. Effets de sources*

Nous ne pouvons vraisemblablement pas connaître tout le spectre de l'évergétisme, car il n'est pas du tout certain que toutes les évergésies furent célébrées par des inscriptions. De plus, toutes les commémorations épigraphiques ne sont pas parvenues jusqu'à nous à cause du hasard présidant à la transmission des documents historiques (destructions des pierres, remplois, sites non fouillés)... Nous ne connaissons sans doute qu'une petite partie de l'évergétisme.

En fait, il est probable que soient avant tout connus les actes d'évergétisme de grande ampleur, qui, en raison de leur caractère remarquable, furent gravés sur des supports monumentaux et en même temps pérennes. Il se produirait donc un effet de sources : de l'évergétisme en général, nous ne connaissons que les actes les plus éminents. La même hypothèse (nous ne connaissons que les évergésies majeures) peut nous amener à surestimer l'évergétisme par rapport à d'autres types de don, qui n'auraient, eux, pas bénéficié d'une si grande publicité. C'est pour cette raison qu'il faut absolument croiser les inscriptions avec d'autres sources, afin de ne pas céder au piège tendu par ce mirage épigraphique.

Un deuxième « mirage épigraphique » doit encore être dissipé. Nous avons constaté qu'entre le Haut-Empire et l'Antiquité tardive, il s'était produit une baisse notable du nombre des actes d'évergétisme répertoriés grâce à l'épigraphie<sup>119</sup>. Une nouvelle fois, cette baisse notable est peut-être due à un simple effet de sources : un changement d'habitude épigraphique (passer, par exemple, de la gravure sur pierre à la peinture sur bois) pourrait être une explication plus que plausible à la diminution numérique des sources<sup>120</sup>. Or, si la pierre se conserve plutôt bien, il n'en va pas de même pour le bois... Les sources tardives auraient disparu tandis que celles de l'époque

---

119 Cf. *supra* p. 79-80.

120 Une hypothèse soulevée par P.-A. Février à propos des transformations de la générosité dans l'Afrique tardive : P.-A. FÉVRIER, « Paroles et silences... », art. cité, p. 179 : « Un simple changement dans le support de l'écrit – la pierre, le bronze, le bois – dans la façon de l'ordonner – la gravure, la peinture, la juxtaposition de cubes de pierre, terre cuite ou verre, – dans le devenir aussi de ces matières, vile, précieuse, récupérable aisément ou non, tout cela doit être mis en avant, avec d'autres raisons qui tiennent à la fonction même du discours, pour aider à comprendre l'histoire même de cette partie de l'écrit destinée à être vue de beaucoup, à frapper l'imagination des contemporains ou des siècles à venir. » Voir aussi, R. REBUFFAT, « Peinture et inscriptions », dans *Revue archéologique de Picardie*, 10, 1995, p. 23-31. Cf. également mes réflexions *infra* p. 397-400.

précédente, gravées sur des supports plus solides, se seraient mieux conservées. Nous devons donc toujours nous rappeler de cette simple évidence : la nature des sources conservées nous transmet une vision déformée de la réalité passée<sup>121</sup>.

*e. Les sources sont-elles représentatives de la réalité passée ?*

Finalement, les sources sur l'évergétisme paraissent moyennement représentatives de la réalité passée :

1. Nous avons retrouvé assez peu de sources (à peine une centaine).

2. Elles sont un échantillon « orienté » de la réalité passée : a) seuls les matériaux solides se sont conservés, ce qui pourrait laisser penser que seules les évergésies de grande ampleur sont connues ; b) les fouilles archéologiques, qui ne sont pas menées de manière homogène, privilégient une région par rapport à une autre, ce qui rend toute tentative de comparaison géographique assez vaine.

3. La documentation « littéraire » est rare et les textes que nous possédons, émanant surtout d'Augustin, s'inscrivent avant tout dans une perspective critique<sup>122</sup>.

Tous ces filtres nous présentent donc une vision déformée de la réalité de l'évergétisme tardif ; mais il faudra s'en accommoder<sup>123</sup>. En revanche, une étude statistique ou quantitative semble vouée à l'échec puisqu'elle reproduira les insuffisances de la documentation<sup>124</sup>.

---

121 Les transformations de l'épigraphie à l'époque tardive sont désormais un sujet bien balisé, mais toujours sujet à débat ; cf. par exemple, C. WITSCHERL, « Der *epigraphic habit* in der Spätantike: das Beispiel der Provinz *Venetia et Histria* », dans *Die Stadt in der Spätantike...*, *op. cit.*, p. 359-411.

122 Cf. *infra* p. 188-218.

123 Sur la représentativité générale des inscriptions, cf. W. ECK, « Befund und Realität. Zur Repräsentativität unserer epigraphischen Quellen in der römischen Kaiserzeit », dans *Chiron*, 37, 2007, p. 49-64.

124 Sur les limites de l'usage des statistiques en épigraphie, cf. U. AGNATI, « About Quantitative Epigraphy: Statistical Prolegomena », dans *Epigraphica*, 61, 1999, p. 123-126. L'auteur définit deux critères pour pouvoir utiliser des méthodes issues de l'histoire quantitative. Il évoque ici surtout la statistique inférentielle, qui consiste à prendre un échantillon au hasard et inférer qu'il en va de même pour toute une population : 1) étudier un grand nombre de cas (plus de 1000) ; 2) avoir un échantillon représentatif. Ceci est exclu pour nos inscriptions. L'usage des statistiques devrait donc se limiter à des statistiques descriptives, mais même dans ce cas, l'échantillon paraît bien peu représentatif.

## C. Place et fréquence de l'évergétisme par rapport aux autres types de don

### 1. Place de l'évergétisme dans la vie civique

Est-il possible de savoir quelle fut la place effective de l'évergétisme dans la vie civique, en particulier celle des cités africaines tardives ? La relative fréquence des inscriptions trouvées pour l'ensemble de la période antique pourrait laisser penser que cette pratique était habituelle, d'autant plus si l'on imagine qu'à chaque élection de magistrats, le candidat versait une *summa honoraria* et offrait des jeux. Cela dit, les constructions de bâtiments devaient être nettement plus rares, et les habitants des cités devaient avant tout constater la longueur des travaux, voire les promesses non tenues. L'évergétisme était une entreprise semée d'embûches, comme en témoignent les difficultés rencontrées par Symmaque pour organiser les jeux de la questure de son fils en 393, ou alors le nombre élevé des « évergètes récalcitrants » étudiés par François Jacques<sup>125</sup>. L'évergétisme était donc certainement assez fréquent, mais il devait en même temps revêtir un caractère exceptionnel ou somptueux. Un fait marquant, dont l'interprétation reste problématique : les deux grands « guides romains » sur le don que sont le *De officiis* de Cicéron et le *De beneficiis* de Sénèque ne parlent que très peu de l'évergétisme<sup>126</sup>.

### 2. Panorama des différents types de dons dans les cités

La sphère du don à l'intérieur des cités était en fait bien plus large que la pratique de l'évergétisme. Il ne nous appartient évidemment pas d'entrer dans le détail des autres formes de dons, mais simplement de les garder en mémoire pour mieux peser le poids des pratiques évergétiques. Rappelons donc brièvement quelles étaient les différentes formes de don qui avaient cours dans les cités romaines d'Afrique.

125 Cf. sur la questure du fils de Symmaque : E. BELTRAN RIZO, J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, « La "editio quaestoria" en el Bajo Imperio: el ejemplo de Quinto Memio Simaco », dans *Gerión*, 23, 1, 2005, p. 287-314 ; sur les évergètes récalcitrants, cf. F. JACQUES, « *Ampliatio et mora...* », art. cité.

126 Nous ne disposons pas encore d'étude sur l'évergétisme dans ces deux œuvres. On peut dans un premier temps se référer aux quelques passages de P. VEYNE, *Le pain et le cirque...*, *op. cit.*, p. 414-424 (pour Cicéron) et à M. GRIFFIN, « "De beneficiis" and Roman Society », dans *JRS*, 93, 2003, p. 92-113 (pour Sénèque).

*a. Dons interpersonnels*

De multiples dons et cadeaux étaient échangés. Des personnes de niveau social similaire s'offraient de petits présents, par exemple des cadeaux de bienvenue lors des dîners, ou alors de petits objets envoyés pour diverses occasions, comme en témoignent parfois les lettres d'Augustin<sup>127</sup>. De même, des étrennes étaient offertes pour la nouvelle année<sup>128</sup>. Les dons étaient aussi échangés entre des personnes de niveaux sociaux différents : on citera alors les sportules, ces dons faits d'un patron à un client<sup>129</sup>. Dans la même idée, certaines personnes, y compris des païens, donnaient un peu d'argent aux pauvres ; contrairement à une idée reçue, le christianisme n'a pas inventé l'aumône, mais il lui a donné une valeur positive et en a intensifié les effets<sup>130</sup>. Les dons entre personnes tissaient en fait de profonds liens sociaux.

*b. Dons faits aux dieux (entre piété privée et munificence publique)*

Dans les cités antiques, de nombreux dons étaient octroyés aux dieux, sous forme de petites offrandes ou de plus gros présents<sup>131</sup>. Différents types de dons ont été

127 Un exemple de cadeau envoyé à Augustin : un *apophoretum* (souvenir) envoyé par la riche Juliana en souvenir de la prise de voile de la jeune Demetrias (AUG., *Ep.*, 150) (« *uelationis apophoretum gratissime accepimus* »). L'*apophoretum* (ou *apophoretum*) était à l'origine un présent offert par celui qui offrait un banquet (sur les cadeaux à échanger lors de dîners, voir par exemple R. P. DUNCAN-JONES, « Payment of Dinner-guests at Rome », dans *Latomus*, 67, 1, 2008, p. 138-148). Sur les *xenia* et *apophoreta* chez Martial, cf. A. L. SPISAK, « Gift-Giving in Martial », dans *Toto notus in orbe. Perspektiven der Martial-interpretation*, dir. par F. GREWING, Stuttgart, Steiner, 1998, p. 243-255. Aperçu général sur les dons interpersonnels : B. WAGNER-HASEL et K.-W. WEEBER, « Geschenke », *DNP*, vol. 4, 1998, c. 983-989.

128 Il s'agit des *strenae*. Cf. en général D. BAUDY, « *Strenarum commercium*. Über Geschenke und Glückwünsche zum römischen Neujahrsfest », dans *RhM*, 130, 1987, p. 1-28, et chez Augustin : J. SCHEID, « Les réjouissances des calendes de janvier d'après le "sermon" Dolbeau 26 : nouvelles lumières sur une fête mal connue », dans *Augustin prédicateur*, dir. par G. MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, p. 353-365. Tertullien confirme que les chrétiens faisaient aussi des étrennes : TERT., *Idol.*, 14, « *munera commeant et strenae* ».

129 Cf. R. HURSCHMANN, « Sportula », *DNP*, vol. 11, c. 857, et R. P. DUNCAN-JONES, « Payment of Dinner-guests... », art. cité (pour le Haut-Empire).

130 Voir sur ce thème : A. PARKIN, « "You do him no Service": an Exploration of Pagan Almsgiving », dans *Poverty in the Roman World*, dir. par M. ATKINS et R. OSBORNE, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 60-82 (et *infra*, p. 127-129).

131 Le phénomène des offrandes religieuses est relativement répandu dans l'ensemble du bassin méditerranéen. Pour la Grèce, cf. C. PRÊTRE (dir.), *Le donateur, l'offrande et la déesse : systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec*, Liège, Centre International d'Études sur la religion grecque antique, 2009 (par exemple article de C. PRÊTRE, « La donatrice, l'offrande et la déesse : actions, interactions et réactions », p. 7-27 ; F. DE POLIGNAC, « Quelques réflexions sur les échanges symboliques autour de l'offrande », p. 29-37). Voir plus largement E. SIMON, A. COMELLA,

répertoriés, en Afrique comme dans l'ensemble du bassin méditerranéen, allant de la plus petite offrande jusqu'au don d'un édifice complet. Les plus petites offrandes sont connues pour une part grâce aux objets eux-mêmes, découverts lors des fouilles archéologiques : il s'agit, en Afrique romaine comme dans d'autres régions du monde gréco-romain, de lampes, de figurines, d'objets précieux en or ou en argent, de pièces de monnaie. Ces différents objets sont parfois gravés ; d'autres fois, de simples stèles commémorent l'offrande. En ce qui concerne l'Afrique, les travaux de Marcel Le Glay sur *Saturne Africain* ont bien souligné à quel point ces petites offrandes et ex-voto étaient nombreux<sup>132</sup>. Les formulaires épigraphiques sont souvent réduits à leur plus simple expression, comme dans cette stèle en calcaire trouvée dans la cour du temple de Saturne à Thugga (Dougga) en Afrique proconsulaire :

« Viccia Rogata s'est acquittée de son vœu de bonne grâce et à juste titre<sup>133</sup>. »

La stèle comprend trois registres différents. Le registre supérieur contient un croissant et trois étoiles ; au-dessous, est gravé le signe de Tanit ainsi qu'un bélier tourné à gauche vers un autel. Le formulaire de l'inscription, ici très réduit, se trouve fréquemment dans les textes commémorant des offrandes faites aux dieux<sup>134</sup>. La locution centrale est *uotum soluere*, que l'on peut traduire par « accomplir/se délier d'un vœu ». Le *uotum*, dans le cadre des religions de l'Antiquité, témoigne d'un lien (parfois appelé « contrat ») entre les hommes et les dieux, un échange fondé sur une réciprocité qui rappelle les liens de patron à client. Dans une situation de difficulté de tout ordre,

---

J. M. TURFA, I. E. M. EDLUND-BERRY, « Weihgeschenke: Altitalien und Imperium Romanum », dans *ThesCRA, vol. 1 (Processions, sacrifices, libations, fumigations, dedications)*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004, p. 328-450 (part. V. BROQUIER-REDDÉ, « Les offrandes en Afrique romaine », p. 432-435, qui donne un relevé des différentes offrandes) ; I. PATERA, *Offrir en Grèce ancienne. Gestes et contextes*, Stuttgart, Steiner, 2012.

132 M. LE GLAY, *Saturne Africain*, 3 vol., Paris, de Boccard, 1966. Sur la pratique du *uotum*, *ibid.*, vol. 3, p. 343-344.

133 *ILTun*, 1502f (*Dougga*, 125 ; *Saturne Africain*, I, p 219) : « Viccia Roga/ta u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito). » Sur les monuments religieux de Thugga (Dougga), cf. S. SAINT-AMANS, *Topographie religieuse de Thugga (Dougga) : ville romaine d'Afrique proconsulaire (Tunisie)*, Pessac, Ausonius, 2004.

134 Pour de plus larges considérations sur ce point, cf. R. HAENSCH, « Inscriptions as Sources of Knowledge for Religions and Cults in the Roman World of Imperial Times », dans *A Companion to Roman Religion*, dir. par J. RÜPKE, Malden, Blackwell, 2007, p. 176-188 (cf. « dedicatory inscriptions »). Sont parfois données des précisions sur le statut du donateur ou sur les conditions qui ont mené au vœu. Tel n'est pas le cas ici.

les hommes formulent des vœux auprès des dieux (*uotum suscipere/uotum nuncupare*), et si leurs demandes sont exaucées, ils s'acquittent de leur vœu par la gravure d'une stèle ou par l'offrande de tout autre objet<sup>135</sup>. Sont ainsi concernés différents types d'objets, plutôt de petite taille ou de taille moyenne : des stèles et des autels, des piliers dits « votifs », mais des temples peuvent aussi être construits suite à un vœu<sup>136</sup>.

Au demeurant, l'ensemble de l'inscription reste assez vague. L'origine sociale de la dédicante n'est pas du tout connue. Viccia Rogata aurait tout aussi bien pu être une aristocrate locale qu'une personne issue d'une catégorie inférieure de la population<sup>137</sup>. Le dieu honoré, ici Saturne, est déduit du contexte archéologique et son nom n'est même pas précisé. La date du vœu n'est pas mentionnée non plus. Bref, rien n'est exprimé clairement sauf le nom du dédicant. Cette inscription manifeste donc une relation particulière (« privée ») entre un dédicant/donateur et un dieu, relation qui n'entre pas

135 Sur la pratique du *uotum*, cf. H. GALSTERER, « Weihinschriften », *DNP*, vol. 12, 2, c. 417-418 ; C. FRATEANTONIO, « Weihung, Weihgeschenk », *DNP*, vol. 12, 2, c. 419-420 ; « Votivkult », *DNP*, vol. 12, 2, c. 345-346. Voir également P. VEYNE, « *Titulus praelatus* : offrande, solennisation et publicité dans les ex-votos gréco-romains », dans *RA*, 2, 1983, p. 281-300 ; J. SCHEID, « *Hoc anno immolatum non est*. Les aléas de la *voti sponsio* », dans *Scienze dell'Antichità*, 3-4, 1989-1990, p. 775-783 ; ID., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005 ; A. DUBOURDIEU, « Nommer les dieux : pouvoir des noms, pouvoir des mots dans les rituels du *uotum*, de l'*euocatio*, et de la *deuotio* dans la Rome antique », dans *ARG*, 7, 2005, p. 183-197 ; F. HICKSON HAHN, « Performing the Sacred: Prayers and Hymns », dans *A Companion to Roman Religion...*, *op. cit.*, p. 240-241 ; R. HAENSCH, « Inscriptions as Sources... », art. cité ; J. SCHEID, « Epigraphy and Ritual », dans *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, dir. par B. DIGNAS et R. R. R. SMITH, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 181-186 (comparaison vœu chrétien / païen).

136 Sur les temples votifs à Rome, cf. les travaux de M. Aberson (*Temples votifs et butin de guerre dans la Rome républicaine*, Rome, Institut suisse de Rome, 1994 ; ID., « Dire le vœu sur le champ de bataille », dans *MEFRA*, 122, 2, 2010, p. 493-501).

137 Je n'entre pas dans le débat de l'« africanité » de Saturne et de sa conséquence supposée sur l'origine modeste des dédicants (cf. M. LE GLAY, *Saturne Africain. Histoire*, *op. cit.*, p. 401-406, chap. « Les fidèles. Leur qualité sociale »). *Contra* : J. Scheid (en parlant des cultes liés à la santé) réfute l'idée que les rites et les ex-voto étaient le produit d'une « religiosité populaire » qui n'impliquerait que les basses catégories de la population, davantage intéressées par les échanges de bienfaits avec les dieux : « À partir du III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., la croissance progressive du nombre de documents conservés permet de repérer la volonté des autorités de s'attacher la protection des partenaires les plus qualifiés pour préserver la santé, notamment des techniciens Apollon et Esculape, mais elle ne révèle pas un changement dans la piété individuelle. Il ne sert à rien d'opposer, sur ce plan, les ex-voto en terre cuite et en bois aux monuments en marbre et en or. D'abord, parce que les sanctuaires à ex-voto ne contenaient pas seulement des objets en terre cuite. Ils conservaient également des objets en métal précieux émanant de l'élite, qui ont généralement disparu en raison de la valeur du métal, mais sont parfois attestés, du moins par des inscriptions. Ensuite, parce que les ex-voto en terre cuite ou bois ne renvoient pas nécessairement à des visiteurs populaires. » (J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Le Seuil, 2013, p. 200).

dans le cadre d'une pratique évergétique pour diverses raisons<sup>138</sup>, et le texte même, par son manque de précision, n'est pas rédigé de telle sorte qu'un lecteur futur puisse se souvenir de ce qui a été accompli. Cela dit, ce vœu ne manifeste pas qu'un lien direct entre une femme et une divinité, et la communauté joue quand même un rôle, car l'inscription a été trouvée dans la cour d'un temple. Or le fait de placer des textes dans des enceintes de sanctuaire requerrait probablement une autorisation – autorisation qui pouvait être donnée lors d'une cérémonie organisée pour « clore » ou « rendre » le vœu<sup>139</sup>. On pourrait ajouter de très nombreux parallèles à ce bref exemple : toutes les études nous montrent que de nombreux dons très divers étaient accomplis – par toutes les catégories sociales – en direction des temples et des dieux.

Nous avons également conservé des preuves de dons de plus grande ampleur, qui attestent que des personnes ont pris à leur charge l'ensemble d'un édifice religieux, ou une partie d'un édifice. Ces dons s'apparentent cette fois clairement au phénomène de l'évergétisme. Toujours à Thugga (Dougga), sous Hadrien, une inscription commémore la construction de plusieurs édifices religieux dédiés à la Concorde, Frugifer, Liber Pater et Neptune :

« Pour le salut de l'empereur César Trajan Hadrien Auguste. M. Gabinius Bassus, inscrit dans la tribu Quirina, flamme perpétuel d'Auguste, patron du *pagus* et de la *ciuitas* [de Thugga], (et) A. Gabinius Datus, inscrit dans la tribu Arnensis, patron du *pagus* et de la *ciuitas*, flamme du divin Titus, édile, augure de la colonie Iulia Karthago, chevalier, agrégé dans les cinq décuries par l'empereur César Trajan Hadrien (ont fait construire) à leurs frais les temples de la Concorde, de Frugifer, de Liber Pater et de Neptune [qu'ils ont embellis] de marbre, de statues et de décorations. Les curateurs ont été Q. Iulius Faustus et...<sup>140</sup>»

138 Plusieurs raisons : 1) Les objets donnés sont trop petits ; 2) Ils ne profitent pas à l'ensemble de la communauté civique ; 3) cette dernière n'a pas de place dans l'inscription ; 4) On ne sait pas si la dédicante est une aristocrate.

139 Ceci semble avoir été le cas dans l'espace gallo-romain et italien : T. DERKS, « The Ritual of the Vow In Gallo-Roman Religion », dans *Integration in the Early Roman West. The Role of Culture and Ideology*, dir. par J. METZLER *et alii*, Luxembourg, Musée National d'Histoire et d'Art, 1995, p. 111-127 (ici p. 121-122) ; M. ABERSON, « Le statut de l'offrande : entre pratiques "gauloises" et "romaines" de dédicace des objets », dans *Espaces et pouvoirs dans l'Antiquité de l'Anatolie à la Gaule. Hommages à B. Rémy*, dir. par J. DALAISON, Grenoble, Centre de recherche en histoire et histoire de l'art Italie-Pays alpins, 2007, p. 35-47.

140 *CIL VIII*, 26470 (Dougga, 28) : « [Pro salute] Imp(eratoris) [Caes(aris) Traiani Hadriani Aug(usti)] / [M(arcus) Gabiniu]s Quir(in) Bassus flam(en) Aug(usti) perp(etuus) patron[us] pagi et civitatis A(ulus) Gabinius Arn(ensi) Datus patronus pagi et ciuitatis] / [flamen(?)] diui Titi aedilis augur c(oloniae) I(uliae) K(arthaginis) equo publico in qu[inque] decurias ab Imp(eratore) Traiano Hadriano adlecto] / [temp]la Concordiae Frugiferi Liberi Patris Neptuni [---] / [---] cum

La différence avec l'inscription précédente est frappante, car elle donne beaucoup plus de détails. On reconnaît bien ici le formulaire relativement précis de l'évergétisme civique : mention du nom de l'empereur qui permet de dater l'inscription, présentation quasi complète des deux donateurs (qui sont tous deux patrons de la cité et flamines), puis présentation relativement détaillée de l'objet du don, avec la précision *sua pecunia*. Les deux donateurs, M. Gabinius Bassus et A. Gabinius Datus, probablement deux frères, conservaient un lien fort avec Thugga tout en menant une carrière à Carthage. Ils ont donc décidé d'offrir à leurs frais des temples pour la cité : voilà donc bien une volonté évergétique. À Thugga, les différents temples de la cité avaient d'ailleurs largement bénéficié des libéralités aristocratiques et l'on connaît pas moins de douze mentions épigraphiques d'actes évergétiques destinés à l'entretien ou la construction de ces monuments<sup>141</sup>.

Ainsi, puisque la religion traditionnelle des Romano-Africains faisait partie intégrante de la cité, certaines inscriptions témoignant des largesses aristocratiques vis-à-vis des dieux sont des actes d'évergétisme civique au plein sens du terme. Ces inscriptions sont officielles, publiques, répondent à des procédures bien particulières et elles ont été produites pour que la communauté civique (ou un lecteur futur) puisse se souvenir de l'événement qui s'est produit<sup>142</sup>. La fonction de ces dédicaces les oppose pour une grande part aux inscriptions commémorant des petites offrandes telles que nous les avons vues plus haut : ces dernières, par leur fréquence, étaient bien plus courantes et ont dû laisser des traces durables dans les pratiques de don<sup>143</sup>. Mais cela n'empêchait pas que les registres du don puissent se croiser ; ainsi certains temples ont pu être construits suite à des vœux, et en ce cas ils relèvent des deux catégories de don.

Les hommes se liaient aux dieux par l'intermédiaire de dons. Tout un monde du don existait parallèlement aux pratiques évergétiques, et l'évergétisme restait, il faut

---

*marmoribus et stautis et ornamentis sua [pecunia --- curatoribus] / Q(uito) Iulio Fausto [---].* » La traduction de l'inscription est de M. Khanoussi et de L. Maurin (*Dougga*). Voir aussi, avec les mêmes personnages, *CIL VIII*, 26467-26469 (*Dougga*, 27).

141 Cf. la liste dans M. LE GLAY, « Évergétisme et vie religieuse... », art. cité, liste p. 80-81.

142 Voir J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu...*, *op. cit.*, p. 77-78 : « Une dédicace faite à un dieu, au nom de la cité, par une personnalité publique ayant la compétence juridique nécessaire pour le faire aboutit à une conséquence qui n'a absolument pas le même statut juridique qu'une offrande faite par un individu à titre personnel, quel que soit son rang social. »

143 Voir notre comparaison entre le *uotum* païen et le *uotum* chrétien, *infra* p. 344.

bien le dire, du domaine de l'exceptionnel. Toutefois cette exceptionnalité, si l'on ose dire, confirme une nouvelle fois l'intérêt de son étude.

Quel bilan tirer de ce premier chapitre ? Le soubassement théorique de la notion d'évergétisme est désormais clair. Paul Veyne s'était largement inspiré du modèle établi par Marcel Mauss pour mener son étude. Les travaux récents invitent, à la lumière des acquis de l'anthropologie du don, à dépasser la perspective maussienne qui envisageait un face-à-face quasi exclusif entre donateurs et donataires. Les acteurs du don sont en fait multiples, et l'étude de l'évergétisme, qui était souvent elle aussi comprise à travers un duo entre donateurs et donataires, doit elle aussi prendre en compte la multiplicité des acteurs du don. C'est dans cette optique que nous entendons étudier les actes d'évergétisme de l'Afrique tardive, en nous détachant des présupposés historiographiques sur la fin de la cité antique. Mais le projet se heurte aux difficultés inhérentes aux sources elles-mêmes, qui sont éparses, peu nombreuses et peu représentatives. Le défi de l'historien, comme toujours, est de comprendre les difficultés pour mieux les dépasser.

## CHAPITRE DEUX. L'ÉVERGÉTISME CIVIQUE EN AFRIQUE PENDANT L'ANTIQUITÉ TARDIVE. PERSPECTIVE SYNCHRONIQUE

Le chapitre précédent nous a permis de nous détacher de plusieurs présupposés. D'abord, l'étude de la théorie de l'évergétisme a suggéré qu'il fallait se départir d'une vision trop centrée sur les relations exclusives entre le donateur et le donataire dans le phénomène évergétique. Interviennent d'autres acteurs qu'il importera d'identifier, suivant la grille d'analyse des dons établie précédemment<sup>1</sup>. Nous envisagerons certes les donateurs et les donataires, mais aussi l'objet donné, les intermédiaires ainsi que le public du don. Ce travail sera mené à partir des sources concrètes des actes d'évergétisme, essentiellement épigraphiques, dont nous avons décrit plus haut les spécificités<sup>2</sup>. Le deuxième présupposé dont il faut le plus possible se préserver concerne le lien souvent établi entre l'évergétisme et la vitalité des cités de l'époque tardive. L'évergétisme ne doit pas servir à préjuger de la vitalité des cités. Il doit s'analyser pour lui-même et non comme le signe d'un bouleversement politique et social plus vaste. De la sorte, il devient possible d'apercevoir les traits caractéristiques de l'évergétisme tardif en Afrique. L'étude menée ici se fait dans une perspective synchronique, ce qui n'exclut pas pour autant de mettre en évidence les évolutions par rapport aux périodes précédentes.

---

1 Cf. *supra* p. 61-65.

2 Cf. *supra* p. 73-84. Cf. également vol. 2 , Annexe A. Actes évergétiques connus par la documentation épigraphique en Afrique (à partir de 275), p. 555-636.

## I. Les évergètes

Penchons-nous pour commencer sur les évergètes eux-mêmes. À quelle catégorie sociale les évergètes appartenaient-ils ? Comment choisissaient-ils de se représenter et que mettaient-ils en avant lorsqu'ils donnaient ?

### A. Se présenter : expression du nom et auto-désignation

Quel que soit le type d'inscription, l'étude de la façon dont une personne choisit de se nommer est tout à fait primordiale. Dans le cas de l'évergétisme, le nom permet à la fois de reconnaître la personne qui a accompli une bonne action en faveur de la cité, et de perpétuer son souvenir dans le temps<sup>3</sup>. Les monuments offerts par les évergètes portent souvent le nom de leur fondateur : le marché de Sertius à Thamugadi, ou la palestine des Petronii à Thurburbo Maius en sont d'excellents exemples africains remontant à la période du Haut-Empire<sup>4</sup>.

Dans la plupart des cas, les évergètes ont utilisé des moyens relativement simples pour se désigner. Bien souvent, ils n'ont pas fait préciser leur tribu, ni leur filiation, ce qui était tout à fait courant à l'époque tardive<sup>5</sup>. Les *tria nomina* sont présents dans la plupart des inscriptions et ce jusqu'au début du V<sup>e</sup> siècle. La permanence de cet usage, qui semble faire exception par rapport à d'autres régions de l'Empire, est parfois interprétée comme une marque d'« archaïsme » (avec toutes les réserves que l'on peut

3 Voir ainsi : M. CORBIER, *Donner à voir, donner à lire. Mémoire et communication dans la Rome ancienne*, Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 87-88 (« La mémoire du nom »).

4 Sur le marché de Sertius : cf. J. LASSUS, « Une opération immobilière à Timgad », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*, vol. 3, Paris, SEVPEN, 1966, p. 1221-1231, ainsi que M. A. DE LA IGLESIA, C. MÁRQUEZ MORENO, « El mercado de Sertius en Timgad, I », dans *L'Africa romana*, 8, 1991, p. 373-383. Sur la palestine ou le péristyle des Petronii, adjacente à des thermes : *IL Afr*, 271 ; monument commenté dans Y. THÉBERT, *Thermes romains d'Afrique du Nord et leur contexte méditerranéen*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 167. Voir aussi W. BEN AKACHA, « Promotion coloniale, frénésie évergétique et aménagement urbanistique à Thurburbo Maius », dans *DHA*, 37, 2, 2011, p. 89-118. La question serait de savoir si ces monuments étaient déjà désignés de la sorte dans l'Antiquité.

5 L'usage de la tribu et de la filiation est en effet devenu beaucoup plus rare qu'aux époques précédentes (cf. sur les évolutions de l'onomaistique à l'époque tardive, J.-M. LASSÈRE, *Manuel d'épigraphie romaine*, Paris, Picard, 2007, vol. 1, p. 102-105 ; p. 126-127).

porter sur ce mot), ou, pour dire les choses plus platement, un souci de se conformer aux habitudes traditionnelles<sup>6</sup>. Un *signum* est parfois ajouté<sup>7</sup>.

Un unique cas de donateur anonyme a été répertorié, à Thamugadi (Timgad) en Numidie. Au IV<sup>e</sup> siècle, un donateur a offert une statue du Génie de la cité, statue qui fut placée dans les thermes du Sud. L'évergète se désigne tout simplement par une expression vague mais significative : *ciuis et amator ciuitatis*, « citoyen et amoureux de la cité »<sup>8</sup>. Le choix de l'anonymat est isolé dans l'ensemble des dédicaces civiques, car il empêche que le souvenir du donateur soit conservé. De plus, la locution *amator ciuitatis*, appartenant au registre de l'amour civique qui se développe à la fin de l'Antiquité, montre que l'évergète veut rester humble, en tous les cas s'efface derrière ses bienfaits et laisse la prééminence à la cité elle-même. La portée d'un tel exemple est évidemment limitée, d'autant plus que la petite taille du don (une statue) prédispose davantage à un geste d'humilité. Dans l'immense majorité des cas, les évergètes n'auraient même pas imaginé ne pas donner d'indice sur leur identité.

Dans la quasi-totalité des inscriptions commémorant des actes d'évergétisme, les évergètes utilisent la troisième personne du singulier ou du pluriel pour se désigner, et ils font suivre leur nom par un verbe d'action. Dans un cas assez inhabituel, à Abthugni (ou Abthugnos) en Proconsulaire entre 375 et 378, le donateur a choisi la première personne du singulier pour rappeler les bienfaits qu'il avait accomplis, c'est-à-dire la réparation des rostres : *rostra / ad ornatum patri/ae in meliorem statum reducxi item/que dedicaui*<sup>9</sup>. L'usage de la première personne reste exceptionnel, et témoigne d'une recherche d'originalité. Le donateur se met davantage en avant, mais il est bien obligé de donner son nom (Publicius Felix Hortensius). Cela donne finalement

6 Les *tria nomina* sont présents dans les deux tiers des cas. Cf. par exemple n° 8 (*AE* 2004, 1798), datée du début du V<sup>e</sup> siècle : l'évergète est Titus Flavius Dyscolius Therapius. Sur l'« archaïsme » supposé des *tria nomina*, cf. le commentaire de C. HUGONOT, « *AE* 2004, 1798. Jeux scéniques à Aradi (Proconsulaire) en 402-408 apr. J.-C. », dans *AntAfr*, 45, 2009, p. 119-138.

7 *Signum* : n° 35 b (*LeptisMagna*, 56) ; n° 36 (*LeptisMagna*, 58) ; n° 50 (*CIL* VIII, 828) ; n° 56 (*ILPBardo*, 418) ; n° 72 (*IL Afr*, 276) ; n° 83 (*AE* 1975, 880). Sur le *signum* : J.-M. LASSÈRE, *Manuel...*, *op. cit.*, p. 110-113.

8 Cf. n° 67 (*BCTH*, 1893, p. 162, n° 43). Sur les formules liées à l'« amour civique », cf. A. GIARDINA, « *Amor civicus*. Formule ed immagini dell'evergetismo romano nella tradizione epigrafica », dans *La terza età dell'epigrafia*, dir. par A. DONATI, Faenza, Lega, 1988, p. 67-85.

9 N° 1 (*AE* 1991, 1641-1644) : « j'ai remis en état les rostres afin d'orner ma patrie, et j'en ai assuré la dédicace ». Les rostres seraient une plate-forme située en avant du portique du Capitole de la cité.

lieu à une phrase assez bancale, à mi-chemin entre la première et la troisième personne du singulier. Dans l'ensemble, les évergètes de l'Antiquité tardive ont utilisé des solutions plus simples et le cas d'Abthugni reste exceptionnel.

## B. « Sociologie » des évergètes, entre réalité et auto-représentation

De quels rangs de la société romano-africaine sont issus les donateurs ? Les évergètes le précisent dans la grande majorité des cas. Il est certes évident que tous les donateurs appartenaient à l'élite économique de la société, car il fallait posséder une grande fortune si l'on voulait devenir évergète. Lorsque le rang d'un donateur est mentionné, la prudence reste de mise, car l'indication d'un rang ou d'une fonction sociale résulte avant tout d'un choix : le donateur se met en scène, se représente, et ne recherche pas toujours à exprimer fidèlement la réalité. L'expression de sa place dans la société est donc une auto-représentation.

### 1. Les fonctions des évergètes

La grande majorité des donateurs provient de l'élite curiale. Édiles et anciens édiles, ainsi que duumvirs et ex-duumvirs sont représentés à plusieurs reprises<sup>10</sup>. Mais les donateurs mettent en fait surtout en avant leur fonction de flamine perpétuel et/ou de curateur de cité<sup>11</sup>. Il s'agit des deux fonctions constituant le sommet de la carrière municipale tardive, et elles méritent à ce titre d'être plus souvent mentionnées que des fonctions moins prestigieuses, à l'exemple de l'édilité<sup>12</sup>. Si l'on suit l'interprétation de

10 Édiles et anciens édiles : n° 47 (*ILPBardo*, 389) ; n° 71 (*CIL* VIII, 1270). Duumvirs et anciens duumvirs : n° 2 (*AntAfr*, 45, 2009, n° 5-6, p. 82-87) ; n° 3 (*AE* 1936, 64) ; n° 16 (*CIL* VIII, 10727) ; n° 31 (*CIL* VIII, 18328) ; n° 36 (*LeptisMagna*, 58) ; n° 37 (*LeptisMagna*, 55) ; n° 38 (*LeptisMagna*, 54) ; n° 47 (*ILPBardo*, 389) ; n° 70 (*ILAlg* II, 2, 4636) ; n° 71 (*CIL* VIII, 1270) ; n° 78 (*Dougga*, 22) ; n° 80 (*CIL* VIII, 14891).

11 Curateurs de cité : n° 1 (*AE* 1991, 1641-1644) ; n° 6 (*AE* 1992, 1767) ; n° 8 (*AE* 2004, 1798) ; n° 10 (*CIL* VIII, 14436) ; n° 13 (*ILAlg* I, 263) ; n° 14 (*CIL* VIII, 100) ; n° 18 (*AE* 1946, 45) ; n° 31 (*CIL* VIII, 18328) ; n° 35 (*LeptisMagna*, 56) ; n° 43 (*ILAlg* I, 2107) ; n° 44 (*ILAlg* I, 2108) ; n° 45 (*BCTH*, 1930-1931, p. 250) ; n° 48 (*CIL* VIII, 25838) ; n° 50 (*CIL* VIII, 828) ; n° 51 (*CIL* VIII, 16400) ; n° 53 (*ILPBardo*, 393) ; n° 56 (*ILPBardo*, 418) ; n° 58 (*CIL* VIII, 8396) ; n° 60 (*ILPBardo*, 366) ; n° 77 (*CIL* VIII, 26568). Flamines perpétuels : n° 1 ; n° 6 ; n° 8 ; n° 16 (*CIL* VIII, 10727) ; n° 17 (*CIL* VIII, 2216) ; n° 23 (*CIL* VIII, 14278) ; n° 27 (*CIL* VIII, 24104) ; n° 32 (*AE* 1982, 961) ; n° 35 ; n° 36 (*LeptisMagna*, 58) ; n° 39 (*CIL* VIII, 4764) ; n° 40 (*CIL* VIII, 4767) ; n° 41 (*ILAlg* I, 4011) ; n° 43 ; n° 50 ; n° 55 (*BCTH*, 1927, p. 56-60) ; n° 64 (*CIL* VIII, 501) ; n° 74 (*ILAlg* I, 1286) ; n° 75 (*ILAlg* I, 1299) ; n° 82 (*Uchi Maius*, 2, 56) ; n° 86 (*CIL* VIII, 11932).

12 Sur ce point, cf. A. SAASTAMOINEN, *The Phraseology of Latin Building Inscriptions in Roman North Africa*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 2010, p. 117 ; p. 399.

Claude Lepelley, le fait qu'il existe des curateurs évergètes plaide pour que l'évergétisme soit resté pendant l'Antiquité tardive un acte volontaire et non un impôt déguisé. En effet, puisqu'il n'y avait pas de dépense honoraire associée à l'accès à la fonction de curateur, alors les actes d'évergétisme émanant de curateurs de cité étaient nécessairement de l'évergétisme libre, et non *ob honorem*<sup>13</sup>.

En dehors des fonctions de la carrière municipale, les évergètes mentionnent parfois le fait qu'ils ont été prêtres : prêtres des Laures de Lavinium et prêtres de la Mère des dieux à Leptis Magna<sup>14</sup>, prêtre de la province de Tripolitaine à Leptis Magna<sup>15</sup>, prêtre du dieu Soleil à Madauros<sup>16</sup> et augure de la cité de Thamugadi<sup>17</sup>. Les différentes attestations d'implication de prêtres sont grosso modo limitées au III<sup>e</sup> siècle et au début du IV<sup>e</sup> siècle. Ainsi, plus le temps passe, moins le fait d'être prêtre conduit à devenir un évergète.

Autre cas possible, qui se présente à dix reprises dans notre corpus : le donateur est le patron de la cité<sup>18</sup>. L'évergète exprime par son don un lien fort vis-à-vis de la cité dont il était patron, et il renoue les liens établis lors de la remise des tablettes de patronat. Remarquons que les patrons sont souvent originaires de la cité dont ils sont les bienfaiteurs et qu'ils ont mené de belles carrières à un haut niveau. Le patron de Leptis Magna, Flavius Victor Calpurnius, honoré par la cité, était gouverneur de la province de Tripolitaine et perfectissime<sup>19</sup>.

L'évergétisme n'est donc pas toujours l'affaire des curiales locaux. Cinq actes d'évergétisme proviennent directement de gouverneurs de province, qu'il s'agisse de

13 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, I. La permanence d'une civilisation municipale*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1979, p. 190.

14 N° 35 (*LeptisMagna*, 56) ; n° 38 (*LeptisMagna*, 54).

15 N° 35 (*LeptisMagna*, 56) ; n° 36 (*LeptisMagna*, 58).

16 N° 42 (*ILAlg I*, 2117).

17 N° 65 (Kolbe, *Statthalter*, p. 40).

18 N° 34 (*LeptisMagna*, 35) ; n° 41 (*ILAlg I*, 4011) ; n° 42 (*ILAlg I*, 2117) ; n° 56 (*ILPBardo*, 418) ; n° 58 (*CIL VIII*, 8396) ; n° 60 (*ILPBardo*, 366) ; n° 66 (*AE 1913*, 25) ; n° 83 (*AE 1975*, 880) ; n° 84 (*AE 1975*, 882) ; n° 85 (*CIL VIII*, 25377). Sur le patronat à l'époque tardive, cf. L. HARMAND, *Un aspect social et économique du monde romain. Le patronat sur les collectivités publiques, des origines au Bas Empire*, Paris, Presses Universitaires, 1957 ; et surtout J.-U. KRAUSE, « Das spätantike Städtepatronat », dans *Chiron*, 17, 1987, p. 1-80 et Id., *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches*, Munich, Beck, 1987.

19 N° 34 (*LeptisMagna*, 35).

Flavius Victor Calpurnius, mentionné ci-dessus, ou d'un consulaire de Chypre dont le nom est perdu, qui construisit des portiques à Madauros au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, ou encore de Lucius Iunius Iunillus, gouverneur de la Maurétanie césarienne au IV<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>. On en conviendra facilement : l'évergétisme directement accompli par les gouverneurs de province n'est pas très fréquent<sup>21</sup>.

## 2. Les rangs sociaux

Arrêtons-nous à présent sur l'indication des rangs sociaux. Les donateurs précisent parfois qu'ils sont des *uiri honestissimi*, ce qui n'est pas un rang à proprement parler mais plutôt une catégorie juridique<sup>22</sup>. Quelques évergètes se déclarent de rang équestre, en se disant soit *equites romani*, soit perfectissimes<sup>23</sup>. Les mentions d'*equites romani* s'observent le plus souvent au début de notre période, entre la fin du III<sup>e</sup> siècle et le début du IV<sup>e</sup> siècle, puis disparaissent. Cet effacement correspond assez bien au progressif déclasserment politique de l'ordre équestre à partir de Dioclétien et de Constantin ; seul le titre de perfectissime, qui gardait du prestige, continua un temps d'être indiqué<sup>24</sup>. En ce qui concerne le rang sénatorial, seulement six actes ont été accomplis par des personnes qui se disent de rang clarissime<sup>25</sup>. Par exemple, à Cuicul

20 N° 34 (*LeptisMagna*, 35) ; n° 42 (*ILAlg* I, 2117) ; n° 56 (*ILPBardo*, 418) ; n° 66 (*AE* 1913, 25) ; n° 84 (*AE* 1975, 882).

21 Les gouverneurs de province jouent toutefois un rôle primordial dans l'évergétisme tardif, en tant qu'intermédiaires (cf. *infra*, p. 117-120).

22 Cf. n° 13 (*ILAlg* I, 263) ; n° 53 (*ILPBardo*, 393). Sur les *uiri honestissimi*, cf. par exemple A. CHASTAGNOL, « Le formulaire de l'épigraphie latine officielle dans l'Antiquité tardive », dans *La terza età dell'epigrafia*, dir. par A. DONATI, Faenza, Lega, 1988, p. 11-64, ici p. 45, repris dans *Scripta varia IV. Le pouvoir impérial à Rome. Figures et commémorations*, dir. par S. BENOIST et S. DEMOUGIN, Genève, Droz, 2008, p. 133-187 [p. 167]). Plus largement, le terme provient du vocabulaire juridique (les *honestiores* bénéficient d'un traitement plus élément sur le plan judiciaire) ; sur la bipartition *honestiores-humiliores*, cf. J.-U. KRAUSE, « Honestiores/Humiliores », *DNP*, vol. 5, c. 707-709 ; R. RILINGER, *Humiliores-honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit*, Munich, Oldenbourg, 1988.

23 *Equites romani* : n° 16 (*CIL* VIII, 10727) ; n° 58 (*CIL* VIII, 8396) ; n° 65 (Kolbe, *Statthalter*, p. 40) ; n° 70 (*ILAlg* II, 2, 4636) ; n° 63 (*CIL* VIII, 23291). Perfectissime : n° 34 (*LeptisMagna*, 35) ; n° 35 (*LeptisMagna*, 56) ; n° 36 (*LeptisMagna*, 58) ; n° 38 (*LeptisMagna*, 54) ; n° 75 (*ILAlg* I, 1299) ; n° 84 (*AE* 1975, 882).

24 Cf. C. LEPALLEY, « Du triomphe à la disparition : le destin de l'ordre équestre de Dioclétien à Théodose », dans *L'ordre équestre : histoire d'une aristocratie (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.-III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, dir. par S. DEMOUGIN, H. DEVIJVER et M.-T. RAEPSAET-CHARLIER, Rome, École française de Rome, 1999, p. 629-646.

25 N° 21 (*ILAlg* II, 3, 7878) ; n° 22 (*ILAlg* II, 3, 7881) ; n° 56 (*ILPBardo*, 418) ; n° 60 (*ILPBardo*, 366) ; n° 62 (*CIL* VIII, 234 (a-e)) ; n° 83 (*AE* 1975, 880).

(Djémila), le clarissime Rutilius Saturninus a fait don d'un marché aux vêtements sous le règne de Valentinien et de Valens (364-367), mais aussi d'un bâtiment appelé *basilica*, en remplacement d'un spectacle de gladiateurs<sup>26</sup>.

Finalement, un constat s'impose. L'évergétisme tardif en Afrique était surtout le fait des aristocraties locales, voire provinciales, mais assez rarement des élites impériales. Les évergètes avaient en général un lien direct avec la cité qu'ils honoraient.

### C. Sexe des donateurs : la rareté de l'évergétisme féminin

La quasi-totalité des actes d'évergétisme émane de donateurs de sexe masculin. Les femmes apparaissent seulement à deux reprises. À la fin du III<sup>e</sup> siècle, une femme, Nonia, a offert à Membressa, conjointement avec ses deux fils, des combats de boxe. Elle n'a pas agi seule, mais en tant qu'héritière et femme de Quintus Numisius Primus, probablement décédé avant d'avoir accompli sa promesse<sup>27</sup>. Une seule attestation témoigne du fait qu'une femme a accompli toute seule un acte d'évergétisme. Il s'agit d'Arminia Fadilla, qui a restauré à la fin du III<sup>e</sup> siècle un temple dédié à Apollon (à Calama)<sup>28</sup>. L'évergète a dû fournir une somme de 150 000 sesterces. Mais les lacunes de l'inscription permettent d'imaginer qu'un deuxième donateur aurait ajouté une autre somme de 200 000 sesterces ; dans ce cas, Arminia Fadilla n'aurait pas agi de manière individuelle<sup>29</sup>. D'après ces seuls deux exemples, il est clair que le monde de l'évergétisme civique tardif n'était pas un monde féminin.

L'absence des femmes dans l'évergétisme tardif entre en discordance avec ce qui a été retrouvé pour les époques précédentes, où davantage de femmes évergètes étaient connues, notamment en Afrique. Le changement peut s'expliquer simplement. Pendant les périodes précédentes, les femmes intervenaient non seulement au titre d'héritières, mais surtout en tant que prêtresses, par exemple comme flaminiques<sup>30</sup>. Or, à

26 N° 21 (*ILAlg* II, 3, 7878) et n° 22 (*ILAlg* II, 3, 7881) ; sur Rutilius Saturninus, cf. « Rutilius Saturninus 14 », *PLRE*, I, p. 808. Sur cette même inscription, cf. *infra* p. 304 (hypothèses à propos du remplacement du don à la place d'un spectacle de gladiateurs).

27 N° 47 (*ILPBardo*, 389).

28 N° 11 (*ILAlg* I, 250).

29 Voir la fin de l'inscription : « *ab Arminia Fadilla HS CL milib(us) n(ummum) et [---] HS CC mil(ibus) n(ummum) per[fectum (?)] --- [de]dicatum, C[---]* ». C. Lepelley suggère l'hypothèse d'un autre donateur : cf. C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 91.

30 Sur les femmes évergètes cf., C. BRIAND-PONSART, « Les dames et la terre en Afrique romaine »,

partir du milieu du III<sup>e</sup> siècle, de moins en moins d'actes d'évergétisme à caractère religieux ont été prodigués<sup>31</sup>. Une telle évolution entraîne logiquement l'amointrissement de la participation des femmes à l'évergétisme.

#### D. Groupes et familles d'évergètes : le don collectif

Quelques actes d'évergétisme ont été réalisés en groupe. Des groupes de décurions, de *principales* ou de *seniores* ont ainsi pris à leur charge les bienfaits envers la communauté civique<sup>32</sup>. Cette prise en charge collective n'est pas une nouveauté de l'époque tardive, puisqu'à l'époque des cités grecques classiques, des collectes étaient organisées pour récupérer des fonds<sup>33</sup>. Dans certains cas, comme à Madauros (Madaure), les noms des donateurs apparaissent probablement à la fin de l'inscription, comme dans les listes de souscription<sup>34</sup>. Ce genre d'évergésie collective reste en fait assez limité par rapport aux évergésies individuelles.

En revanche, il existe de très nombreux cas d'évergésies familiales, dans lesquels les donateurs s'associent pour faire un don. Plusieurs cas de figure existent. Parfois, des héritiers achèvent le travail d'un père mort trop tôt<sup>35</sup>, et dans quelques cas, ils doivent payer une augmentation de la somme promise<sup>36</sup>. L'association familiale se fait donc par accident, suivant les nécessités de la vie. Des frères ou des membres de la même famille mettent en commun leurs ressources pour accomplir un don, ce qui leur permet d'accroître leur capacité de financement<sup>37</sup>. À Theveste (Tebessa), différents

---

dans *Histoire & Sociétés Rurales*, 19, 1, 2003, p. 79-90. Les flaminiques, par exemple, offraient des évergésies *ob honorem*.

31 Sur la raréfaction de l'évergétisme à caractère religieux, cf. *infra*, p. 105.

32 Cf. n° 15 (*ILPBardo*, 167) : les *seniores* de Castellum Ma--- ont restauré un temple ; n° 46 (*ILAlg I*, 2135) : curiales de Madauros ; n° 49 (*CIL VIII*, 11774) : curiales de Mididi ; n° 87 (*CIL VIII*, 4224) : les *principales* de Verecunda ont offert un aqueduc.

33 Voir ainsi le classique ouvrage de L. Migeotte sur les collectes dans les cités : L. MIGEOTTE, *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève, Droz, Québec, Les Éd. du Sphinx, 1992.

34 N° 46 (*ILAlg I*, 2135). Dans cette inscription datée du IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle, le nom de Pompeius est clairement précisé à la fin du texte, et les parties illisibles de l'inscription laissent penser qu'une liste de noms avait été gravée : « *Nomina curialium [...] Pomp[ei]us [...]* ».

35 N° 2 (*AntAfr*, 45, 2009, n° 5-6, p. 82-87) ; n° 48 (*CIL VIII*, 25838) ; n° 63 (*CIL VIII*, 23291) ; n° 76 (*Dougga*, 139).

36 N° 11 (*ILAlg I*, 250) ; n° 47 (*ILPBardo*, 389) ; n° 76 (*Dougga*, 139).

37 Un père et son fils : n° 23 (*CIL VIII*, 14728) ; n° 50 (*CIL VIII*, 828) ; n° 53 (*ILPBardo*, 393) ; n° 58 b (*CIL VIII*, 20268). Association de frères ; n° 41 (*ILAlg I*, 4011) ; n° 59 (*CIL VIII*, 8393). Famille : n° 24 (*AE* 2000, 1641) ; n° 68 (*AE* 1967, 550 (a-e)).

groupes familiaux se sont associés et ont fait connaître leurs réparations dans l'amphithéâtre par de simples phrases gravées au-dessus des linteaux de porte (fin III<sup>e</sup>-début IV<sup>e</sup> siècle) : *Honoratiani fecerunt* ; *Victoriniani fecerunt*, etc<sup>38</sup>. Le formulaire était ici réduit à sa plus simple expression, et seule la gloire du nom familial importait, ainsi que celle de la cité (*Floret Theuestis !* était également inscrit sur un autre linteau). L'évergétisme avait donc véritablement une dimension familiale, parce qu'il impliquait un resserrement des liens familiaux, et parce qu'il assurait le prestige d'une lignée tout entière. De là découle une conclusion : les évergètes africains de l'Antiquité tardive, qui étaient surtout des membres de l'aristocratie locale, agissaient pour leur prestige individuel, mais également à travers et pour leurs familles respectives.

## E. Don et raisons du don

### 1. Dire le don, faire le don

Les donateurs adoptent des expressions assez diverses pour dire qu'ils font un don. De manière assez singulière, les verbes *dare*, ou *donare* s'observent rarement<sup>39</sup>. Le mot *oblatio* se trouve dans une inscription d'Henchir Mesguida datée du début du V<sup>e</sup> siècle<sup>40</sup>. Les donateurs utilisent en fait des termes qui se rapportent à l'acte lui-même, avec en première place le verbe *facere*, ou bien des verbes liés à la construction ou la restauration (*construere*, *restaurare*, *dedicare*...). Les différents verbes sont souvent associés à la mention de l'argent : *facere proprio sumptu* (*propriis sumptibus*), *suis sumptibus*, *pecunia sua*, *pecunia propria*, etc. *Proprio sumptu* et *propriis sumptibus* sont d'ailleurs largement dominants et se trouvent une quinzaine de fois sur les 88 inscriptions<sup>41</sup>.

Le montant précis du don n'est guère évoqué. Les rares mentions de sommes proviennent du début de la période, et sont dans tous les cas antérieures à Constantin<sup>42</sup>.

38 N° 68 (*AE* 1967, 550).

39 *Dare* et *donum dare* se trouvent à Capsa (n° 14 [*CIL* VIII, 10]), à Leptis Magna (n° 33 [*Leptis Magna*, 50]). Le verbe *dare* est souvent associé au terme *ludi* (comme dans le n° 50 [*CIL* VIII, 828]).

40 N° 27 (*CIL* VIII, 24104).

41 *Pecunia sua* se trouve cinq fois ; *suis sumptibus* ou *suo sumptu* se trouvent trois fois ; *de suo* se trouve trois fois ; *in pensis propriis* se trouve deux fois ; *propria pecunia*, *sua pecunia*, *ex sumptibus* se trouvent chacun une fois.

42 Il s'agit des n° 5 (*ILPBardo*, 35) ; n° 11 (*ILAlg* I, 250) ; n° 47 (*ILPBardo*, 389) ; n° 80 (*CIL* VIII,

Le changement est curieux : pour quelles raisons les donateurs ont-ils renoncé à mentionner la somme dépensée ? S'agissait-il d'un effet de mode ? Certainement pas. Selon François Jacques, qui a étudié la série d'inscriptions évergétiques pour le II<sup>e</sup> et le III<sup>e</sup> siècle, la mention de l'argent dépensé dans une évergésie n'était pas liée aux désirs des donateurs d'étaler aux yeux de tous les sommes mises en jeu, mais à des problèmes « juridiques » liés aux promesses évergétiques, à l'*ampliatio* et la *pollicitatio*<sup>43</sup>. Les donateurs mentionnaient les sommes dépensées pour montrer qu'ils avaient bien respecté leur promesse, ou qu'ils avaient augmenté leur somme conformément au montant qui avait été annoncé. Il s'agissait en fait, pour le dire en termes actuels, de spécifier explicitement que le « contrat » était bien rempli. Or, comme l'a montré François Jacques, les montages financiers complexes impliquant les *pollicitationes* et les *ampliatioes* ont peu à peu disparu avec le temps. Une telle disparition explique dès lors pourquoi les donateurs n'ont plus ressenti le besoin de préciser le montant du don.

Même si les montants des évergésies ne sont pas fréquemment indiqués, il est évident que les évergètes engageaient une bonne partie de leur fortune pour accomplir leurs bienfaits. Les difficultés rencontrées par les évergètes pour achever leur don, parfois pudiquement évoquées, nous laissent facilement imaginer les obstacles auxquels ils se heurtaient : travaux qui avancent moins vite que prévu, surcoûts éventuels, revers de fortune, décès... L'évergétisme était donc loin d'être aussi facile à réaliser que ne le laissent penser les inscriptions, et les promesses s'avéraient parfois difficiles à tenir. Comme aux périodes précédentes, les évergètes étaient parfois « récalcitrants », tantôt volontairement, tantôt malgré eux<sup>44</sup>.

Les évergètes ne prenaient pas toujours en charge l'intégralité du don. Il existe ainsi quelques cas de financement mixte. Certains évergètes s'associaient avec les caisses municipales. Ainsi, pour ériger une statue de la Ville Éternelle de Rome,

---

14891).

43 F. JACQUES, *Le privilège de liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l'Occident romain (161-244)*, Rome, École française de Rome, 1984, p. 753 : « Mais l'indication d'une partie des sommes dépensées serait moins qu'il n'y paraît au premier abord un étalage impudent, reflet d'une gloriole peu sympathique ». La *pollicitatio* est la promesse de l'augmentation d'une évergésie ; l'*ampliatio* est un ajout supplémentaire à une évergésie. La frontière entre les deux termes est assez poreuse.

44 Pour la période précédente, cf. *ibid.*, « Retards d'exécution et contraintes légales », p. 735-751 et *Id.*, « *Ampliatio et mora*. Évergètes récalcitrants d'Afrique romaine », dans *AntAfr*, 9, 1975, p. 159-180.

l'évergète Publicius Felix Hortensius a partagé les frais avec l'*ordo* des décurions : *cum ordine posuit*<sup>45</sup>. À Tichilla, un évergète dont le nom est perdu offrit des travaux publics en s'associant à l'*ordo* des citoyens<sup>46</sup>. Comme nous l'avons indiqué plus haut, certains évergètes s'entendaient avec des membres de leur famille pour faire des dons à la cité. Nous découvrons alors que l'évergétisme n'était pas seulement une affaire de gloire individuelle, un face-à-face entre l'évergète et les citoyens. L'association et la solidarité y tenaient une place importante.

## 2. Les motivations évoquées par les donateurs

La recherche de la gloire et l'espoir d'un souvenir durable à travers le temps étaient des motifs logiques de don. Mais les raisons alléguées par les donateurs dans les textes épigraphiques ne sont pas du même ordre. L'une des raisons évoquées pour accomplir un don est bien entendu celle de l'évergétisme *ob honorem*, qui a perduré pendant l'Antiquité tardive. Claude Lepelley avait retrouvé 12 attestations d'évergétisme *ob honorem*, auxquelles s'ajoutent deux nouveaux exemples<sup>47</sup>. Les dons *ob honorem* sont presque exclusivement faits en raison du flaminat perpétuel ou du duumvirat, qui constituaient le sommet de la carrière municipale. Pour obtenir et valider ces magistratures, les candidats en entrée de charge pouvaient ou devaient offrir un présent à la cité, sous la forme d'une somme honoraire, appelée *summa honoraria*<sup>48</sup>. Mais les dons *ob honorem* restent assez peu fréquents par rapport à l'ensemble des actes d'évergétisme, qui restaient plutôt des actes d'évergétisme libres, non liés à l'obtention d'une magistrature. Les actes d'évergétisme semblent ainsi toujours avoir été accomplis de façon volontaire, sans que la contrainte de l'évergétisme *ob honorem* n'apparaisse trop souvent. Mais les évergètes étaient-ils vraiment volontaires ? D'autres sources répètent à l'envi que les curiales étaient fatigués de payer leurs impôts et n'accomplissaient plus de bonne grâce les charges municipales<sup>49</sup>. Dans les inscriptions

45 N° 1 (*AE* 1991, 1641-1644).

46 N° 81 (*CIL* VIII, 25864).

47 Sur l'évergétisme *ob honorem* chez C. LEPALLEY, cf. *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 315. Nouveaux exemples : n° 24 (*AE* 2000, 1641) et n° 32 (*AE* 1982, 961).

48 Sur la période précédente, cf. F. JACQUES, *Le privilège de liberté...*, *op. cit.*, p. 727-735 (« La liberté de donner »). Ce dernier refuse l'idée que l'évergétisme *ob honorem* ait été obligatoire pour chaque entrée en fonction. Pour lui, il s'agissait davantage d'un don volontaire, une sorte d'investissement pour les campagnes à venir.

49 Sur le thème de la « fuite des curiales », cf. C. LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*,

évergétiques, rien de tel n'apparaît. Les évergètes mettent en avant un discours positif, fondé sur le volontariat.

Outre ces constatations, les donateurs utilisent également d'autres types d'arguments pour expliquer les raisons de leur don. Ils mettent souvent en avant des valeurs personnelles caractéristiques de l'esprit aristocratique : le mot *liberalitas*, vertu aristocratique par excellence, est souvent indiqué (parfois renforcé avec *propria*)<sup>50</sup>. Les aristocrates évergètes insistent également sur le lien presque sentimental établi avec la communauté civique qui reçoit les bienfaits. Ils prétendent donner en raison de l'*amor ciuium* (l'affection envers leurs concitoyens) ou de l'*amor patriae* (envers leur patrie)<sup>51</sup>. Prolongeant leur « amour pour les concitoyens », les évergètes disent intervenir pour embellir la cité : à Abthugni, en 375-378, l'évergète Publicius Felix Hortensius restaure les rostres *ad ornatum patriae*<sup>52</sup>. Les donateurs réparent ainsi des monuments et entretiennent le patrimoine civique.

Enfin, les aristocrates mettent en avant le fait de respecter une tradition familiale, en prenant exemple sur leurs ancêtres. Entre 408 et 423, Stertinius Carcedonius, à Henchir Mesguida sur la péninsule du Cap Bon, dit suivre les traces de ses ancêtres en faisant réparer les statues jadis offertes par ses prédécesseurs :

« Nos seigneurs Honorius et Théodose étant saufs, toujours Augustes à perpétuité, Stertinius Carcedonius, flamine perpétuel, cultivant de nouveau les traces de ses ancêtres, a réparé les statues qui avaient été érigées par une offrande due à la libéralité familiale, pour l'amour de leur patrie<sup>53</sup>. »

---

vol. 1, p. 213-216, p. 231-235 et p. 242-292.

50 N° 8 (*AE* 2004, 1798) ; n° 16 (*CIL* VIII, 10727) ; n° 18 (*AE* 1946, 45) ; n° 41 (*ILAlg* I, 4011) ; n° 45 (*BCTH*, 1930-1931, p. 250) ; n° 52 (*ILAlg* I, 1187) ; n° 56 (*ILPBardo*, 418) ; n° 64 (*CIL* VIII, 501) ; n° 65 (Kolbe, *Statthalter*, p. 40) ; n° 74 (*ILAlg* I, 1286) ; n° 81 (*CIL* VIII, 25864) ; n° 83 (*AE* 1975, 880).

51 Mentions de l'amour pour la cité ou pour les concitoyens : n° 8 (*AE* 2004, 1798) ; n° 27 (*CIL* VIII, 24104) ; n° 33 (*LeptisMagna*, 50) ; n° 34 (*LeptisMagna*, 35) ; n° 35 (*LeptisMagna*, 56) ; n° 38 (*LeptisMagna*, 54). Les inscriptions 33 à 38 concernent Leptis Magna, où il semble que le titre d'*amator ciuium et patriae* reprenait un titre punique (cf. A. Giardina, « *Amor civicus...* », art. cité, p. 67-71).

52 N° 1 (*AE* 1991, 1641-1644) ; n° 31 (*CIL* VIII, 18328).

53 N° 27 (*CIL* VIII, 24104), sous Honorius et Théodose II (408-423) : « *Saluis dd(ominis) n[n(ostris)] / Honorio et Theodo/sio p(er)p(etuis) semper Aug(ustis)], / Stertiniu[s] / Carcedonius fl(amen) [p(er)petuus], / auorum uestig[ia] / recolens statu[as] / ex oblatione / [l]iberalitatis / familiae suae, / ob amorem / pat[ri]ae adpo/sitas reparauit. » Voir aussi n° 88 (*CIL* VIII, 897).*

Stertinus Carcedonius entretient par son geste le patrimoine ancestral ainsi que la mémoire de sa famille, tout en rehaussant son prestige personnel. Il exprime en même temps le renouvellement des liens entre sa famille et la cité. Il marche clairement dans les pas de ses ancêtres. Il existait même parfois une sorte d'émulation entre l'évergète et sa famille. Ainsi, à Leptis Magna, au IV<sup>e</sup> siècle, l'évergète Marcus Vibius Anianus Geminus se dit « stimulé par les exemples de son père et de ses ancêtres<sup>54</sup>. » L'évergétisme doit donc s'envisager sur le temps long des lignées aristocratiques.

Les évergètes font donc intervenir quatre raisons principales pour donner : ils évoquent des raisons politiques liées à l'obtention des magistratures, une affection particulière pour leurs concitoyens, un désir d'embellir la cité, et un fidèle respect des traditions familiales. À ces raisons explicites, il faudrait ajouter des raisons plus profondes, davantage implicites, c'est-à-dire le goût manifeste pour la distinction sociale, la présence de rivalités internes au groupe des aristocrates. Le plus étonnant est sans doute que l'on ne mesure pas ces rivalités dans le texte. Tout reste enfoui sous le discours épigraphique qui met en avant le consensus plus que la compétition.

## II. Les « objets » du don

Les « objets » donnés par les évergètes sont assez variés. Il faut ici entendre le mot « objet » en un sens très large, dans la mesure où les évergètes ne donnaient évidemment pas des objets qui puissent être tenus dans une main ou déplacés.

---

54 N° 36 (*Leptis Magna*, 58) : « *stimulantibus paternis auitiis* ». Voir également n° 82 (*CIL VIII*, 15453), « *auito honore suffultus* ». La présence de la famille est assez caractéristique de l'époque tardive selon A. Chastagnol, cf. A. CHASTAGNOL, « Le formulaire... », art. cité, p. 47-49 [p. 169-171].

### A. Variété des « objets » : la prépondérance des monuments

Le plus souvent, les évergètes se préoccupent des monuments publics, en assurant leur construction ou leur restauration<sup>55</sup>. Bien entendu, la fréquence de cette préoccupation est liée à un effet de sources : les inscriptions, souvent trouvées sur des édifices, sont prédisposées à célébrer des bienfaits en matière de monuments plutôt que d'autres types de bienfaits. La nature de ces monuments répondait évidemment aux besoins en équipement des cités ; thermes, aqueducs, édifices de spectacles, temples, marchés...

Pendant l'Antiquité tardive, les travaux de restauration prennent de plus en plus le pas sur les travaux de construction. Comme l'ont bien fait remarquer la plupart des historiens, un tel changement n'est pas le signe d'une déliquescence des projets évergétiques, mais plutôt celui d'un souci d'entretien des monuments urbains. Puisque les bâtiments publics étaient déjà construits et que les cités bénéficiaient déjà en général de la « panoplie monumentale » caractéristique d'une cité, mieux valait entretenir les édifices plutôt que d'en bâtir de nouveaux<sup>56</sup>. Sur l'ensemble des 88 inscriptions étudiées, 29 restaurations de bâtiments ont ainsi pu être relevées, contre 20 nouvelles constructions (les « constructions » étant souvent des arcs, des portiques ou des bassins,

55 Adduction d'eau : n° 31 (*CIL* VIII, 18328) ; n° 77 (*Dougga*, 43) ; n° 87 (*CIL* VIII, 4224). Arcs : n° 2 (*AntAfr*, 2009, 52-102) ; n° 23 (*CIL* VIII, 14728) ; n° 39 (*CIL* VIII, 4764) ; n° 40 (*CIL* VIII, 4767). *Basilicae* : n° 22 (*ILAlg* II, 3, 7881) ; n° 46 (*ILAlg* I, 2135). Bassin : N° 58 (*CIL* VIII, 8396). Bâtiment pour l'accueil des étrangers : n° 13 (*ILAlg* I, 263). Curies : n° 31 (*CIL* VIII, 18328) ; n° 32 (*AE* 1982, 961) ; n° 49 (*CIL* VIII, 11774) ; n° 56 (*ILPBardo*, 418). Édifices de spectacle : n° 5 (*ILPBardo*, 35) ; n° 68 (*AE* 1967, 550). Fontaines : n° 62 (*MEFR*, 69, p. 193) ; n° 86 (*CIL* VIII, 11932). Forum : n° 56 (*ILPBardo*, 418). *Macellum* : n° 29 (*CIL* VIII, 24039). Marché aux vêtements : n° 21 (*ILAlg* II, 3, 7878). *Plateae* : n° 8 (*AE* 2004, 1798) ; n° 63 (*CIL* VIII, 23291) ; n° 65 (Kolbe, *Statthalter*, p. 40). Pont : n° 65 (Kolbe, *Statthalter*, p. 40). Portiques : n° 19 (*ILAlg* II, 1, 596) ; n° 28 (*CIL* VIII, 14346) ; n° 42 (*ILAlg* I, 2117) ; n° 64 (*CIL* VIII, 501). Rostres : n° 1 (*AE* 1991, 1641-1644). Temples : n° 1 (*AE* 1991, 1641-1644) ; n° 4 (*CIL* VIII, 21665) ; n° 11 (*ILAlg* I, 250) ; n° 14 (*CIL* VIII, 100) ; n° 15 (*ILPBardo*, 167) ; n° 56 (*ILPBardo*, 418) ; n° 61 (*CIL* VIII, 8457). Thermes : n° 6 (*AE* 1992, 1767) ; n° 44 (*ILAlg* I, 2108) ; n° 50 (*CIL* VIII, 828) ; n° 51 (*CIL* VIII, 16400) ; n° 52 (*ILAlg* I, 1187) ; n° 59 (*CIL* VIII, 8393) ; n° 72 (*ILAfr*, 276) ; n° 83 (*AE* 1975, 880). Monuments publics de nature inconnue : n° 3 (*AE* 1936, 64) ; n° 10 (*CIL* VIII, 14436) ; n° 12 (*ILAlg* I, 255) ; n° 17 (*CIL* VIII, 2216) ; n° 24 (*AE* 2000, 1641) ; n° 30 (*ILPBardo*, 377) ; n° 34 (*LeptisMagna*, 35) ; n° 55 (*BCTH*, 1927, p. 56-60) ; n° 66 (*AE* 1913, 25) ; n° 81 (*CIL* VIII, 25864) ; n° 84 (*AE* 1975, 882).

56 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 59-120 ; H. JOUFFROY, *La construction publique en Italie et dans l'Afrique romaine*, Strasbourg, Association pour l'étude de la civilisation romaine, 1986 ; A. LEONE, *Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest*, Bari, Edipuglia, 2007, p. 82-96.

autant dire de « petits » monuments). Le chiffre des constructions nouvelles doit d'ailleurs s'interpréter avec prudence, car les bâtiments proclamés nouveaux dans les inscriptions ont peut-être été seulement rénovés. Les évergètes avaient parfois tendance à appeler construction ce qui n'était qu'une réparation, comme l'indique bien un passage d'Ammien Marcellin à propos de l'aristocrate romain Volusianus Lampadius :

« Comme exemple de sa vanité, pour ne pas nous égarer plus longuement, il suffira de produire cet unique fait, sans doute de peu d'importance, mais que les hauts fonctionnaires doivent se garder d'imiter. À travers tous les quartiers de la ville, qui ont été embellis aux frais de divers empereurs, il [Volusianus Lampadius] inscrivait en effet son propre nom, comme celui, non du restaurateur de monuments anciens, mais de leur fondateur. On dit que l'empereur Trajan souffrit également de ce défaut : aussi l'a-t-on surnommé par plaisanterie "l'herbe des murs"<sup>57</sup>»

En ce qui concerne l'entretien des édifices religieux, qui occupaient beaucoup les évergètes sous le Haut-Empire, les choses ont changé<sup>58</sup>. Dans l'ensemble des actes d'évergétisme datés de l'Antiquité tardive à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle, dix actes d'évergétisme concernent des actes que nous qualifierions de religieux :

- à Capsa (Byzacène), le 4 octobre 280, construction et décoration d'un temple par Turius Verna, curateur de la cité de Thacape et de Capsa<sup>59</sup> ;

- à Pupput (Byzacène), en 282, restauration de temples et du Capitole près du forum par Caelius Severus, clarissime, curateur de cité, patron de la colonie<sup>60</sup> ;

57 AMM., XXVII, 3, 7, texte éd. et trad. par M.-A. MARIÉ, C.U.F. 271, p. 109 : « *Vanitatis autem eius exemplum, ne latius euagemur, hoc unum sufficere poni, leue quidem, sed cauendum iudicibus. Per omnia enim ciuitatis membra, quae diuersorum principum exornarunt impensae, nomen proprium inscribebat, non ut ueterum instaurator, sed conditor. Quo uitio laborasse Traianus dicitur princeps, unde eum herbam parietinam iocando cognominarunt.* » Le témoignage d'Ammien Marcellin laisse penser que ce genre de conduite était fréquent. Sur Volusianus Lampadius, cf. « C. Ceionius Rufius Volusianus signo Lampadius », *PLRE*, I, p. 978-980. Les faits décrits par Ammien Marcellin se déroulent alors que Lampadius était préfet de la ville en 365. L'empereur Valentinien venait d'interdire de bâtir de nouveaux édifices sans autorisation préalable.

58 Sur la situation de l'évergétisme « religieux » sous le Haut-Empire, cf. M. LE GLAY, « Évergétisme et vie religieuse dans l'Afrique romaine », dans *L'Afrique dans l'Occident romain*, Rome, École française de Rome, Paris, de Boccard, 1990, p. 77-88. Pour la seule cité de Thugga, jusqu'en 261, pas moins de 12 temples furent construits grâce à la générosité privée (liste p. 80-81). Il faut dire que la cité connaissait une activité évergétique presque exceptionnelle par rapport aux autres cités de l'Afrique romaine. En tous les cas, M. Le Glay insiste sur « le caractère religieux de l'évergétisme africain » (p. 83-84). Cette caractéristique ne se vérifie plus à la période tardive.

59 N° 14 (*CIL* VIII, 100).

60 N° 56 (*ILPBardo*, 418).

- à Calama (Afrique proconsulaire), en 286-293, restauration d'un temple d'Apollon par Armina Fadilla pour 150 000 sesterces, avec une augmentation de 200 000 sesterces<sup>61</sup> ;

- à Sitifis (Maurétanie sitifienne), en 288, reconstruction et décoration d'un temple de Cybèle aux frais d'évergètes. Un *uotum* est mentionné<sup>62</sup> ;

- à Castellum Ma---rensiem (Afrique proconsulaire), entre 293 et 305, restauration d'un temple de Mercure par divers évergètes<sup>63</sup> ;

- à Thugga (Afrique proconsulaire), entre 293 et 305, des évergètes ont offert des sportules aux décurions à l'occasion de la dédicace d'un temple au Génie de la cité<sup>64</sup> ;

- à Albulae (Maurétanie césarienne), en 299, restauration d'un *tempulum* à la *dea Maura*, probablement aux frais de trois évergètes<sup>65</sup> ;

- à Sicca Veneria (Afrique proconsulaire), à la fin du III<sup>e</sup> siècle ou au début du IV<sup>e</sup> siècle, une statue de Vénus placée dans le temple de Vénus, par Valerius Romanus, curateur de la cité et du collège des prêtres de Vénus<sup>66</sup> ;

- à Thamugadi (Numidie), au IV<sup>e</sup> siècle, un évergète anonyme a dressé une statue au Génie de la cité<sup>67</sup> ;

- à Abthugni (Afrique proconsulaire), en 375-378, réparation des *rostra*, sur le temple du Capitole, par Publicius Felix Hortensius *ad ornatum patriae*<sup>68</sup>.

Dix actes d'évergétisme en relation avec des bâtiments religieux ont donc été relevés dans les inscriptions africaines à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle<sup>69</sup>. Ce faible nombre contraste évidemment avec le nombre plus élevé de témoignages de ce type pour la

61 N° 11 (*ILAlg* I, 250).

62 N° 61 (*CIL* VIII, 8457).

63 N° 15 (*ILPBardo*, 167).

64 N° 76 (*Dougga*, 139).

65 N° 4 (*CIL* VIII, 21665).

66 N° 60 (*ILPBardo*, 366).

67 N° 67 (*BCTH*, 1893, p. 162, n° 43).

68 N° 1 (*AE* 1991, 1641-1644).

69 Au total, C. Lepelley avait relevé 38 réfections de temples sur la période, actes d'évergétisme compris (cf. C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 295). Cf. également A. LEONE, *The End of the Pagan City...*, *op. cit.*, p. 37-38 (tableau des travaux dans les temples).

période précédente<sup>70</sup>. De plus, les sources proviennent avant tout de la période tétrarchique. Une hypothèse suggérée par Claude Lepelley pour expliquer la disparition des mentions de l'évergétisme à caractère religieux après le IV<sup>e</sup> siècle semble très pertinente. Pour ce dernier, la quasi disparition de l'évergétisme « religieux » doit être interprétée comme une prise de distance de la communauté civique vis-à-vis de la religion traditionnelle. En d'autres termes et pour le dire rapidement, dans cette période de transformation, la cité restait neutre dans les conflits religieux de l'Antiquité tardive<sup>71</sup>. D'ailleurs, les actes de restauration de temples étaient parfois davantage vus comme l'entretien du patrimoine architectural de la cité que comme un acte à caractère religieux<sup>72</sup>.

Les évergètes ont fréquemment offert à la cité des festivités publiques, jusqu'à une date relativement tardive puisque l'organisation de spectacles par des évergètes est attestée même au début du V<sup>e</sup> siècle<sup>73</sup>. Les évergètes ont également offert à leurs concitoyens des statues, des banquets ou des sportules<sup>74</sup>.

## B. L'emphase portée sur l'objet du don

Quel statut les évergètes ont-ils donné aux objets ? Quels discours portent-ils sur l'objet de leur don ? Ari Saastamoinen, qui a étudié les inscriptions évoquant les

70 M. LE GLAY, « Évergétisme et vie religieuse... », art. cité, p. 80-81. M. Le Glay avait relevé douze mentions d'actes évergétiques en faveur des temples rien qu'à Thugga (Dougga).

71 En somme les cités ne prenaient parti ni pour les païens, ni pour les chrétiens. Cf. C. LEPELLEY, « Le lieu des valeurs communes. La cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive », dans *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain : hommage à Claude Lepelley*, dir. par H. INGLEBERT, Paris, Picard, 2002, p. 271-285.

72 C. LEPELLEY, « De la réaction païenne à la sécularisation : le témoignage d'inscriptions municipales romano-africaines tardives », dans *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue*, dir. par P. BROWN et R. LIZZI TESTA, Berlin, LIT Verlag, 2011, p. 273-289, ici p. 279.

73 La mention la plus tardive date de 402-408, cf. n° 8 (*AE* 2004, 1798) avec le commentaire de C. Hugoniot. Autres spectacles : n° 5 (*ILPBardo*, 35) ; n° 14 (*CIL* VIII, 100) ; n° 33 (*LeptisMagna*, 50) ; n° 35 (*LeptisMagna*, 56) ; n° 36 (*LeptisMagna*, 58) ; n° 37 (*LeptisMagna*, 55) ; n° 38 (*LeptisMagna*, 54) ; n° 47 (*ILPBardo*, 389) [combats de boxe] ; n° 50 (*CIL* VIII, 828) ; n° 71 (*CIL* VIII, 1270) ; n° 78 (*Dougga*, 22) ; n° 80 (*CIL* VIII, 14891) ; n° 88 (*CIL* VIII, 897). Cette permanence corrobore tout à fait le témoignage d'Augustin, et infirme l'idée selon laquelle le développement du christianisme aurait contribué à l'abandon de l'évergétisme lié aux spectacles (cf. *infra*, p. 197-218).

74 Statues : n° 1 (*AE* 1991, 1644) ; n° 27 (*CIL* VIII, 24104) ; n° 41 (*ILAlg* I, 4011) ; n° 53 (*ILPBardo*, 393) ; n° 60 (*ILPBardo*, 366) ; n° 67 (*BCTH*, 1893, p. 162, n° 43) ; n° 70 (*ILAlg* II, 2, 4636) ; n° 74 (*ILAlg* I, 1286) ; n° 80 (*CIL* VIII, 14891). Banquets : n° 14 (*CIL* VIII, 100) ; n° 49 (*CIL* VIII, 11774). Sportules : n° 76 (*Dougga*, 139).

constructions publiques africaines, a proposé une hypothèse tout à fait séduisante. Partant de l'analyse du formulaire, il a clairement montré que l'emphase se déplaçait du dédicant vers l'objet donné. Alors que les inscriptions du Haut-Empire portaient leur attention et leur emphase sur le donateur lui-même, celles de l'Antiquité tardive se concentrent davantage sur l'objet donné<sup>75</sup>. Les textes commencent ainsi par brosser un tableau noir de la situation initiale, et magnifient ensuite le résultat, l'état final du bâtiment. Voici une inscription datée du règne conjoint de Gratien, Valentinien II et Théodose I<sup>er</sup> (379-383), trouvée à Lambaesis (Lambèse). L'inscription commémore la restauration de la curie et de l'adduction en eau par un curateur de cité appelé Lucius Silicius Rufus :

« À l'âge d'or de nos Seigneurs Gratien, Valentinien et Théodose, princes éternels et divins, non seulement (les édifices) tombés en ruines sont restaurés, mais de nouveaux sont édifiés en raison de la félicité des temps. C'est pourquoi la curie de l'Ordre (des décurions), dont nos ancêtres ont voulu à juste titre qu'elle fût appelée le temple de ce même Ordre et qu'on voyait effondrée, défigurée par la vétusté, ou plutôt par l'incurie, jusqu'à devenir un véritable objet de répulsion, maintenant, à la suite de travaux nouvellement menés, on la découvre belle, sur le même emplacement. De plus, quant à la conduite des eaux courantes qu'on voyait manquer à cette très splendide cité, on la voit construite pour l'usage et l'avantage de cette même ville, à la suite de travaux complets. Tout cela a été mené à bien, pour la splendeur de cette ville très heureuse, sous les faisceaux de Lucius Aemilius Metopius Flavianus, homme clarissime, consulaire à six faisceaux de la province de Numidie, par les soins de L. Silicius Rufus, ancien duumvir, curateur de la république, à ses propres frais<sup>76</sup>. »

75 A. SAASTAMOINEN, *The Phraseology...*, *op. cit.*, p. 399-404. De la même manière, l'auteur constate un développement des descriptions de monuments au cours du temps (*ibid.*, p. 165-166) : « The turning point in this development is reached at the turn of the fourth century. [...] The object part offers unprecedentedly lengthy portrayals of the former decay of restored buildings or minute descriptions of repair processes concerning minor structural details. It is telling, too, that now the object part is often placed more prominently [...], and, if the object is further defined by relative clauses, they describe the building itself (usually its former decay) and not the generosity of the builder. One can say that the focus of building inscriptions has changed : it is no longer the builder but the building itself that is emphasized. »

76 N° 31 (CIL VIII, 18328) : « *Aureis temporibus / ddd(ominorum) nnn(ostrorum) Gratiani Va/latiniani et Theo/dosi perpetuorum / et diuinorum princi/pum, non solum labsa / reparantur sed et noua / pro felicitate con/struuntur ; curia igitur ordinis quam maio/res nostri merito tem/plum eiusdem ordinis uo/citari uoluerunt, uetustate / immo incuria u(e)terum in / odium f(o)eda[ta] iacuisse [u]ide/batur, qua(e) nunc ex nouo opere in eodem solo egregi/ae (sic) cognoscitur ; nam etiam in tam sple(n)didissima ciuitate / meatus fluentorum deesse ui/debatur qui ex integro opere / ad usum uilitatemque (sic) eiusde(m) / urbis exstructus uidetur ; quae / omnia pro splendore felicit/sime urbis, sub fascibus Luci Ae/mili Metopi Flauiani clarissimi / uiri, consularis sexfascalis / p(ro)uincia N(umidia), perfecta sunt, curante / L(ucio) Silicio Rufo du/ouiral[i]c(io) ; cur(atore) r(ei) p(ublica)e, / sumtu proprio. » Traduction par C. LEPELLEY, « De*

L'inscription est assez caractéristique du luxe de détails offert par certains textes à propos de l'objet donné. L'évergète apparaît uniquement à la fin de l'inscription, et la majeure partie de celle-ci est consacrée à la description des travaux accomplis. D'après le texte, les réparations et constructions de monuments publics sont une caractéristique du règne de Gratien, Valentinien et Théodose, ce qui justifierait de présenter ces règnes comme ceux d'un « âge d'or ». La phrase introductive de l'inscription fait de ce processus une idée générale : sous le règne des trois empereurs, la ruine cède la place à la nouveauté. Le rédacteur de l'inscription insiste ensuite sur le mauvais état des bâtiments qui viennent d'être restaurés : la curie semblait en ruine « défigurée par la vétusté, ou plutôt par l'incurie, jusqu'à devenir un véritable objet de répulsion<sup>77</sup> ». L'auteur a utilisé pour décrire le bâtiment le verbe *uideor*, qui projette le lecteur autant dans la dimension sensible du regard que dans celle de l'impression<sup>78</sup>. Bien entendu, cette sombre description est sans doute exagérée. Il s'agit d'un procédé rhétorique usuel visant à exalter l'action menée par l'évergète : si les bâtiments étaient ruinés, et que le résultat est satisfaisant, alors le don de l'évergète fut grand et prestigieux. Pour cette raison, le rédacteur oppose fort classiquement l'état antérieur, et met en avant le résultat (*nunc*). Il ne s'agit donc pas de fournir une description précise du monument, mais de présenter le résultat final, de donner à voir une action en train de se faire.

Que signifie l'emphase nouvelle portée sur l'objet donné ? Selon Ari Saastamoinen, le déplacement de l'emphase signerait la fin du prestige accordé au donateur<sup>79</sup>. En conférant davantage d'importance à l'objet, le donateur serait en quelque

---

la réaction païenne à la sécularisation... », art. cité, p. 281-285.

77 N° 31 (CIL VIII, 18328) : « *uetustate / immo incuria u(e)terum in / odium) f(o)eda[ta] iacuisse [u]ide/batur.* » Autres exemples d'état dégradé : n° 8 (AE 2004, 1798) ; n° 10 (CIL VIII, 14436) ; n° 13 (ILAlg I, 263) ; n° 15 (ILPBardo, 167) ; n° 23 (CIL VIII, 14728) ; n° 28 (CIL VIII, 14346) ; n° 44 (ILAlg I, 2108) ; n° 52 (ILAlg I, 1187) ; n° 56 (ILPBardo, 418) ; n° 59 (CIL VIII, 8393) ; n° 73 (ILAlg I, 1273) ; n° 77 (Dougga, 43) ; n° 83 (AE 1975, 880) ; n° 87 (CIL VIII, 4224). Pour toute l'Antiquité en Afrique, cf. C. HAMDOUNE, « La "uetustas" dans les inscriptions de l'Afrique du Nord », dans *L'ancienneté chez les anciens*, dir. par B. BAKHOUCHE, Montpellier, Publications Montpellier 3, vol. 1, 2003, p. 251-279.

78 *Video* à l'actif signifie « je vois », mais au passif est utilisé avec le sens de « sembler ».

79 A. SAASTAMOINEN, *The Phraseology...*, *op. cit.*, p. 399-404. La conclusion est très claire : les donateurs n'obtiennent plus de prestige par le don, c'est pourquoi ils insistent sur la difficulté de leur tâche et le fait que cette tâche est un fardeau (*burden*). Il faut préciser que ce jugement s'inscrit dans une vision assez négative de l'évergétisme tardif (cf. *supra* p. 65-70).

sorte mis de côté. Cette interprétation doit être nuancée. Renforcer la description de l'objet devait plutôt servir à augmenter la gloire du donateur. Dans l'inscription de Lambèse, le prestige du donateur croît justement grâce à l'artifice rhétorique visant à opposer le passé et le présent. Les responsables de la ruine de la cité sont très clairement visés : *l'incuria ueterum* est la cause des dégradations. Les anciens ne se sont pas occupés des bâtiments, et ceux-ci se sont dégradés. Par opposition, le nouvel évergète qui restaure le bâtiment et la cité voit son prestige augmenter à la mesure de son action.

Ainsi, le prestige et la gloire ne proviennent pas réellement de la personne de l'évergète lui-même, mais plutôt de l'action accomplie. Pourquoi un tel changement ? L'attention croissante autour du « patrimoine » de la cité peut sans doute expliquer le développement conséquent de la description des monuments dans le formulaire des inscriptions. En effet, comme l'a montré Claude Lepelley, il existait une fierté articulée autour du « patrimoine » civique<sup>80</sup>. Les habitants des cités tardives auraient eu à cœur de garder en bon état les monuments qu'ils avaient reçus en héritage (la notion de « patrimoine » est ici tout à fait justifiée). On comprend dès lors mieux pourquoi tant d'inscriptions se réfèrent au passé : les évergètes voulaient restaurer la cité de leurs ancêtres pour lui donner un nouvel éclat. Il était donc tout à fait légitime d'afficher dans les inscriptions son attachement aux monuments publics en développant le processus qui a mené à leur restauration. Ajoutons aussi que le goût pour la description de monuments a sans doute été une caractéristique d'une partie des dédicaces tardives, présente au même moment ou un peu plus tard dans les descriptions d'églises chrétiennes<sup>81</sup>.

### III. Présence des donataires dans l'évergétisme tardif

Les transformations de l'évergétisme à l'époque tardive ont beaucoup été étudiées en partant uniquement du point de vue des évergètes. Or, se limiter à l'étude des donateurs seuls peut mener à des erreurs de perspective. L'analyse de l'évergétisme

---

80 Cf. C. LEPELLEY, « Le musée des statues divines : la volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne », dans *CArch*, 42, 1994, p. 5-15. Sans projeter une conception contemporaine sur l'Antiquité, il semble clair qu'il existait une forme de protection du patrimoine architectural classique.

81 Cf. *infra* p. 342-343.

peut gagner à davantage mettre en évidence la relation entre donateurs et donataires<sup>82</sup>. Dans sa stimulante étude sur les inscriptions évergétiques d'Asie Mineure, Arjan Zuiderhoek glisse une remarque fort judicieuse :

« Mais c'était seulement lorsque la communauté civique (i. e. les collègues de l'élite et le *demos*) avait reconnu une contribution comme un don public que celle-ci serait validée comme un acte d'évergétisme public et qu'elle générerait les honneurs appropriés. [...] Faire une donation publique ne vous transformait pas automatiquement en évergète ; seule la reconnaissance publique de votre don, et la remise des honneurs appropriés pouvait le faire<sup>83</sup>. »

Selon cet auteur, l'évergétisme n'existe pas pleinement tant qu'il n'y a pas de réciprocité. L'évergète a besoin des donataires pour être reconnu, car la reconnaissance du don par le donataire valide le statut du donateur. Seules les inscriptions honorifiques émanant des donataires eux-mêmes seraient donc les preuves d'un évergétisme véritable dans lequel la relation réciproque donateur-donataire fonctionnerait réellement<sup>84</sup>. Qu'en conclure ? Il faut absolument déterminer qui sont les donataires de l'évergétisme et quel rôle ils jouent dans la relation évergétique en Afrique tardo-antique.

### A. Rareté relative des mentions des donataires dans les inscriptions d'évergétisme tardif

À la lumière de notre corpus d'inscriptions, il faut bien le reconnaître : les donataires des actes d'évergétisme n'apparaissent pas très souvent (un petit quart des cas). Seules 21 inscriptions (sur 88) mentionnent explicitement les donataires<sup>85</sup>. Sont

82 Cf. mes remarques *supra*, p. 54-58.

83 A. ZUIDERKOEK, *The Politics of Munificence in the Roman Empire: Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 13 : « But it was only when the civic community (i. e. fellow elite-members and the *demos*) had accepted a certain contribution as constituting a public gift that it would qualify as an act of public euergetism and generate the appropriate honours. [...] Making a public donation did not automatically turn you into an *euergetes*, only public acceptance of your gift and the granting of appropriate honours could do that. »

84 Cette idée correspond bien à la thèse d'A. Zuiderhoek : pour lui, l'évergétisme manifeste une sorte de compromis entre l'aristocratie et le peuple civique : l'aristocrate donne pour justifier sa position sociale (vis-à-vis de ses pairs et vis-à-vis de ses inférieurs). Cf. *ibid.*, chap. 5, p. 71-112 (« The politics of public generosity ») et chap. 6, p. 113-153 (« Giving for a return: generosity and legitimation »).

85 N° 14 (*CIL* VIII, 100) : *epulu[m] ciuibus (?) dedit* ; n° 33 (*LeptisMagna*, 50) : *ciuibus suis feras dentatas quattuor uiuas donauit* ; n° 34 (*LeptisMagna*, 35) ; n° 35 (*LeptisMagna*, 56) : inscription honorifique *ex sufragio populi / et decreto spl(endidissimi) ordin(is)* ; n° 36 (*LeptisMagna*, 58) : inscription honorifique faite *ex sufragio / quietissimi populi et de/creto splendidissimi ordinis* ;

souvent nommés les *ciues*, les concitoyens du donateur, ainsi que des entités plus abstraites, comme le *populus*, qui désigne en général l'assemblée des citoyens<sup>86</sup>. L'ordre des décurions est parfois mentionné comme un donataire, souvent en association avec le *populus*.

Parmi les 21 inscriptions dans lesquelles apparaît un donataire, 14 sont des inscriptions honorifiques. Dans ces inscriptions, le peuple de la cité et/ou l'ordre des décurions remercient directement l'évergète en lui offrant une inscription ou en lui érigeant une statue, voire en lui conférant une table de patronat. Nous sommes donc ici dans le cas de figure évoqué par Arjan Zuiderhoek, puisque nous observons ici la « réciproque » du don (ou si l'on préfère, le « contre-don »), c'est-à-dire la reconnaissance officielle marquée par l'octroi des honneurs. Il faut toutefois prendre en compte le fait qu'une grande partie des inscriptions honorifiques provient de la même cité, Leptis Magna (il y avait dans cette cité une forte tradition d'hommages rendus aux évergètes)<sup>87</sup>. Si l'on suit Arjan Zuiderhoek, il faudrait alors admettre que l'évergétisme tardif n'était plus un évergétisme au plein sens du terme, étant donné le faible nombre de dons « réciproques ».

---

n° 37 (*Leptis Magna*, 55) : inscription honorifique faite *populi sufragio / et decreto ordinis* ; n° 38 (*Leptis Magna*, 54) : inscription honorifique faite *sufra/gio quietissimi populi / et decreto splendidis/simi ordinis* ; n° 44 (*ILAlg I*, 2108) : inscription honorifique faite *ab splendido ordin[e] decretis titulis* ; n° 50 (*CIL VIII*, 828) : *et uniuers(a)e pleui (sic) epulu(m) per tridum dedit* ; n° 55 (*ILTun*, 251) : inscription honorifique ; n° 56 (*ILPBardo*, 418) : inscription honorifique ; n° 60 (*ILPBardo*, 366) : inscription honorifique ; n° 62 (*MEFR* 69, p. 163-206) : *ciuibus [suis d(ono) d(edit) (?)]* ; n° 63 (*CIL VIII*, 23291) : *pr/omisit c(iuibus) n(ostris) d(?)* ; n° 65 (Kolbe, *Statthalter*, p. 40) : *patriae suae / p[ro]mi[s]erat* ; n° 66 (*AE* 1913, 25) : table de patronat offerte par l'*ordo* et le *populus* ; n° 76 (*Dougga*, 139) : *datis etiam sport(ulis) condec(urionibus) s[u]is* ; n° 78 (*Dougga*, 22) : *quo et ciuibus [suis debita[m...]]* ; n° 79 (*CIL VIII*, 22852) : inscription honorifique ; n° 83 (*AE* 1975, 880) : inscription honorifique ; n° 84 (*AE* 1975, 882) : inscription honorifique.

86 Pour la signification et le rôle du *populus*, cf. F. JACQUES, *Le privilège de liberté... , op. cit.*, chap. 9, p. 379-425 (« Le rôle du peuple dans les élections »), ainsi que J. C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, *Potestas populi : participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.-C.)*, Turnhout, Brepols, 2012 (étude essentiellement les sources archéologiques et augustiniennes).

87 Cf. pour l'ensemble des inscriptions tardives de Leptis Magna, I. TANTILLO (dir.), *Leptis Magna : una città e le sue iscrizioni in epoca tardoromana*, Cassino, Ed. dell'Università degli studi di Cassino, 2010 (*Leptis Magna*). Études plus ponctuelles ; M. CHRISTOL, « Hommages publics à Leptis Magna à l'époque de Dioclétien. Choix du vocabulaire et qualité du destinataire », dans *RD*, 61, 1983, p. 331-343 ; K. MARMOURI, « Pratiques institutionnelles et choix de vocabulaire à travers l'épigraphie de Tripolitaine : l'exemple de Gighthis et de Leptis Magna (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècles) », dans *Le quotidien municipal dans l'Occident romain*, dir. par C. BERRENDONNER *et alii*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2008, p. 203-218.

Comment expliquer cet état de fait ? Plusieurs hypothèses peuvent être alléguées (elles peuvent d'ailleurs se combiner) :

1. La première raison qui pourrait expliquer le faible rôle des donataires dans les inscriptions est bien entendu celle de l'affaiblissement de la communauté civique (de l'assemblée des citoyens, pour être plus précis). Si l'assemblée des citoyens, voire l'ordre des décurions cessait de fonctionner, on comprendrait aisément pourquoi ces institutions sont de moins en moins mentionnées dans les différentes inscriptions. Mais l'hypothèse n'est pas entièrement valide, puisque les chercheurs, à la suite de Claude Lepelley notamment, s'accordent aujourd'hui à penser que tant l'assemblée des citoyens que l'ordre des décurions étaient actifs dans la première Antiquité tardive, du moins jusqu'au début du V<sup>e</sup> siècle<sup>88</sup>. Le faible rôle des donataires dans les actes d'évergétisme n'est donc pas à attribuer à la déliquescence des assemblées civiques.

2. Le faible rôle des donataires pourrait également s'expliquer par un désintérêt relatif des donataires vis-à-vis de l'évergétisme. Les citoyens n'auraient plus jugé utile de remercier les donateurs pour leurs actes. Certes, les donateurs continuent de clamer leur amour pour le peuple, leurs concitoyens. Mais le peuple qui reçoit, lui, proclame de moins en moins sa reconnaissance envers le donateur, sauf en de rares exceptions, comme à Leptis Magna, où donateurs et donataires sont unis par les liens d'un amour indéfectible (*ob indiuiduum mutui amoris affectum*)<sup>89</sup>. Que signifie cette absence de reconnaissance ? L'évergétisme était-il considéré comme une charge, qui était tellement banale ou obligatoire qu'elle ne donnait plus lieu à des remerciements ?

3. Au contraire, la faible place des donataires dans l'évergétisme tardif pourrait également être due à une volonté des évergètes eux-mêmes. En effet, sauf dans le cas des inscriptions honorifiques, ce sont les évergètes eux-mêmes qui faisaient rédiger les inscriptions. Le problème serait alors renversé ; ce ne seraient plus les assemblées civiques qui ne rechercheraient plus l'assentiment des évergètes, mais l'inverse. Les évergètes se passeraient de la reconnaissance populaire pour faire leur don.

Dans tous les cas, les inscriptions de l'Antiquité tardive témoignent d'un progressif détachement entre les deux acteurs du don que sont les évergètes et ceux qui

88 cf. C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, vol. 1, *op. cit.*, p. 140-149 (le *populus*) ; *ibid.*, p. 196-201 (l'ordre des décurions).

89 N° 34 (*Leptis Magna*, 35).

reçoivent le bienfait. Il ne faudrait pas pour autant noircir le tableau. Le fait que les évergètes aient pu faire afficher leurs inscriptions dans l'espace civique suffit à prouver que la reconnaissance publique existait. Il était en effet impossible d'afficher une inscription dans l'espace de la cité sans avoir recueilli au préalable l'assentiment des autorités<sup>90</sup>.

### B. État d'esprit des donataires dans les inscriptions honorifiques

Dépassons à présent ces discussions sur la présence des donataires dans les inscriptions. Parmi le petit nombre d'inscriptions honorifiques dont nous disposons, est-il possible de connaître l'état d'esprit de ceux qui reçoivent le don, ou bien la manière dont ils se représentent ? Quelques adjectifs qualificatifs sont parfois utilisés, avec en premier lieu les qualificatifs courants, tels que *splendidus* ou *splendidissimus*<sup>91</sup>. La fierté de l'appartenance à la communauté civique se lit donc bien dans les inscriptions. De façon plus marginale, d'autres adjectifs sont utilisés, comme *quietissimus*, accolé à *populus* dans deux inscriptions de Leptis Magna<sup>92</sup>. Le terme *quietissimus* indique bien que le *populus* pouvait être, à d'autres occasions, *inquietus* voire *inquietissimus*. L'assemblée des citoyens signalait ici aux évergètes sa capacité de nuisance, et leur rappelait qu'elle pouvait exercer sur eux une forme de pression. Dans ces deux inscriptions, la « quiétude » du peuple serait le résultat de l'action évergétique, la paix sociale étant « achetée » par l'évergète. Mais dans la plupart des cas, les donataires ne mentionnent jamais leur pouvoir sur les évergètes, et cela tient évidemment au type de sources. Dans une inscription destinée à honorer quelqu'un, il n'y aurait eu aucun sens que les donataires se montrent exigeants, ou mécontents<sup>93</sup>. Le

90 Sur les conditions de l'affichage public dans les cités pendant l'Antiquité, cf. M. CORBIER, *Donner à voir...*, *op. cit.*, p. 64-65 (« Les lieux d'affichage »). Des règles assez précises régissaient l'installation d'inscriptions dans l'espace public. Il manque à ma connaissance une étude de ce type pour l'Antiquité tardive.

91 N° 33 (*LeptisMagna*, 50) ; n° 35 (*LeptisMagna*, 56) ; n° 38 (*LeptisMagna*, 54).

92 N° 36 (*LeptisMagna*, 58) ; n° 38 (*LeptisMagna*, 54). L'expression *quietissimus populus* est une locution propre à la cité lepcitaine.

93 Pour un regard plus critique du peuple lors d'une action évergétique, cf. la mosaïque de Magerius à Smirat qui met en avant le fait que la foule exerçait une réelle pression sur l'évergète (avec les commentaires d'A. BESCHAOUCH, « La mosaïque de chasse à l'amphithéâtre découverte à Smirat en Tunisie », dans *CRAI*, 1966, p. 134-157 ; M. CORBIER, *Donner à voir...*, *op. cit.*, p. 107-111). On peut également se fonder sur des sources plus tardives, avec l'exemple du chahut et de la violence occasionnés lors de la visite de Pinien à Hippone (cf. *infra* p. 363-370).

miroir des inscriptions évergétiques déforme donc la réalité, en la rendant plus lisse qu'elle ne l'était en réalité. Les conflits sont effacés et il ne subsiste que quelques mentions sommaires qu'il faut déchiffrer.

#### IV. La « pyramide des responsabilités » (André Chastagnol). Étude des intermédiaires dans l'évergétisme tardif

##### A. Un amoindrissement de la place des donateurs ? Place et cas en latin : du nominatif à l'ablatif

Dans son ouvrage sur les constructions publiques en Afrique romaine, Ari Saastamoinen a suggéré qu'une moindre place était laissée aux donateurs dans l'évergétisme tardif<sup>94</sup>. À côté du développement démesuré des descriptions des monuments, une autre preuve viendrait de l'examen des cas latins auxquels sont cités les donateurs. Selon lui, à l'époque tardive, le nominatif est de moins en moins employé au profit d'autres cas latins. Laissons de côté le datif, utilisé traditionnellement dans les inscriptions honorifiques. C'est en fait l'usage de l'ablatif qui est un symptôme de l'affaiblissement du rôle des donateurs. Par exemple, à Cuicul (Djemila) en 364-367, le nom du donateur Rutilius Saturninus apparaît seulement à la fin de l'inscription, dans un ablatif absolu :

« Pour la béatitude des temps de nos seigneurs Valentinien et Valens, toujours Augustes, Publilius Caeionius Caecina Albinus, clarissime, consulaire à six faisceaux de la province de Numidie, a fait, construit et dédié un marché aux vêtements, tandis que Rutilius Saturninus, clarissime, en a assuré la gestion et l'a achevé à ses propres frais<sup>95</sup>. »

Se dégage ici l'impression d'une discrétion du donateur. Il est relégué à la fin du texte, dans un ablatif absolu accompagné d'un participe présent, *curante ac proprio sumptu perficiente Rutilio Saturnino*. Étant donnée la taille du don (un marché aux vêtements), le lecteur s'attendrait à ce que les mérites du donateur soient célébrés avec davantage d'insistance. Ici, Rutilius Saturninus semble s'effacer devant le célèbre

94 A. SAASTAMOINEN, *The Phraseology...*, *op. cit.*, p. 119-121.

95 N° 21 (ILAlg II, 3, 7878) : « *Pro beatitudine [temporum] / dd(ominorum) nn(ostorum) Valenti[niani et Valen]/tis, semper Augus[torum, basili]/cam uestiariam d[isposuit (?) ex]/truxit dedicauitq[ue Publilius] / Caeionius Caecina Al[binus, u(ir) c(larissimus)], / consularis sexfasc[alis pr]ouin/ciae Numidiae, curante ac propri/o sumptu perficiente Rutilio Satur/nino u(iro) c(larissimo). »*

gouverneur Publilius Caecina Albinus, présenté au nominatif<sup>96</sup>. Le phénomène est encore plus frappant dans l'inscription de Lambèse déjà évoquée plus haut, qui date des années 379-383<sup>97</sup>. L'inscription est assez longue (vingt-six lignes). Comme la plupart des inscriptions de la même époque, elle honore en premier lieu les empereurs, qui sont cités au début de l'inscription, et qui apparaissent comme des figures tutélaires de l'action de l'évergète. Le texte décrit ensuite avec force détails la rénovation du bâtiment, puis présente le gouverneur, le consulaire de Numidie Lucius Aemilius Metopius Flavianus. L'inscription s'achève par la mention du donateur en un laconique ablatif absolu : « par les soins de Lucius Silicius Rufus, ancien duumvir, curateur de la république, à ses propres frais<sup>98</sup> ». Le contraste entre les différentes parties de l'inscription est tout à fait frappant ; emphase pour certains acteurs, concision pour les autres. Si l'on s'en tient à ces deux exemples, l'impression est assez claire<sup>99</sup>. Les donateurs ont une place amoindrie par rapport à d'autres personnages figurant sur les inscriptions.

Néanmoins, cette impression doit être nuancée, car les exemples sont rares et finalement peu significatifs. Ce sont avant tout des choix individuels de rédaction. Ainsi à Cuicul, Rutilius Saturninus est mentionné deux fois comme évergète : la première fois à l'ablatif, comme nous l'avons vu plus haut, et la seconde fois au nominatif (il est vrai avec la distance qu'apporte le terme *uero*)<sup>100</sup>. Le même donateur peut donc être désigné tour à tour au nominatif ou à l'ablatif, ce qui signifie que des choix ponctuels ne répondent pas nécessairement à une loi générale.

96 Publilius Caecina Albinus, consulaire de Numidie, est assez bien connu par différentes sources (cf. A. CHASTAGNOL, « Les consulaires de Numidie », dans *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, dir. par J. HEURGON et alii, Paris, Hachette, 1966, p. 215-228, repris dans *L'Italie et l'Afrique au Bas-Empire. Scripta varia*, Lille, Université de Lille III, 1987, p. 149-162 ainsi que « Publilius Caecina Albinus 8 », *PLRE*, I, p. 34). Il fut gouverneur de Numidie entre 364 et 367.

97 N° 31 (*CIL* VIII, 18328), cf. pour l'inscription *supra* p. 108. Il s'agit d'une inscription destinée à commémorer la restauration de différents monuments de la cité.

98 N° 31 (*CIL* VIII, 18328) : « *Curante / L(ucio) Silicio Rufo du/ouiral[i]c(io) ; cur(atore) r(ei) p(ublicae), / sumtu proprio* ».

99 On peut toutefois nuancer l'idée : certes le nom de l'évergète apparaît à la fin, mais la typographie met clairement en avant les trois dernières lignes, qui devaient alors frapper l'œil.

100 N° 21 (*ILAlg* II, 3, 7878) et n° 22 (*ILAlg* II, 3, 7881) : « *Rutilius uero Saturninus curavit* ».

## B. Des intermédiaires de plus en plus nombreux

Le véritable changement provient de l'augmentation du nombre des intermédiaires entre le donateur et ceux qui reçoivent le don, ce qui a pour conséquence logique d'amoinrir le rôle du donateur, mais aussi d'éloigner donateurs et donataires.

### 1. Présence lointaine des empereurs

Dans la plupart des inscriptions, le début du texte mentionne les empereurs en place lors de l'acte d'évergétisme<sup>101</sup>. Ces derniers apparaissent comme des figures assez lointaines, mais à qui un hommage est systématiquement rendu. Pour les honorer, les donateurs utilisent des formules courantes telles que *pro beatitudine temporum...*, *pro salute...* Les empereurs sont, si l'on veut, des superviseurs lointains mais incontournables de l'acte évergétique.

### 2. Les gouverneurs de province

Plus proches géographiquement, les gouverneurs de province et leurs légats sont souvent mentionnés comme intermédiaires<sup>102</sup>. Le nombre d'inscriptions est assez parlant, puisque les gouverneurs sont nommés dans une trentaine d'inscriptions, soit un gros tiers du nombre total d'évergésies relevées. Mais ils ne sont eux-mêmes évergètes qu'à cinq reprises<sup>103</sup>. Ils jouent donc un rôle d'intermédiaire dans la majorité des cas et sont tantôt nommés à l'ablatif, tantôt au nominatif.

La présence des gouverneurs dans les dédicaces de monuments est tout à fait logique. Durant l'Antiquité tardive, les gouverneurs de province avaient acquis une

101 Sur la place des empereurs dans les dédicaces tardives, cf. A. CHASTAGNOL, « Le formulaire... », art. cité, p. 12-38 [p. 134-160] ; p. 61-62 [p. 183-184].

102 Gouverneurs de province : n° 2 (*AntAfr.*, 45, 2009, 52-102) ; n° 8 (*AE* 2004, 1798) ; n° 10 (*CIL* VIII, 14436) ; n° 12 (*ILAlg* I, 255) ; n° 13 (*ILAlg* I, 263) ; n° 17 (*CIL* VIII, 2216) ; n° 18 (*AE* 1946, 45) ; n° 19 (*ILAlg* II, 1, 596) ; n° 21 (*ILAlg* II, 3, 7878) ; n° 22 (*ILAlg* II, 3, 7881) ; n° 23 (*CIL* VIII, 14728) ; n° 26 (*CIL* VIII, 2196) ; n° 28 (*CIL* VIII, 14346) ; n° 31 (*CIL* VIII, 18328) ; n° 34 (*LeptisMagna*, 35) ; n° 39 (*CIL* VIII, 4764) ; n° 40 (*CIL* VIII, 4767) ; n° 41 (*ILAlg* I, 4011) ; n° 43 (*ILAlg* I, 2107) ; n° 44 (*ILAlg* I, 2108) ; n° 49 (*CIL* VIII, 11774) ; n° 51 (*CIL* VIII, 16400) ; n° 53 (*ILPBardo*, 393) ; n° 59 (*CIL* VIII, 8393) ; n° 65 (Kolbe, *Statthalter*, p. 40) ; n° 72 (*ILAfr.*, 276) ; n° 77 (*CIL* VIII, 26568) ; n° 81 (*CIL* VIII, 25864) ; n° 84 (*AE* 1975, 882) ; n° 85 (*CIL* VIII, 25377) ; n° 86 (*CIL* VIII, 11932) ; n° 87 (*CIL* VIII, 4224) ; n° 88 (*CIL* VIII, 897). Légats : n° 11 (*CIL* VIII, 14436) ; n° 13 ; n° 14 (*ILAlg* I, 263) ; n° 24 (*CIL* VIII, 14728) ; n° 43 ; n° 44 ; n° 49 ; n° 51.

103 Tripolitaine : n° 34 (*LeptisMagna*, 35). Consulaire de Chypre : n° 42 (*ILAlg* I, 2117). Personnage de rang consulaire : n° 56 (*ILPBardo*, 418). *Praesidialis* : n° 66 (*AE* 1913, 25). *Praeses* de la province de Maurétanie césarienne : n° 84 (*AE* 1975, 882).

emprise de plus en plus forte dans les affaires des cités, et comme par le passé, ils s'occupaient de l'inauguration des monuments publics<sup>104</sup>. Il est donc peu étonnant qu'ils interviennent dans la dédicace, à l'ablatif, « à la manière d'une datation<sup>105</sup> ». C'est le cas à Aradi, en 402-408, lorsque Manlius Crepereius Scipio Vincentius, consulair de Byzacène, participe à la dédicace des jeux offerts par l'évergète Titus Flavius Dyscolius Therapius<sup>106</sup>. À la même époque, à Calama, l'évergète Valentinus offre un bâtiment pour l'accueil des étrangers, sous le proconsulat de Pompeius Proculus et de son légat Thersius Crispinus Megethius<sup>107</sup>. Évoqués à l'ablatif, les gouverneurs jouent un rôle par leur présence, mais restent passifs dans le don. Toutefois, la coutume de mentionner le nom des gouverneurs contraste fortement avec les périodes précédentes. Quand apparaissait un évergète, le gouverneur n'était presque jamais cité<sup>108</sup>.

Un autre cas de figure se présente. Les gouverneurs de province sont parfois mentionnés au nominatif sans pour autant être les donateurs. Cette place cruciale dans l'inscription leur donne alors un rôle prépondérant. Ainsi, à Cuicul, dans l'inscription mentionnée plus haut, le consulair de Numidie Publilius Caecina Albinus, apparaissant au nominatif, est dit avoir « construit et dédié » un marché aux vêtements. La titulature de ce gouverneur est assez détaillée, et par contraste, le véritable donateur, Rutilius Saturninus, reste dans l'ombre<sup>109</sup>. Il en est de même à Cirta (Constantine), où le gouverneur Annius [---]mianus (367-375) est mis en avant au nominatif. Il s'occupe de

104 Sur les gouverneurs de province à l'époque tardive, cf. *Les gouverneurs de province dans l'Antiquité tardive*, dossier d'*AntTard*, 6, 1998 ; art. de J.-M. CARRIÉ, « Le gouverneur romain à l'époque tardive : les directions possibles de l'enquête », dans *AntTard*, 6, 1998, p. 17-30 ; M. HORSTER, « Ehrungen spätantiker Statthalter », *ibid.*, p. 37-59 ; C. ROUECHÉ, « The Functions of the Governor in Late Antiquity: Some Observations », *ibid.*, p. 31-36. Sur la perception des bienfaits du gouverneur, cf. D. SLOOTJES, « The Governor as Benefactor in Late Antiquity », dans *Roman Rule and Civic Life: Local and Regional perspectives. Proceedings of the Fourth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, c. 200 B.C. – A.D. 476)*, dir par L. DE LIGHT *et alii*, Amsterdam, Gieben, 2004, p. 59-75.

105 C. LEPELLEY, « Témoignages épigraphiques sur le contrôle des finances municipales par les gouverneurs à partir du règne de Dioclétien », dans *Il capitolo delle entrate nelle finanze municipali in Occidente ed in Oriente*, Rome, Università di Roma-La Sapienza, 1999, p. 235-247, ici p. 237 : « Parfois, le nom du gouverneur est cité [dans les actes d'évergétisme], mais à la manière d'une datation, sans qu'aucune intervention de sa part ne soit invoquée : le trésor de la cité n'étant pas concerné, il n'avait pas à agir. »

106 N° 8 (*AE* 2004, 1798).

107 N° 13 (*ILAlg* I, 263).

108 A. SAASTAMOINEN, *The Phraseology...*, *op. cit.*, p. 148.

109 N° 21 (*ILAlg* II, 3, 7878).

la dédicace d'un arc et le baptême du nom de l'empereur Gratien<sup>110</sup>. À Satafis, le *praeses* de la province de Maurétanie sitifienne, Flavius Felix Gentilis, a la part belle : il a institué, dédié et terminé une conduite d'eau, tandis que l'évergète semble relégué au second rang<sup>111</sup>. Une preuve assez manifeste de l'intervention croissante des gouverneurs dans l'évergétisme à partir du IV<sup>e</sup> siècle est donnée par un texte conservé dans le *Code Théodosien*. Une constitution, datée de 372 et adressée à Sextus Petronius Probus alors préfet du prétoire pour l'Italie et l'Afrique, interdisait aux gouverneurs (*iudices*) de transférer dans une autre cité (peut-être la capitale de la province ?) des spectacles offerts par un magistrat ou un prêtre local. Ces derniers gouverneurs étaient accusés de vouloir tirer à leur avantage les applaudissements de la foule en programmant dans leur capitale des jeux payés par des évergètes locaux<sup>112</sup>. La loi témoigne donc bien de l'intervention croissante et parfois peu amène des gouverneurs dans les actions évergétiques locales.

De ce constat, relativement bien étayé par nos textes, naît l'hypothèse suivante, naguère défendue par André Chastagnol<sup>113</sup> : les gouverneurs auraient-ils pris l'initiative

110 N° 19 (*ILAlg* II, 1, 596).

111 N° 59 (*CIL* VIII, 8393). Autres cas où le gouverneur est mentionné au nominatif : n° 12 (*ILAlg* I, 255) ; n° 22 (*ILAlg* II, 3, 7881) ; n° 26 (*CIL* VIII, 2196) ; n° 65 (Kolbe, *Statthalter*, p. 40) ; n° 87 (*CIL* VIII, 4224).

112 *CTh.* XV, 5, 1 : « *Imppp. Val(entini)anus, Valens et Gr(ati)anus aaa. ad Probum p(raefectum) p(raetori)o. Magistratus et sacerdotiorum editiones, quae aut in ciuitatibus aut certe in his debent exigi, quas delegit antiquitas, non in potestate iudicum sint, qui plerumque, dum popularem plausum alienis spoliationibus aucupantur, ea, quae in competenti loco sollers diligentia praeparauit, ad alteram urbem transferri praecipunt, sed in eorum arbitrio maneant, quorum expensis ac sumptibus procurandae sunt. Dat. VII kal. mai. Treu(iris) Modesto et Arinthaео cons.* » ; « Les empereurs Valentinien, Valens et Gratien Augustes à Probus préfet du prétoire. Les spectacles offerts par les magistrats et les prêtres qui doivent être offerts dans les cités, ou du moins celles que l'antiquité a sélectionnées, ne doivent pas être au pouvoir des gouverneurs qui, souvent, parce qu'ils cherchent à obtenir les applaudissements populaires aux dépens des autres, donnent l'ordre de transférer dans une autre ville ce que la diligence ingénieuse de ceux-là avaient préparé à l'endroit approprié, mais qu'ils restent à la discrétion de ceux qui doivent en payer les dépenses et les frais. Donnée le 7 des calendes de mai à Trèves, sous le consulat de Modestus et Arinthaеus (25 avril 372) » (trad. fr. dans R. DELMAIRE *et alii*, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II*, S.C. 531, p. 377). Sur le destinataire, très bien connu par ailleurs, cf. « Sextus Claudius Petronius Probus 5 », *PLRE*, I, p. 736. Sur la constitution, cf. J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Trévise, Fondation Benetton, Viella, 2010, p. 248.

113 A. CHASTAGNOL, « Le formulaire... », art. cité, commentant *CIL* VIII, 7034, p. 63 [p. 184] : « On remarque qu'en certaines occasions, le gouverneur prend sa décision sans que des fonds publics soient en cause : il ordonne alors à un notable d'accomplir une évergésie en lui indiquant et en exigeant telle disposition, telle dépense : c'est ce que fait le vicaire d'Afrique quand, vers 365, il est présenté comme *disponenti et dedicante* pour un arc qu'élève un flamme perpétuel à ses frais ob

des dons, en donnant des instructions aux candidats bienfaiteurs ? Dans le cas de l'acte d'évergétisme de Rutilius Saturninus à Cuicul, il est tout à fait probable que Publilius Caecina Albinus, grand restaurateur des bâtiments de Numidie, ait suggéré à l'évergète potentiel la meilleure façon d'employer son argent. Il est également possible que ces gouverneurs aient rappelé aux évergètes leurs promesses de don. Ce cas peut-il être généralisé ? Ce n'est pas certain.

Quelle légitimité auraient eu ces gouverneurs pour s'introduire ainsi dans la vie des cités africaines ? À l'époque tardive, les gouverneurs de province intervenaient de plus en plus à l'échelon local et ils jouaient un grand rôle dans la gestion des finances civiques, en redistribuant aux cités une partie de leurs revenus. Claude Lepelley a clairement montré qu'en matière de constructions publiques, ils accordaient fréquemment des « rallonges budgétaires » pour achever un projet coûteux<sup>114</sup>. Ces « rallonges », issues des finances impériales, donnent peut-être des éléments pour expliquer la présence croissante des gouverneurs dans les actes d'évergétisme. Les gouverneurs ont peut-être fourni de l'argent supplémentaire pour financer tel ou tel acte d'évergétisme qui se révélait dispendieux. Nous aurions alors des financements mixtes, qui impliqueraient à la fois les évergètes locaux et les gouverneurs de province. Revenons à notre exemple cuiculitain<sup>115</sup>. On peut imaginer que l'évergète, Rutilius Saturninus, n'ait pas eu suffisamment d'argent à lui tout seul pour financer la construction du marché aux vêtements. Ainsi, le gouverneur Publilius Caecina Albinus aurait pu lui accorder une rallonge en complétant la somme avancée. Le gouverneur aurait ainsi mérité une place de choix dans l'inscription. Si cette hypothèse était avérée, il faudrait peut-être envisager que les évergètes avaient de moins en moins la capacité financière (ou l'envie) de réaliser à eux seuls un acte d'évergétisme.

### 3. D'autres intermédiaires mineurs

D'autres intermédiaires sont également mentionnés, comme les curateurs de cité. Ils semblent avoir un rôle plutôt technique, en s'occupant par exemple de surveiller

---

*honorem flamoni*. De même, le gouverneur de Numidie dédie en 367-375 à Constantine un portique édifié aux frais et sous la responsabilité d'un notable du cru : *consularis dedicauit, curante ac sua pecunia perficiente Neuio Numidiano* ; peut-être s'agissait-il alors de forcer la main d'un évergète quelque peu récalcitrant à accomplir la promesse qu'il avait faite. »

114 C. LEPELLEY, « Témoignages épigraphiques... », art. cité, p. 235-247.

115 N° 21 (*ILAlg* II, 3, 7878).

le bon déroulement des travaux. À Ad Maiores, deux évergètes ont érigé un arc suite à une promesse faite dans les années 286-293. Dans l'inscription commémorant leur action, le curateur de la cité, Marcus Cocceius Donatianus est présent par un ablatif absolu formé avec le verbe *curare*<sup>116</sup>. Ce curateur de cité était également *tribunus*. D'autres magistrats sont parfois cités : des duumvirs, des édiles et des rédacteurs d'inscription à Albulae<sup>117</sup>, des maîtres d'œuvre (*curatores*) à Castellum Ma---rensi<sup>118</sup>.

Le phénomène de l'évergétisme en Afrique ne consistait donc pas seulement en une confrontation directe entre un évergète et une communauté civique. Les inscriptions nous montrent davantage qu'il existait une « pyramide de responsabilités », qui se construisait à partir de la figure tutélaire des empereurs, puis celle des gouverneurs de province, et allait jusqu'aux humbles citoyens d'une cité. L'existence des intermédiaires est une caractéristique propre aux inscriptions de l'Antiquité tardive en Afrique. Elle s'explique sans aucun doute par la volonté croissante du pouvoir central de contrôler ce qui se passait à l'intérieur des cités de l'Empire.

## V. Public et publicité du don évergétique

La plupart des inscriptions étaient prévues pour être exposées aux regards du public. Il n'existe pas dans les inscriptions évergétiques d'adresse directe au passant, comme c'est parfois le cas dans l'épigraphie funéraire. Les inscriptions se donnaient toutefois à voir et à lire. Mais étant donné la taille des caractères, il fallait en général s'approcher pour pouvoir lire le texte<sup>119</sup>. Dans les cas les plus monumentaux, les

116 N° 2 (*AntAfr*, 2009, 45, p. 52-102). Autres inscriptions où paraît un curateur de cité (qui n'est pas l'évergète) : n° 4 (*CIL VIII*, 21665) ; n° 53 (*ILAlg I*, 1187) ; n° 76 (*Dougga*, 139).

117 N° 4 (*CIL VIII*, 21665).

118 N° 15 (*ILPBardo*, 167).

119 De nombreuses inscriptions ont ainsi des lettres inférieures à 10 cm, ou tout juste supérieures (ce qui n'est pas extraordinairement grand : il faut s'approcher pour lire). Moins de 5 cm : n° 8 (*AE* 2004, 1798) ; n° 15 (*ILPBardo*, 167) ; n° 24 (*AE* 2000, 1641) ; n° 31 (*CIL VIII*, 18328) ; n° 34 (*LeptisMagna*, 35) ; n° 35 (*LeptisMagna*, 56) ; n° 36 (*LeptisMagna*, 58) ; n° 37 (*LeptisMagna*, 55) ; n° 38 (*LeptisMagna*, 54) ; n° 39 (*CIL VIII*, 4764) ; n° 40 (*CIL VIII*, 4767) ; n° 41 (*ILAlg I*, 4011) ; n° 42 (*ILAlg I*, 2117) ; n° 44 (*ILAlg I*, 2108) ; n° 45 (*BCTH*, 1930-1931, p. 250) ; n° 53 (*ILPBardo*, 393) ; n° 55 (*BCTH*, 1927, p. 56-60) ; n° 56 (*ILPBardo*, 418) ; n° 60 (*ILPBardo*, 366) ; n° 61 (*CIL VIII*, 8457) ; n° 63 (*CIL VIII*, 2329) ; n° 66 (*AE* 1913, 25) ; n° 79 (*CIL VIII*, 22852) ; n° 84 (*AE* 1975, 882). Entre 5 et 10 cm : n° 2 (*AntAfr*, 45, 2009, 52-102) ; n° 5 (*ILPBardo*, 35) ; n° 6 (*AE* 1992, 1767) ; n° 9 (*CIL VIII*, 12279) ; n° 11 (*ILAlg I*, 250) ; n° 14 (*CIL VIII*, 100) ; n° 21 (*ILAlg II*, 3, 7878) ; n° 22 (*ILAlg II*, 3, 7881) ; n° 23 (*CIL VIII*, 14728) ; n° 29 (*AE* 1913, 160) ; n° 32 (*AE*

inscriptions étaient placées sur les édifices, sur les frontons des bâtiments : elles étaient entièrement tournées vers l'extérieur et se présentaient ouvertement au regard<sup>120</sup>. Les inscriptions étaient parfois installées à l'intérieur des bâtiments, gravées sur des structures architecturales<sup>121</sup>. Mais les supports les plus communs étaient les bases de statue, où la dimension monumentale est moins prégnante<sup>122</sup>.

Ajoutons à cela que les inscriptions étaient souvent disposées dans des lieux centraux de la vie politique des cités. À Abthugni (ou Abthugnos), en Afrique proconsulaire, un dénommé Publicius Felix Hortensius, curateur de la cité, fit placer entre 375 et 378 quatre bases de statues, en avant du portique du *pronaos* d'un temple de la cité, peut-être le Capitole<sup>123</sup>. Les statues des bienfaiteurs évergètes étaient en général placées sur le forum, ou non loin des monuments prestigieux de la cité<sup>124</sup>. Pendant l'Antiquité tardive, les bases de statues furent parfois déplacées du forum vers les thermes, qui devenaient ainsi un autre centre important de la vie politique des cités<sup>125</sup>.

---

1982, 961) ; n° 33 (*LeptisMagna*, 50) ; n° 36 (*LeptisMagna*, 57) ; n° 43 (*ILAlg* I, 2107) ; n° 46 (*ILAlg* I, 2135) ; n° 51 (*CIL* VIII, 16400) ; n° 59 (*CIL* VIII, 8393) ; n° 69 (*ILAlg* I, 3056) ; n° 72 (*IL Afr*, 276) ; n° 74 (*ILAlg* I, 1286) ; n° 75 (*ILAlg* I, 1299) ; n° 80 (*CIL* VIII, 14891) ; n° 81 (*CIL* VIII, 25864) ; n° 82 (A. Ibba, *Uchi Maius*, 2, 56) ; n° 85 (*CIL* VIII, 25377) ; n° 87 (*CIL* VIII, 4224). Plus de 10 cm : n° 7 (*CIL* VIII, 781) ; n° 20 (*CIL* VIII, 23946) ; n° 25 (*CIL* VIII, 2195) ; n° 26 (*CIL* VIII, 2196) ; n° 28 (*CIL* VIII, 14346) ; n° 48 (*CIL* VIII, 25838) ; n° 50 (*CIL* VIII, 828) ; n° 54 (*CIL* VIII, 970). Plus de 15 cm : n° 30 (*ILPBardo*, 377) ; n° 83 (*AE* 1975, 880).

120 Par exemple : n° 2 (*AntAfr*, 45, 2009, 52-102) (dédicace d'arcs). Linteaux : n° 5 (*ILPBardo*, 35) ; n° 10 (*CIL* VIII, 14436) ; n° 47 (*ILPBardo*, 389) ; n° 68 (*AE* 1967, 550 (a-e)) ; n° 76 (*Dougga*, 139). Entablement : n° 77 (*Dougga*, 43) ; n° 82 (A. Ibba, *Uchi Maius*, 2, 56). Fontaine : n° 62 (J.-P. Cèbe, *MEFR*, 69, 1957, p. 163-206). Le petit nombre d'exemples provient du fait que bien souvent, les détails sur le type d'emploi de l'inscription ne sont pas connus.

121 Claveau de voûte de thermes : n° 6 (*AE* 1992, 1767).

122 Base de statue : N° 1 (*AE* 1991, 1641-1644) ; n° 9 (*CIL* VIII, 12279) ; n° 31 (*CIL* VIII, 18328) ; n° 34 (*LeptisMagna*, 35) ; n° 35 (*LeptisMagna*, 56) ; n° 36 (*LeptisMagna*, 58) ; n° 37 (*LeptisMagna*, 55) ; n° 38 (*LeptisMagna*, 54) ; n° 41 (*ILAlg* I, 4011) ; n° 42 (*ILAlg* I, 2117) ; n° 50 (*CIL* VIII, 828) ; n° 53 (*ILPBardo*, 393) ; n° 54 (*CIL* VIII, 970) ; n° 55 (*BCTH*, 1927, p. 56-60) ; n° 56 (*ILPBardo*, 418) ; n° 60 (*ILPBardo*, 366) ; n° 67 (*BCTH*, 1893, p. 162, n° 43) ; n° 72 (*IL Afr*, 276) ; n° 74 (*ILAlg* I, 1286) ; n° 75 (*ILAlg* I, 1299) ; n° 79 (*CIL* VIII, 22852) ; n° 83 (*CIL* VIII, 22852) ; n° 84 (*AE* 1975, 882).

123 N° 1 (*AE* 1991, 1641-1644).

124 Exemples d'inscriptions placées près du forum : n° 31 (*CIL* VIII, 18328) ; n° 34 (*LeptisMagna*, 35) ; n° 35 (*LeptisMagna*, 56) ; n° 36 (*LeptisMagna*, 58) ; n° 37 (*LeptisMagna*, 55) ; n° 38 (*LeptisMagna*, 54) ; n° 41 (*ILAlg* I, 4011) ; n° 42 (*ILAlg* I, 2117) ; n° 43 (*ILAlg* I, 2107) ; n° 55 (*BCTH*, 1927, p. 56-60) ; n° 72 (*IL Afr*, 276) ; n° 74 (*ILAlg* I, 1286) ; n° 75 (*ILAlg* I, 1299). Sur l'archéologie des forums en Afrique tardive, cf. par exemple A. LEONE, *Changing Townscapes...*, *op. cit.*, p. 82-96.

125 Base de statue trouvée dans des thermes : n° 50 (*CIL* VIII, 828) ; n° 69 (*BCTH*, 1893, p. 162, n° 43). cf. A. LEONE, *Changing Townscapes...*, *op. cit.*, p. 87. Pour une réflexion sur l'archéologie des

Quelle était la place de ces inscriptions évergétiques dans l'esprit des contemporains ? D'abord, il faudrait savoir dans quelle mesure les contemporains de l'inscription parvenaient à déchiffrer les textes. Suivant les travaux de Mireille Corbier, il est fort probable que les gens les plus modestes savaient lire au moins les grandes capitales, et qu'ils pouvaient par conséquent déchiffrer l'épigraphie<sup>126</sup>. Mais, même si ces personnes savaient lire, encore fallait-il qu'elles prêtent attention à tous ces textes inscrits. S'agissait-il, comme la colonne Trajane vue par Paul Veyne, d'un appareil qui « impressionnait » par sa seule présence et qui ne nécessitait pas de lecture dans le détail<sup>127</sup> ? Ou bien y avait-il un intérêt précis porté sur l'épigraphie, car c'était là un moyen commode de diffusion de l'information et de l'histoire locale ? L'anecdote rapportée par Quodvultdeus de Carthage au sujet de la dédicace du temple de Caelestis à Carthage par un dénommé Aurelius est révélatrice du fait que certains contemporains – au moins les plus lettrés – observaient et lisaient véritablement les inscriptions<sup>128</sup>.

La publicité du don était donc assurée par le moyen de l'épigraphie. Mais quel était le public visé par ces dons, public qu'il faut bien distinguer des donataires ? Différentes dimensions temporelles sont envisagées par les rédacteurs des inscriptions. Les rédacteurs s'adressaient à leurs contemporains mais aussi à un public futur. Cette idée est particulièrement bien exprimée dans une inscription de Sicca Veneria (El Kef), datant de la fin du III<sup>e</sup> siècle ou du début du IV<sup>e</sup> siècle : « le collège des prêtres, par affection envers son fidèle patron, lui a érigé une statue en vue de perpétuer à jamais son souvenir<sup>129</sup> ». Il y a clairement une visée temporelle dans les actions des évergètes, qui espéraient que leur action soit remémorée par la collectivité pour les temps à venir. Le passé, par le souvenir des ancêtres et l'importance prêtée au patrimoine civique, était également présent dans les inscriptions. L'évergétisme avait donc une dimension temporelle très large et le public visé par l'inscription était universel. Mais le public

---

bienfaits civiques dans les cités : A.-M. YASIN, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 102-110 (« Roman cityscapes and honors: topographies of euergetism »).

126 M. CORBIER, *Donner à voir...*, *op. cit.*, p. 47.

127 cf. P. VEYNE, « Buts de l'art, propagande et faste monarchique », dans *L'Empire gréco romain*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 379-418.

128 QUODV., *Liber*, III, 44, S.C. 102, p. 574-579. Pour le commentaire de ce passage, cf. l'introduction p. 11.

129 N° 60 (*ILPBardo*, 366) : « *ad propagandam / [saeclis o]mnibus memoriam / [patrono fi]do amore po[suerunt]* ».

futur n'était pas toujours soucieux de pérenniser le souvenir du donateur : à Aradi, l'inscription célébrant la générosité de Titus Flavius Dyscolius Therapius, qui avait restauré une *platea* et offert à ses frais des jeux scéniques (entre 402 et 408), a été trouvée réemployée dans la basilique chrétienne. Elle servait de dalle de coffrage d'une tombe chrétienne, et le texte était tourné vers l'intérieur de la tombe : il était donc illisible. L'inscription dût être rapidement déplacée puisque la basilique est datée des années 430 : autant dire qu'il s'agissait là d'une « vieille pierre » qui fut assez vite réemployée. Faut-il en déduire que le souvenir de l'évergète s'est vite effacé lui aussi<sup>130</sup>?

L'évergétisme civique de l'Antiquité tardive en Afrique ne concernait donc pas uniquement les aristocrates et le *populus*. Il engageait en fait une série d'autres intermédiaires, avec en premier lieu les gouverneurs de province. L'implication croissante du pouvoir central dans la vie civique explique sans doute pour partie ces évolutions. Une autre transformation fondamentale est sans doute celle d'un amoindrissement progressif de la place des donataires dans nos inscriptions. Une telle évolution suggère que le peuple des cités se préoccupait moins de rendre les honneurs à l'évergète, ou inversement, que les donateurs eux-mêmes recherchaient moins qu'avant à récolter les hommages de la part du peuple. Ce n'était donc pas le fait de donner qui semblait moins intéressant, mais plutôt les manières de récompenser le donateur. On peut se demander si ces deux évolutions – implication croissante des intermédiaires, recul relatif de la place des donataires – ne peuvent pas expliquer que les donateurs se soient peu à peu tournés vers d'autres types de communautés pour exprimer leur générosité.

---

130 N° 8 (AE 2004, 1798) et C. HUGONOT, « AE 2004, 1798... », art. cité, p. 119-138.

## CHAPITRE TROIS. LA « CHARITÉ CHRÉTIENNE » ET L'ÉMERGENCE D'UN DISCOURS SUR LE DON CHRÉTIEN

L'intérêt pour l'histoire de la « charité chrétienne » est assez récent dans l'historiographie francophone<sup>1</sup>. Quelques études assez anciennes portaient déjà sur le sujet mais elles gardaient un aspect confessionnel prononcé<sup>2</sup>. À partir des années 1970, dans le sillage de l'école des Annales, les historiens ont de plus en plus tourné leur attention vers les thématiques de l'exclusion ou de la pauvreté. Les médiévistes, dont Michel Mollat, ont produit de nombreuses études sur la charité et l'assistance. Ils ont étudié l'organisation des pratiques charitables, et ont redéfini par ce biais certains aspects des relations entre les riches et les pauvres, les puissants et les faibles, les clercs et les laïcs<sup>3</sup>. Dans la majorité des cas, il s'agissait avant tout d'étudier les aspects concrets de la charité, même si la dimension spirituelle n'était pas absente. En ce qui concerne l'époque tardo-antique, qui nous intéresse plus particulièrement dans le cadre de cette étude, les œuvres historiques consacrées spécifiquement à l'histoire de la charité chrétienne ne sont pas très nombreuses. Le thème est plutôt abordé à l'occasion de

- 
- 1 Pour une historiographie des pratiques charitables, voir P. ALADJIDI, *Le roi, père des pauvres. France XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 11-14, et également : D. STATHAKOPOULOS, « Thoughts on the Study of Charity in the Byzantine Empire », dans *The Kindness of Strangers. Charity in the Pre-Modern Mediterranean*, dir. par D. STATHAKOPOULOS, Londres, Center for Hellenic Studies, 2007, p. 1-12. L'auteur de l'article présente rapidement les évolutions, en dépassant le seul cadre byzantin (« An Eclectic Historiography of Charity », p. 4-8).
  - 2 Par exemple, L. LALLEMAND, *Histoire de la charité*, Paris, A. Picard, 1902-1912 ; l'auteur dresse l'histoire des pratiques charitables depuis l'Antiquité jusqu'à la période de rédaction de l'ouvrage.
  - 3 Par exemple : M. MOLLAT (dir.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1972 ; A. VAUCHEZ, « Assistance et charité en Occident, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles », dans *Domanda e consumi, livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII)*, dir. par V. BARBAGLI BAGNOLI, Florence, Istituto Internazionale di Storia Economica, 1978, p. 151-162. Citons également, pour l'histoire du Languedoc au Moyen Âge : COLL., *Assistance et charité. 13<sup>e</sup> colloque de Fanjeaux*, Toulouse, Édouard Privat, 1978. Ce colloque a avant tout montré, à travers des exemples régionaux, comment les laïcs ont repris à leur compte la pratique charitable au sein d'institutions spécifiques (par le biais notamment des communes), à partir du XIII<sup>e</sup> siècle (« Introduction », p. 7-8).

travaux consacrés à l'histoire de la pauvreté, dans des recherches sur l'aumône dans l'Antiquité, ou sur la naissance des hôpitaux<sup>4</sup>. Citons néanmoins l'étude de Thomas Sternberg, datée de 1991, qui porte sur l'organisation de la charité en Gaule<sup>5</sup>. L'auteur aborde les aspects concrets de la charité chrétienne, sans s'appesantir sur les aspects spirituels. Il décrit les différents types d'actions charitables (oblations, dîmes, donations), le rôle des évêques dans l'institutionnalisation de la pratique, et propose pour finir une étude des lieux où s'exerçait la charité.

Ce relatif désintérêt historiographique s'explique peut-être par le fait que le concept de « charité chrétienne » pose de multiples problèmes. Il désigne à la fois l'amour que les hommes portent à Dieu et à leur prochain (la *caritas*), mais aussi les bonnes œuvres accomplies dans un esprit d'altruisme, les deux étant liés par une sorte de métonymie<sup>6</sup>. Cette définition implique de ne pas séparer les pratiques charitables des conceptions de ces mêmes pratiques, ce qui est parfois le cas dans les études citées plus haut. S'il n'est pas question ici d'étudier l'histoire de la *caritas*, on gardera quand même à l'esprit que l'amour qui est censé circuler entre les croyants et Dieu fonde et justifie les pratiques charitables.

Un rapide état des lieux des pratiques charitables en Afrique tardo-antique laisse dès le départ entendre que deux cadres existent. Une partie des bonnes actions est accomplie de façon immédiate : un donateur donne directement à un donataire, sans intermédiaire (ce que nous appelons la « charité directe »). Une autre possibilité fait intervenir une tierce personne, la communauté chrétienne, incarnée par la personne de l'évêque. L'évêque redistribue ensuite les biens acquis (ce que nous appelons la « charité indirecte »). Il nous appartient de voir comment s'est établie cette bipartition, et si elle a donné naissance à des tensions.

Ces dons faits par esprit altruiste étaient-ils une caractéristique des chrétiens, comme le laisse suggérer l'expression « charité chrétienne » ? Nous montrerons que ce

4 Par exemple R. D. FINN, *Almsgiving in the Later Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2006, ou bien P. HORDEN, *Hospitals and Healing from Antiquity to the Later Middle Ages*, Aldershot, Ashgate, 2008.

5 T. STERNBERG, *Orientalium more secutus: Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1991.

6 La définition de la notion de « charité chrétienne » et les problèmes qu'elle pose sont étudiés ci-dessus, aux p. 20-31.

n'est pas le cas, à travers des réflexions issues du monde juif et du monde « païen ». Si les chrétiens ne se sont pas distingués par l'originalité de leurs pratiques, l'innovation chrétienne provient peut-être davantage du discours chrétien sur le don.

## **I. Les dons charitables étaient-ils une spécificité chrétienne ? Deux parallèles**

Dissipons dès à présent l'idée que seuls les chrétiens étaient charitables, ce que veulent faire croire certains auteurs polémistes antiques, à l'instar de Tertullien<sup>7</sup>. De nombreux exemples montrent en fait que les hommes de l'Antiquité étaient sensibles aux difficultés d'autrui et qu'ils étaient capables de solidarité collective. Si l'on s'en tient aux pratiques en elles-mêmes, il est assez clair que ni la « charité directe » (l'aumône faite aux pauvres), ni la « charité indirecte » (le don institutionnalisé via les « caisses d'entraides » que constituaient les communautés chrétiennes) n'étaient de complètes innovations chrétiennes. Deux directions sont ici envisagées : nous étudierons dans un premier temps les actes de générosité vis-à-vis des pauvres dans le monde romain, et dans un second temps la « charité » qui existait dans les communautés juives.

### **A. Les Romains étaient-ils sensibles à la pauvreté ?**

On sait depuis longtemps que les Romains connaissaient des systèmes d'entraide communautaire, à l'exemple des chrétiens : les collèges et les associations assuraient une relative solidarité entre leurs membres<sup>8</sup>. Depuis quelques années, la recherche a plutôt mis l'accent sur le fait que les Romains dits « païens » étaient eux aussi capables d'être généreux envers les plus défavorisés. L'idée a été bien mise en évidence par Anneliese Parkin dans une étude intitulée « You Do Him No Service: an Exploration of Pagan Almsgiving »<sup>9</sup>. L'auteur y suggère à quel point l'analyse du don

7 Voir mon commentaire *infra* sur le discours de Tertullien à propos de la charité chrétienne, p. 181-184.

8 Sur les *collegia*, cf. la note *infra* p. 141.

9 A. PARKIN, « You Do Him no Service: an Exploration of Pagan Almsgiving », dans *Poverty in the Roman World*, dir. par M. ATKINS et R. OSBORNE, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 60-82. Voir également : A. R. HANDS, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Londres, Thames et Hudson, 1968 ; R. GARRISON, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*, Sheffield, JSOT Press, 1993, p. 38-45 (« The Graeco-Roman background of redemptive almsgiving ») ; S. L. MUIR, « "Look How They Love One Another": Early Christian and Pagan Care for the Sick and Other Charity », dans *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, dir. par L. E. VAAGE, Waterloo, Wilfried Laurier University Press, 2006, p. 213-231.

sous le prisme du *beneficium* et de l'évergétisme civique a masqué le fait qu'il existait de véritables formes d'« aumône » dans les cités grecques et romaines. Les pauvres non citoyens, non bénéficiaires de l'évergétisme, pouvaient être aidés spécifiquement par des dons faits en dehors du cadre évergétique, notamment par des aumônes ponctuelles<sup>10</sup>. Bien entendu, la portée du geste n'était jamais identique à celle de l'aumône dans un contexte chrétien : l'aumône chez les Romains « païens » n'était jamais obligatoire ni même spécialement recommandée<sup>11</sup>. On donnait de l'argent aux pauvres par pitié envers leur condition, mais aussi pour des raisons plus prosaïques : pour les chasser d'un lieu, par crainte d'une contagion, par crainte des dommages que ceux-ci pouvaient causer ou par superstition<sup>12</sup>. De plus, donner une pièce à un mendiant ne constituait pas en soi un bienfait, dans la mesure où aucun retour n'était possible<sup>13</sup>. Qui étaient les bienfaiteurs de ces pauvres ? Selon Anneliese Parkin, les couches moins privilégiées de la population se montraient plus généreuses que les aristocrates, car elles étaient plus directement confrontées aux phénomènes de pauvreté<sup>14</sup>. Grâce à ces récents travaux, il est désormais assuré que les Romains pratiquaient des formes d'assistance envers les pauvres. Mais ils n'en faisaient pas grand cas. Ainsi, ce n'est pas que les Romains ne « voyaient » pas la pauvreté, mais c'est qu'ils n'éprouvaient pas le besoin d'en parler, et ne cherchaient pas à s'en débarrasser par un traitement direct et spécifique<sup>15</sup>.

Durant l'Antiquité tardive, certains auteurs chrétiens reconnaissaient d'ailleurs que la « charité directe » existait en dehors des communautés chrétiennes. Ainsi, Augustin, dans le commentaire du psaume 83, assurait que les bonnes œuvres étaient accomplies aussi par des païens. La pratique ne se limitait donc pas à la communauté chrétienne seule :

10 A. PARKIN, « You Do Him no Service... », art. cité, p. 60-61.

11 *Ibid.*, p. 61-74.

12 *Ibid.*, p. 74-81.

13 Le traité de Sénèque *De beneficiis* mentionne quelques cas d'aumônes, appelées *stips*, qui ne sont pas à ranger dans la catégorie des bienfaits même si elles sont utiles (SEN., *Ben.*, IV, XXIX, 2).

14 A. PARKIN, « You Do Him no Service... », art. cité, p. 69.

15 Cette analyse rejoint donc en partie les conclusions de P. BROWN, *Poverty and Leadership in the Roman Empire*, Hanover, Brandeis University Press, 2002, p. 4-8 (avec le rappel des travaux de E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance. 4<sup>e</sup>-7<sup>e</sup> siècles*, Paris, Mouton, 1977). Se référer également à C. FREU, *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité tardive*, Paris, de Boccard, 2007.

« Nous avons dit, mes frères, ce que vous savez déjà : combien de personnes semblent faire des bonnes œuvres en dehors de l'Église ? Combien – même des païens ! – nourrissent celui qui a faim, revêtent celui qui est nu, accueillent l'hôte de passage, visitent le malade, réconfortent le prisonnier ? Combien font ces choses-là ? Ils sont comme la tourterelle qui pond mais qui ne se trouve pas de nid. Combien d'hérétiques ne font pas leurs bonnes actions dans l'Église, ne posent pas leurs petits dans le nid ? Elles [ces bonnes œuvres] sont méprisées, réduites à néant ; elles ne sont pas préservées, elles ne sont pas conservées<sup>16</sup>. »

Augustin livre ici un témoignage assez clair. Les bonnes œuvres, le souci des autres, existent en dehors de l'Église, chez les païens. Contrairement à ce que suggèrent certains polémistes chrétiens, l'altruisme n'est pas l'apanage des seuls chrétiens. Mais Augustin rajoute que ces actions sont inefficaces (« réduites à néant »), car elles ne sont pas déposées dans le nid de l'Église, c'est-à-dire données à la communauté chrétienne qui se chargerait ensuite de les redistribuer. Nous avons donc ici l'idée que pour se réaliser pleinement, l'aumône doit être faite dans le cadre de la structure ecclésiastique.

## B. Aperçu de la diversité des pratiques charitables juives

Un second parallèle pour mesurer la spécificité des pratiques charitables chrétiennes est à chercher dans le judaïsme antique. Des conduites comparables à celles des chrétiens existaient dans les communautés juives de l'Antiquité, tant parmi celles de la diaspora que celles qui résidaient en Palestine<sup>17</sup>. Il existait des communautés juives en Afrique mais leurs pratiques ne sont pas suffisamment connues pour livrer des éléments de comparaison : il n'y a toutefois aucune raison de penser qu'elles aient agi de façon

16 AUG., *En. Ps.*, 83, 7, C.C.S.L. 39, p. 1151, l. 34-41, texte éd. par E. DEKKERS et J. FRAIPONT : « *Dicimus autem, fratres, quod nostis : quanti uidentur praeter ecclesiam bona operari ? Quam multi etiam pagani pascunt esurientem, uestiunt nudum, suscipiunt hospitem, uisitant aegrotum, consolantur inclusum ? Quam multi haec faciunt ? Quasi uidetur parere turtur ; sed non sibi inuenit nidum. Quam multa multi haeretici non in ecclesia operantur, non in nido pullos ponunt ? Conculcabuntur et conterentur ; non seruabuntur, non custodientur.* » Le nid unique dans lequel déposer les bonnes œuvres est bien entendu celui de l'Église. Augustin reprend ici la liste des œuvres de charité telle qu'elle se trouve en *Mt.* 25, 34-40.

17 G. HAMEL, *Poverty and Charity in Roman Palestine: First Three Centuries CE*, Berkeley, University of California Press, 1990 (l'auteur évoque ici les contextes païens, juifs et chrétiens) ; ID., « Poverty and Charity », dans *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, dir. par C. HEZSER, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 308-326. Voir également, pour la même période : S. SOREK, *Remembered for Good: A Jewish Benefaction System in Ancient Palestine*, Sheffield, Sheffield Phoenix, 2010 ; G. E. GARDNER, « Charity Wounds: Gifts to the Poor in Early Rabbinic Judaism », dans *The Gift in Antiquity*, dir. par M. SATLOW, Oxford, Chichester, Wiley-Blackwell, 2013, p. 173-188 (concerne la période dite du Second Temple).

radicalement différente<sup>18</sup>. Il ne s'agit évidemment pas ici de faire l'histoire détaillée de ces pratiques, mais simplement de pointer quelques traits majeurs en se fondant sur l'exemple des communautés juives de Palestine pour lesquelles nous disposons d'études précises.

Les actes charitables accomplis dans le cadre des communautés juives de Palestine portaient des noms divers. Selon Susan Sorek, qui a étudié dans le détail l'ensemble de ces pratiques bienfaisantes, un précepte altruiste guidait globalement les juifs. Ce principe général d'action – à rapprocher, toutes proportions gardées, de la *caritas* – était appelé *hesed*<sup>19</sup>. Dieu pouvait accomplir des actes qualifiés de *hesed*, tout comme les hommes. Mais Dieu restait toutefois le bienfaiteur par excellence et l'on ne pouvait lui rendre ses bienfaits<sup>20</sup>. De plus, comme dans le christianisme antique, il existait un discours autour du don dans la religion juive, discours qui se déclinait autour de nombreuses variantes. Se développa également dans certains milieux l'idée de l'aumône rédemptrice<sup>21</sup>.

La charité faite aux autres dans un élan de compassion libre portait le nom de *raham*<sup>22</sup>. Lorsque l'on faisait référence à l'obligation morale de donner spécifiquement à des personnes démunies, on utilisait le mot *ṣedaqah/tsedakah*. Ce terme se trouve presque exclusivement dans la littérature rabbinique. Au départ il signifiait « justice ». Par rapport au don *raham*, la *ṣedaqah* mettait beaucoup plus en avant l'idée d'une obligation de donner : le pauvre avait droit à la justice. La *ṣedaqah* s'est surtout développée après la destruction du temple de Jérusalem en 70 et il s'est produit, à partir de cette date, une véritable institutionnalisation de l'aumône. Elle serait devenue quasi obligatoire, faite par tous et elle aurait été essentiellement recueillie au profit des

18 Sur le judaïsme en Afrique, cf. dans un premier temps : J.-M. LASSÈRE, « Judaïsme », dans *Encyclopédie berbère*, vol. 26, p. 3939-3951 (notamment « La vie des communautés »). L'organisation des communautés est connue surtout par des textes externes : cf. C. AZIZA, « Quelques aspects de la communauté juive de Carthage au II<sup>e</sup> siècle d'après Tertullien », dans *REJ*, 137, 1978, p. 491-494.

19 Le mot *hesed* recouvrait en réalité une multitude de sens : cf. S. SOREK, *Remembered for Good...*, *op. cit.*, p. 165-174. Le mot désigne notamment les bienfaits de Dieu vis-à-vis de son peuple, mais aussi les actions humaines bienfaisantes.

20 *Ibid.*, p. 173.

21 Il ne nous appartient évidemment pas de retracer toutes les tendances de ce discours sur le don. Sur le développement de l'aumône rédemptrice, *ibid.*, p. 237-240 (« Redemptive Almsgiving in Judaism and Christianity ».)

22 *Ibid.*, p. 182.

pauvres. Un seuil de pauvreté était d'ailleurs fixé par les autorités religieuses. La *ṣedaqah* devait servir à ce que les plus nécessiteux aient à manger, soient vêtus, enterrés ou libérés. Se créa alors dans les synagogues une caisse (*quppah*) destinée à l'entretien des pauvres qui étaient enregistrés sur une liste, et il y avait devant les synagogues une table sur laquelle de la nourriture était disposée en libre-service<sup>23</sup>. Au terme de son étude, Susan Sorek conclut que l'institutionnalisation progressive des remèdes destinés à lutter contre la pauvreté est née de façon plus ou moins contemporaine à partir du I<sup>er</sup> siècle après J.-C. chez les chrétiens et les juifs<sup>24</sup>.

Les pratiques altruistes, que nous désignons par le vocable chrétien « charitable », n'étaient donc absolument pas l'apanage des chrétiens. Certains auteurs, à l'instar d'Augustin, en étaient d'ailleurs tout à fait conscients. Mais les chrétiens ont innové en construisant un discours spécifique. Ce discours s'appuyait sur des pratiques assez diverses, qu'il convient d'étudier à présent.

## **II. La diversité des pratiques du don charitable chrétien en Afrique romaine : charité directe et charité indirecte**

Comme l'a bien montré Peter Brown dans son ouvrage intitulé *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire* (2002), les chrétiens de l'Antiquité tardive ne disposaient pas dans les textes bibliques d'un modèle unique qui puisse guider leurs actions charitables<sup>25</sup>. Ils se trouvaient en réalité face à une triple recommandation. Tout d'abord, un premier précepte issu des textes de l'Ancien Testament leur commandait un altruisme inconditionnel envers les pauvres, surtout envers les pauvres de leur propre religion. Le message de Jésus, quant à lui, recommandait plutôt que les chrétiens renoncent à leurs biens, ce qui menait à une pauvreté complète et volontaire. Enfin, le monde des épîtres pauliniennes, où la question de la place à accorder aux riches se posait de manière plus aiguë, introduisait davantage une solidarité communautaire fondée sur l'entraide, notamment financière. Selon Peter Brown, « vers 312, trois messages séparés – solidarité, renonciation, circulation des richesses entre les coreligionnaires – existaient, avec une proximité quelque peu inconfortable, dans l'esprit

23 Cette table était appelée *tamhui*. Pour tout ce développement, *ibid.*, p. 231-236.

24 *Ibid.*, p. 255-256.

25 Sur ce point, cf. P. BROWN, *Poverty and Leadership...*, *op. cit.*, p. 16-19.

de tous les chrétiens<sup>26</sup>. » Au cours de l'Antiquité tardive, cette tripartition amena, toujours selon Peter Brown, à deux types de dons charitables : d'une part, le don altruiste fait par les chrétiens aux pauvres de leur propre communauté, et d'autre part le don fait à une autre catégorie de personnes, considérés comme les « nouveaux pauvres » : il s'agit des clercs<sup>27</sup>. Le premier mode de don est une charité directe, pratiquée sans intermédiaire, de la main à la main, du donateur vers celui qui reçoit. Dans le second cas, il s'agit de ce que l'on pourrait appeler la charité « institutionnelle » ou indirecte, c'est-à-dire une action charitable qui passe d'abord par l'entremise de la communauté des chrétiens. Les chrétiens faisaient des dons à un clerc qui se chargeait ensuite de répartir les dons entre divers bénéficiaires. Dans les deux cas, ces dons charitables recouvraient partiellement ce que ne nous entendons par le vocable contemporain « aumône », mais pas entièrement ; l'aumône en français implique un don plutôt tourné vers les pauvres, tandis que tous les dons charitables ne leur étaient pas nécessairement destinés en entier.

Dans les études historiques sur la « charité chrétienne », les deux modes de don charitable sont fréquemment envisagés de manière séparée<sup>28</sup>. Mais alors, reposaient-ils réellement sur des principes communs ? Comment justifier le passage de l'un à l'autre ? N'y avait-il pas une tension entre ces différents modes de don ?

## A. La charité directe, l'aumône et le souci des autres

### 1. Principes généraux

L'accomplissement du devoir de charité constitue l'une des occupations principales – en théorie – des chrétiens. La liste des œuvres de miséricorde exprimée dans l'Évangile de Matthieu constituait souvent, chez les auteurs de l'Antiquité tardive,

26 *Ibid.*, p. 18 : « Thus, by 312, three separate messages – solidarity, renunciation, and the circulation of wealth among fellow believers – existed in somewhat discomfiting proximity, one to the other, in the minds of all Christians. » Voir aussi, pour la même idée : R. GARRISON, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity...*, *op. cit.*, 1993. L'auteur distingue les recommandations issues de la tradition juive (p. 46-59), celles provenant de Jésus et de son enseignement (p. 60-66), le message émanant des Actes des Apôtres et de Paul (p. 66-70) et enfin celui des Pères apostoliques (p. 76-108). L'auteur aboutit ainsi à des conclusions comparables à celles de P. Brown (cf. « Summary », p. 133).

27 P. BROWN, *Poverty and Leadership...*, *op. cit.*, p. 19-26.

28 C'est le cas par exemple dans l'étude de R. FINN, *Almsgiving in the Later Roman Empire...*, *op. cit.*

le socle des œuvres considérées comme charitables. Il s'agit de donner à manger à celui qui a faim, à boire à celui qui a soif, d'accueillir l'étranger, de donner des vêtements à celui qui n'en n'a pas, de soigner les malades et de s'occuper des prisonniers<sup>29</sup>. Cette liste n'est pas exhaustive et d'autres actions jugées charitables pouvaient y être ajoutées en fonction des nécessités locales. Augustin, par exemple, mentionne dans l'un de ses sermons deux recommandations issues de la tradition philanthropique classique : fournir l'hospitalité aux voyageurs et faire construire des églises. Le soin apporté à ceux qui ont fait naufrage, cité dans le même sermon, est évidemment lié au fait qu'Hippone, où prêcha Augustin, était un port<sup>30</sup>. Ce qui est considéré comme une bonne action chrétienne varie selon l'espace et le temps.

Le don charitable tenait une grande place parmi ces bonnes actions. Nourrir ceux qui ont faim ou revêtir ceux qui sont nus passait en effet soit par un don en nature (c'est-à-dire fournir de la nourriture et des vêtements), soit par un don en espèce. Les chrétiens se devaient donc de donner à ceux qui en avaient le plus besoin, principalement les pauvres. C'est pourquoi la question de la charité chrétienne est liée assez fermement à celle du don, et tout à fait logiquement à celle de la pauvreté. Ceci explique que la plupart des études récentes sur la « charité chrétienne » se lisent en fait dans les travaux portant sur la pauvreté antique : l'explosion des études sur la pauvreté antique a donc bénéficié, par ricochet, à celles sur le don charitable<sup>31</sup>.

---

29 Mt. 25, 34-40.

30 Un bon exemple de la liste des œuvres de miséricorde adaptée selon la perspective d'Augustin : AUG., *S.*, 50, 7, C.C.S.L. 41, p. 628, l. 112-118, éd. par C. LAMBOT : « *Fac enim misericordem aliquem inuenisse thesaurum. Nonne operante misericordia praebetur hospitalitas peregrinis, aluntur famelici, nudi uestiuntur, inopes adiuuantur, captiui redimuntur, construuntur ecclesiae, reficiuntur lassi, pacantur litigiosi, reparantur naufragi, curantur aegroti, corporales opes dispertiuntur in terra, spirituales reconduntur in caelo ?* » (« Suppose en effet qu'un homme miséricordieux ait découvert un trésor. Est-ce que, agissant par compassion, il ne s'empresse pas de fournir l'hospitalité aux voyageurs, de nourrir les affamés, de vêtir ceux qui sont nus, d'aider les pauvres, de racheter les captifs, de construire des églises, de soulager ceux qui sont fatigués, d'apaiser ceux qui se querellent, de remettre d'aplomb ceux qui ont fait naufrage, de soigner les malades, de répandre sur la terre les biens matériels et de replacer au ciel les biens spirituels ? ») Le sermon est daté des débuts de la carrière épiscopale d'Augustin, entre 391 et 395 (le texte est une contradiction apportée aux Manichéens).

31 Quelques études portant sur la pauvreté et abordant en même temps la question de la charité chrétienne : P. BROWN, *Poverty and Leadership...*, *op. cit.* ; P. G. DELAGE (dir.), *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres : actes du II<sup>e</sup> colloque de La Rochelle, 2, 3 et 4 septembre 2005*, Jonzac, Association Histoire et culture, 2006 ; C. FREU, *Les figures du pauvre...*, *op. cit.* ; S. R. HOLMAN, *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Grand Rapids, Holy Cross Orthodox Press, 2008 ; P. ALLEN, N. BRONWEN, W. MAYER (dir.), *Preaching Poverty in Late*

Les sermons d'Augustin répètent inlassablement ce même appel à ouvrir les yeux sur les difficultés d'autrui, et principalement sur celles des plus pauvres qui mendient aux portes des églises – Augustin n'oublie pas de dire à ses fidèles qu'ils doivent soulager la peine de ces mendiants dans de fréquents appels à l'aumône directe<sup>32</sup>. En 411, dans une lettre écrite alors qu'il séjournait en convalescence à l'écart de sa cité d'Hippone, Augustin demande à ses fidèles de se ressouvenir de leur coutume de vêtir les pauvres, et de ne pas abandonner cette habitude malgré les difficultés du moment<sup>33</sup>. Il s'agit ici d'une des « œuvres de miséricorde » les plus caractéristiques : donner des habits pour vêtir les pauvres<sup>34</sup>. Les pauvres étaient parfois nourris lors de banquets collectifs, les repas de charité (parfois appelés agapes) : Augustin en organisa à l'occasion de l'anniversaire de son épiscopat<sup>35</sup>.

---

*Antiquity: Perceptions and Realities*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2009. Sur la richesse et la charité, L. W. COUNTRYMAN, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire. Contradictions and Accommodations*, New York, The Edwin Mellen Press, 1980 (p. 103-130). Pour un recueil de textes commentés : A. HAMMAN, F. QUÉRÉ-JAULMES, *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Paris, Éd. J. P. Migne, 2011 (nouvelle édition revue et augmentée d'un texte de 1962).

32 AUG., *Ep.*, 122 ; *S.*, 11, 3 ; *S.*, 25, 8 ; *S.*, 61, 13 ; *S.*, 81, 9 ; *S.*, 86, 17 ; *S.*, 102, 5 ; *S.*, 209, 2. Pour la liste des références à l'aumône dans les prédications augustiniennes, cf. R. FINN, *Almsgiving...*, *op. cit.*, p. 147-150. Sur Augustin et la pauvreté, cf. notamment P. BROWN, « Augustine and a Crisis of Wealth in Late Antiquity », dans *AugStud*, 36, 1, 2005, p. 5-30 ; C. LEPALLEY, « Saint Augustin et la voix des pauvres : observation sur son action sociale en faveur des déshérités dans la région d'Hippone », dans *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres...*, *op. cit.*, p. 203-216. Divers articles ou ouvrages étudient spécifiquement la pauvreté dans les prédications augustiniennes : P. VISMARA CHIAPPA, *Il tema della povertà nella predicazione di sant'Agostino*, Milan, Giuffrè, 1975 ; P. ALLEN, E. MORGAN, « Augustine on Poverty », dans *Preaching Poverty...*, *op. cit.*, p. 119-170.

33 AUG., *Ep.*, 122, 2, C.C.S.L. 31 B. Pour la datation de cette lettre, cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 418, n. 39.

34 La question du vêtement semblait une préoccupation primordiale pendant l'Antiquité tardive. Par exemple, la communauté de Cirta conservait dans ses possessions un certain nombre d'habits (cf. *Gesta apud Zenophilum* dans l'appendice d'Optat de Milev, C.S.E.L. 26, p. 187, commentés dans Y. DUVAL, *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne : les premiers échos de la grande persécution*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 415-417). Le vêtement avait assurément une importance particulière ; les pauvres se reconnaissent dans les sermons à leurs guenilles, et les riches à leurs beaux atours ; Augustin lui-même refusa ou accepta qu'on lui fasse cadeau de vêtements (sur le vêtement pendant l'Antiquité tardive, cf. J.-M. CARRIÉ (dir.), *Tissus et vêtements dans l'Antiquité tardive. Actes du colloque de l'Association pour l'Antiquité Tardive, Lyon, Musée historique des Tissus, 18-19 janvier 2003*, *AntTard*, 12, 2004, p. 9-252 ; sur les cadeaux de vêtements à Augustin, *S.*, 156, 13 ; *Ep.*, 218, 4 ; *Ep.*, 263). Pour d'autres exemples concernant la « charité directe » dans l'Antiquité tardive : R. FINN, *Almsgiving...*, *op. cit.*, p. 99-108 (« Almsgiving by lay individuals »).

35 AUG., *S. Frangip.*, 2, 2 (339).

## 2. La recommandation de l'aumône face aux problèmes concrets

Ce qui était un précepte de morale devait sans doute se heurter dans la vie quotidienne à quelques problèmes concrets qui demeurent largement ignorés. Un aperçu est donné dans le chapitre 22 du *De idololatria* écrit par Tertullien avant l'année 208. Tertullien tente de préciser quelles sont les attitudes convenables qu'un chrétien doit adopter dans la société de son temps<sup>36</sup>. Dans ce passage, il imagine une situation fort singulière : que se passe-t-il si un chrétien fait l'aumône à un païen dans le besoin ?

« Si je donne une aumône à quelqu'un ou que je lui fournis quelque bienfait, et qu'il prie pour que ses dieux ou le génie de la colonie me soient favorables, alors mon offrande ou mon acte seront un hommage rendu aux idoles, par la louange desquelles il me retourne ma faveur. Pourquoi ne saurait-il pas que j'ai fait cela en vue de Dieu, afin que Dieu soit glorifié, plutôt que les démons ne soient honorés dans une action que j'ai faite pour Dieu ? "Mais Dieu verra que j'ai agi pour lui". Mais il verra également que je n'ai pas voulu montrer que j'avais agi pour lui, et j'ai fait de son précepte un idolotythe en quelque sorte. Beaucoup disent que personne ne doit s'afficher ; mais je pense qu'il ne faut pas se renier. Il se renie, celui qui dissimule ses comportements dans n'importe quelle situation en étant pris pour un païen ; car tout reniement est de l'idolâtrie, tout comme toute idolâtrie est reniement en actes ou en paroles<sup>37</sup>. »

Plusieurs enseignements peuvent être tirés de ce texte. Premièrement, il semble que les actes de charité directe n'étaient pas tournés exclusivement vers les pauvres. Dans ce passage, le critère d'élection pour bénéficier de la générosité chrétienne est

36 Sur ce traité, cf. TERT., *De idololatria*, texte éd et trad. par J. H. WASZINK et J. C. M. VAN WINDEN, Leyde, Brill, 1987 (avec une réflexion sur la date du traité aux p. 10-13). Pour une interprétation tout à fait intéressante de ce traité, cf. E. REBILLARD, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity. North Africa, 200-450 CE*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, p. 25-31, trad. fr. de A. HASNAOUI, *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples. Afrique du Nord, 200-450 après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 2012, p. 50-60. Sur l'organisation des communautés chrétiennes à partir de l'œuvre de Tertullien, cf. G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida ? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster, Aschendorff, 1984. Comme le rappelle G. Schöllgen, Tertullien s'est intéressé modérément à l'aumône (*ibid.*, p. 259-260).

37 TERT., *Idol.*, 22, 2-4, p. 66, l. 3-13 : « *Si dedero eleemosynam uel aliquid praestitero beneficium, et ille mihi deos suos uel coloniae genium propitios imprecetur, iam oblatio mea uel operatio idolorum honor erit, per quae benedictionis gratiam compensat. Cur autem non sciat me dei causa fecisse, ut et deus potius glorificetur et daemones non honorentur in eo, quod propter deum feci? "Sed deus uidet, quoniam propter ipsum feci." Pariter uidet, quoniam propter ipsum fecisse me nolui ostendere, et praeceptum eius idolothytum quodammodo feci. Multi dicunt : "Nemo se debet promulgare." Puto autem nec negare. Negat enim quicumque dissimulat in quacumque causa pro ethnico habitus, et utique omnis negatio idololatria est, sicut omnis idololatria negatio siue in factis siue in uerbis.* » Commentaire dans J. H. WASZINK et J. C. M. VAN WINDEN, *De idololatria...*, *op. cit.*, p. 283-285.

celui de la nécessité matérielle ou morale, sans condition de richesse. Tertullien reste ici assez vague sur l'identité de celui qui reçoit le bienfait.

Pour parler du bienfait en lui-même, Tertullien utilise deux expressions : l'expression chrétienne *eleemosynam dare*, et le très classique *beneficium praestare*. Il faut se souvenir qu'à l'époque de Tertullien, la langue latine ne possédait pas encore tous les mots propres aux actions charitables. Comme l'a bien montré naguère Hélène Pétré, les chrétiens latinophones avaient deux possibilités : ils pouvaient soit latiniser des mots grecs, soit recourir à la transposition de mots latins de la langue quotidienne<sup>38</sup>. Tertullien utilise les deux possibilités, *eleemosyna* qui est spécifiquement chrétien (et vient du grec ἐλεμοσύνη<sup>39</sup>) ; et *beneficium*, qui rappelle le concept de bienfait tel qu'il se trouve chez Cicéron ou bien chez Sénèque. Bien loin de n'être qu'un problème de vocabulaire, cette double assertion laisse penser que les « actes charitables » sont en réalité inscrits dans une double tradition : une tradition classique en voie de christianisation, et une nouvelle tradition issue des pratiques chrétiennes. Un *beneficium*, action classique s'il en est, fait ici partie des actes charitables et vus comme altruistes.

Les problèmes surviennent à partir du moment où le donateur se rend compte que celui qui reçoit l'aumône est un païen. Dans la situation imaginée par Tertullien, le donataire remercie le donateur en invoquant ses dieux ou le « génie de la colonie »<sup>40</sup>. On imagine ici une formule de remerciements, du type « que les dieux te soient favorables<sup>41</sup> ». Mais Tertullien interprète cet échange d'une manière tout à fait particulière. Pour lui les remerciements ne sont pas seulement des habitudes de langage et il prend au mot le donataire en supposant que celui-ci est un païen. Le geste banal du don devient alors un tissu de relations entre les hommes, le dieu des chrétiens et les dieux païens.

38 H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948, p. 171-174.

39 *Ibid.*, p. 224-225 : le mot traduisait d'ailleurs un terme hébreu (*hesed*, cf. plus haut p. 130). Le terme ἐλεμοσύνη fut parfois traduit en *misericordia*.

40 Sur le génie de la colonie, cf. « Genius », *DNP*, vol. 4, c. 915-918.

41 Par exemple « *si di tibi fauent* » (qui se trouve chez CATUL., *Poésies*, 13, 3) ; « *di tibi sint faciles* » (Ov., *Tr.*, I, 5, 10).

Première remarque : le dieu chrétien est présent dans l'ensemble du processus de don. Il regarde toute la scène (*si deus uidet, quoniam propter ipsum feci, pariter uidet [...]*) : il joue ici le rôle de superviseur omniscient. La présence divine modifie complètement la lecture de la scène. Le donateur qui avait au départ une bonne intention, puisqu'il s'agissait de suivre les recommandations sur l'aumône (donner aux nécessiteux), voit malgré lui l'objet donné se transformer : les remerciements du donataire en l'honneur des dieux païens transforment l'objet donné en idolotythe, c'est-à-dire en une offrande destinée aux « idoles », aux dieux païens<sup>42</sup>. L'acte charitable devient donc de fait une offrande faite aux démons.

Comment le donateur peut-il échapper à cette transformation de l'objet donné en idolotythe ? Tertullien nous transmet l'écho de solutions qui se fondaient sur une forme de compromis (*Multi dicunt, nemo se debet promulgare*, « Beaucoup disent que personne ne doit s'afficher »). Ces personnes se conformaient à une stricte lecture de l'Évangile, qui commandait de donner dans le secret<sup>43</sup>. Le recours à cet argument résolvait sans doute de façon consensuelle les problèmes soulevés par le don d'un chrétien à un païen. Dans la mesure où Dieu lui-même recommande de donner en secret, alors le donateur chrétien n'a pas besoin d'insister sur son identité religieuse lorsqu'il donne. Mais Tertullien, quant à lui, propose une lecture plus tranchée, moins consensuelle : le donateur doit se révéler en tant que chrétien (il doit montrer qu'il a agi pour Dieu). À ces seules conditions, selon lui, le don d'un chrétien à un païen n'est plus de l'idolâtrie. On voit là les divergences dans la conception du christianisme : Tertullien adopte une position qui affirme l'appartenance à la communauté chrétienne, tandis que d'autres personnes se montraient moins enclines à se présenter comme chrétiennes (et ne donnaient pas nécessairement en tant que telles).

Le passage de Tertullien nous permet de dresser plusieurs constats. Tout d'abord, il est à peu près acquis que les actes charitables impliquaient à la fois les chrétiens et les païens, puisque dans le cas de figure imaginé par Tertullien, le donataire est païen. Le donataire ne semble pas surpris du geste du donateur, et s'il se permet de répondre en remerciant les dieux païens, c'est bien que l'on ne pouvait identifier la religion du donateur à première vue, et qu'il était tout à fait possible qu'un chrétien

42 E. PERETTO, « Idolotito », *NDPAC*, vol. 2, c. 2509-2510.

43 *Mt.* 6, 1-4.

donne à un païen<sup>44</sup>. Cela dit, il ne faudrait pas surinterpréter ce passage, dans la mesure où Tertullien écrit ici un traité sur les frontières entre le christianisme et la vie civique : dans quelle mesure invente-t-il des cas selon l'exercice bien éprouvé de la *declamatio* ?

On voit également dans ce passage que le don pouvait être l'occasion de conflits qui mettaient en jeu le consensus autour de la vie en collectivité ; certains donateurs maintenaient le consensus social en ne se révélant pas comme chrétiens, tandis que Tertullien, lui, s'affirme comme tel. Remarquons que les deux positions s'appuient toutes deux sur des recommandations évangéliques – d'un côté, donner en secret ; de l'autre, se révéler quand on donne<sup>45</sup>. Enfin, il est clair d'après ce passage que le geste du don fait émerger un discours, une théorie tout à fait spécifique, qu'il importera de détailler.

### 3. Absence d'unité du message biblique concernant le don : un exemple

Le message biblique concernant l'aumône et la charité chrétienne n'était pas univoque<sup>46</sup>. Les recommandations sur le don dans les textes bibliques pouvaient donc receler quelques contradictions apparemment bien ressenties par les contemporains. Ainsi, dans un sermon daté des années 400 à 412, Augustin répond à quatre grandes questions qu'on lui avait posées le dimanche précédent<sup>47</sup>. L'une d'entre elles concerne une contradiction apparente dans les écritures, déjà sujette à débat dans le texte de Tertullien étudié ci-dessus : faut-il se montrer lorsque l'on donne, ou donner dans le secret<sup>48</sup>? Cette injonction contradictoire à première vue devait causer des interrogations répétées chez les fidèles chrétiens. Tertullien avait tranché d'une certaine manière, et Augustin propose une autre solution :

44 Effectivement, il n'y avait pas de moyen physique de distinguer un chrétien d'un païen car ils ne portaient pas de signes distinctifs ; voir à ce propos E. REBILLARD, *Christians...*, *op. cit.*, p. 13-14 (« There were no external markers of Christian membership ») ; trad. fr *Les chrétiens...*, *op. cit.*, p. 31-33.

45 *Mt.* 6, 1-4 (donner en secret) ; *Mt.* 5, 16 (les hommes doivent voir les bonnes œuvres).

46 Cf. les remarques de P. Brown citées *supra*, p. 131-132.

47 AUG., *S.*, 149, P.L. 38, c. 800-807 : 1. Questions autour de la vision de Pierre (une nappe blanche descendant du ciel) ; 2. La « contradiction » des Écritures au sujet de l'aumône ; 3. Signification de « Que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite » ; 4. Pourquoi les chrétiens doivent aimer leurs ennemis alors que les anciens pouvaient les haïr ?

48 *Mt.* 5, 16 ; *Mt.* 6, 1-4.

« Nous avons différé une autre question, celle de savoir pourquoi le Seigneur, dans le même sermon qu'il a tenu sur la Montagne, a dit à ses disciples : *Que vos œuvres brillent devant les hommes afin qu'ils voient vos bonnes actions et glorifient votre père qui est aux cieux* (Mt. 5, 16) et, peu après, dans le même sermon : *Gardez-vous de pratiquer votre justice devant les hommes pour vous faire remarquer d'eux, et Que ton aumône reste secrète, et ton père qui voit dans le secret, te le rendra.* (Mt. 6, 1 ; Mt. 6, 4). L'auteur d'une bonne action hésite, en général, entre ces deux recommandations, et il ne sait pas à laquelle il doit obéir au moment où il veut obéir au Seigneur qui recommande les deux. Comment nos œuvres brilleront-elles devant les hommes, afin qu'ils voient nos bonnes actions, et inversement, comment notre aumône restera-t-elle secrète ? Si je veux respecter cette recommandation-ci, je porte atteinte à celle-là ; si je respecte celle-là, je pêche par ici. Donc les deux passages de l'Écriture doivent être modérés, afin que les recommandations divines ne puissent s'opposer l'une l'autre<sup>49</sup>. »

Augustin continue en présentant deux cas concrets ; l'homme qui donnerait en secret, en se cachant du donataire ; l'homme qui donnerait au vu de tous, pour être loué. Dans les deux cas, les donateurs se trompent. Pour résoudre la contradiction, Augustin est obligé de proposer une sorte de voie moyenne : il faut donner aux hommes de façon à être vu, pour leur donner l'exemple, mais non pour en être glorifié. Seul Dieu, qui voit dans le secret des cœurs, peut savoir quelle a été l'intention du donateur :

« Ainsi son action est visible pour que les hommes la voient et glorifient le père qui est aux cieux ; mais le résultat lui-même est dans son cœur, de telle sorte que son aumône reste secrète, et le père qui voit dans le secret peut le lui rendre<sup>50</sup>. »

Les questions posées par les fidèles chrétiens à Augustin montrent bien les inquiétudes du temps à propos de l'aumône et de la charité chrétienne. La diversité des

49 AUG., S., 149, 11, P.L. 38, c. 803 : « *Alia quaestio a nobis dilata erat, quare dominus in ipso sermone quem in monte habuit, dixit discipulis suis : Luceant opera uestra coram hominibus, ut uideant bona facta uestra, et glorificent patrem uestrum, qui in coelis est. Et paulo post in eo ipso sermone ait : caute facere iustitiam uestram coram hominibus, ut uideamini ab eis ; et, sit eleemosyna tua in abscondito, et pater tuus qui uidet in abscondito, reddet tibi. Fluctuat plerumque operator inter haec duo praecepta, et cui obtemperet nescit : quando utique domino uult obtemperare, qui utrumque praecepit. Quomodo lucebunt opera nostra coram hominibus, ut uideant bona facta nostra; et quomodo rursus erit eleemosyna nostra in abscondito ? Si hoc obseruare uolueris, in illud offendo : si illud obseruaueris, hinc pecco. Ergo uterque scripturae locus ita temperandus est, ut ostendantur diuina praecepta aduersa sibi esse non posse. ».*

50 AUG., S., 149, 13, P.L. 38, c. 804 : « *Apparet ergo opus eius, ut uideant homines, et glorificent patrem qui in coelis est : ipse autem effectus eius in corde est, ut sit eleemosyna eius in abscondito, et pater qui uidet in abscondito, reddat ei.* » Sur le rôle du secret dans l'œuvre d'Augustin, cf. J.-M. SALAMITO, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, J. Millon, 2005, p. 54-58 (« Augustin et le secret »).

messages permettait une grande richesse d'interprétation du texte, et laissait subsister une grande diversité dans les pratiques admises.

La charité directe était donc tout à fait recommandée pour un chrétien. Mais dans la pratique, des problèmes concrets se posaient et des doutes émergeaient, surtout à propos des recommandations évangéliques. L'un des nœuds du problème était la question de l'identité du donateur, du moins dans la publicité de son nom : devait-il se révéler ou non ? Cette question n'est aucunement étonnante si l'on se rappelle à quel point la réciprocité et la reconnaissance mutuelle dans le don étaient importantes dans les cités antiques.

## **B. Les actes charitables indirects avant Constantin : les débuts de l'organisation de la charité chrétienne en Afrique**

Le deuxième mode de la « charité chrétienne » est celui de l'assistance à porter aux nécessiteux via la communauté religieuse. Il s'agit d'une charité organisée par les communautés chrétiennes elles-mêmes, dans laquelle les fonds sont centralisés pour être ensuite redistribués. Nous nous limitons dans ce paragraphe à la période précédant la conversion de Constantin, c'est-à-dire avant que le christianisme ne soit officiellement autorisé<sup>51</sup>.

### **1. L'un des premiers témoignages sur l'organisation financière des communautés chrétiennes (Tertullien, *Apologétique*, 39)**

En Afrique, le plus célèbre document évoquant l'organisation d'une charité « institutionnalisée » à l'époque pré-constantinienne est le chapitre 39 de l'*Apologétique*, rédigé par Tertullien aux alentours de 197<sup>52</sup>. Tertullien y présente une défense des communautés chrétiennes face aux accusations païennes, et il décrit leurs activités et ressources financières :

« Et même s'il existe chez nous une sorte de caisse commune, elle n'est pas formée par une "somme honoraire", versée par les élus, comme

51 Les dons faits à la communauté chrétienne après le IV<sup>e</sup> siècle seront étudiés en détail plus bas (cf. p. 317-389 et p. 436-492).

52 La date admise pour l'*Apologétique* est 197 (cf. TERT., *Apol.*, texte éd. et trad. par J.-P. WALTZING, C.U.F. 49, 1931, p. XVII). Une date plus tardive (entre 199 et 201) a été proposée par : C. MINELLI, « La data dell'"Apologeticum" di Tertulliano », dans *Aevum*, 74, 1, 2000, p. 187-189. Sur l'organisation des communautés chrétiennes chez Tertullien, cf. G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida...*, *op. cit.*

si la religion était mise aux enchères. Chacun paie une cotisation modique, à un jour fixé par mois ou quand il le veut bien, et s'il le veut ou s'il le peut. Car personne n'est forcé ; on verse librement sa contribution. C'est là comme un dépôt de piété. En effet, on n'y puise pas pour des festins ni des beuveries, ni pour des lieux de stériles ripailles, mais pour nourrir et inhumer les pauvres, pour secourir les garçons et les filles qui n'ont ni fortune ni parents, et puis les serviteurs devenus vieux, comme aussi les naufragés ; et, si des chrétiens souffrent dans les mines, dans les îles, dans les prisons, uniquement pour la cause de notre Dieu, ils deviennent les nourrissons de la religion qu'ils ont confessée<sup>53</sup>. »

Sur quelle réalité s'appuie Tertullien pour décrire l'organisation financière des communautés ? L'auteur connaissait bien les communautés carthagoises, et il s'est sans l'ombre d'un doute inspiré de sa propre expérience pour décrire l'organisation des églises chrétiennes. Mais tous les commentateurs de ce passage ont également souligné la grande proximité entre le texte de Tertullien et un extrait de l'*Apologie* de Justin<sup>54</sup>. Cette inspiration extérieure vient modérer la fiabilité du texte : dans quelle mesure Tertullien n'a-t-il pas simplement adapté un modèle lu chez Justin, ou bien dans une source commune aux deux auteurs ? L'organisation décrite par Tertullien ne serait donc pas entièrement conforme à la réalité, mais elle reposerait sur une tradition littéraire assez répandue. On peut toutefois penser que Tertullien devait être crédible vis-à-vis de ses lecteurs – il n'a donc pas pu tout reprendre de Justin.

D'autre part, tout occupé à sa défense des communautés chrétiennes, Tertullien essaye d'établir à des fins pédagogiques et polémiques un parallèle entre les assemblées chrétiennes et les *collegia* : il montre la proximité entre les deux institutions (par exemple, les contributions sont appelées *stipes* dans les deux cas)<sup>55</sup>. Certains chercheurs

53 TERT., *Apol.*, 39, 5-6, C.U.F. 49, p. 82-83, éd. de E. DEKKERS, trad. par J.-P. WALTZING : « *Etiam, si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur. Modicam unusquisque stipem menstrua die uel cum uelit, et si modo uelit et si modo possit, apponit. Nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt. Quippe non epulis inde nec potaculis nec ingratis uoratrinis dispensatur, sed egenis alendis humanisque et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis, iamque domesticis senibus, item naufragis, et si qui in metallis et si qui in insulis uel in custodiis, dumtaxat ex causa Dei sectae, conflictantur, alumni confessionis suae fiunt.* » Commentaire de ce passage dans T. GEORGES, *Tertullian 'Apologeticum'*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2011, p. 552-556.

54 JUSTIN, *Apol.*, I, 67, S.C. 507, p. 308-313. Je suis ici le commentaire donné par G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida...*, *op. cit.*, p. 299.

55 Sur les *collegia*, l'étude ancienne de J.-P. Waltzing (J.-P. WALTZING, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, Louvain, Peeters, 1895) est désormais complétée par un grand nombre de travaux. Voir deux synthèses récentes et commodes : F. DIOSONO, *Collegia: le associazioni professionali nel mondo romano*, Rome, Quasar, 2007 et M. DONDIN-PAYRE, N. TRAN, *Collegia : le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, Ausonius, 2012.

ont utilisé la comparaison de Tertullien pour montrer que les communautés chrétiennes de la période pré-constantinienne furent peut-être assimilées à des *collegia tenuiorum* ou à des *collegia funeraticia* (le point reste encore très discuté) ; en tous les cas, la comparaison n'est pas qu'un effet rhétorique<sup>56</sup>. Mais ce rapprochement induit également des biais dans la façon de décrire les communautés chrétiennes. Décrire une institution, quelle qu'elle soit, à l'aide de mots et de concepts issus d'une autre institution crée nécessairement une distorsion par rapport à la réalité. Enfin, comparant *collegia* et églises, Tertullien veut avant tout mettre en avant la haute moralité des communautés chrétiennes, et ce projet apologétique a pu le conduire à embellir la réalité. Ces différents points nous invitent à garder une prudence encore plus manifeste qu'à l'accoutumée.

Comment s'exerçait la « charité chrétienne » à l'intérieur des communautés décrites par Tertullien ? Il existait une caisse commune (*arca*), qui regroupait les *stipes*, les contributions volontaires des fidèles<sup>57</sup>. Contrairement aux *collegia*, la caisse commune n'était pas alimentée par des sommes honoraires. Tertullien, démontrant sa bonne connaissance des institutions municipales, fait ici référence aux « dons » obligatoires faits lorsque l'on entrait dans un collège ou que l'on revêtait une magistrature<sup>58</sup>. Cela signifie sans doute que les clercs n'étaient pas tenus de verser une somme honoraire pour embrasser la prêtrise<sup>59</sup>. La caisse est plutôt remplie par des

---

L'historiographie des *collegia* est étudiée en détail dans : J. S. PERRY, *The Roman collegia: the Modern Evolution of an Ancient Concept*, Leyde, Boston, Brill, 2006. Les aspects concrets de la gestion des *collegia* sont étudiés dans : J.-J. AUBERT, « La gestion des "collegia" : aspects juridiques, économiques et sociaux », dans *CCG*, 10, 1999, p. 49-69 (p. 64-65 pour les activités financières).

56 La question de la comparaison entre communautés chrétiennes et *collegia* est discutée notamment dans : P. G. CARON, « Proprietà ecclesiastica nel diritto del tardo impero », dans *AARC*, 9, 1993, p. 217-230 (ici p. 218).

57 Sur l'*arca*, cf. « Arca », *DNP*, vol. 1, c. 976. Sur les *stipes*, cf. « Stips », *DNP*, vol. 11, c. 1001 : le mot désignait d'abord les offrandes monétaires faites aux dieux, mais il renvoie aussi à la pièce que l'on donne aux mendiants. Il s'agit ensuite de la contribution faite dans les *collegia* : cf. J.-J. AUBERT, « La gestion... », art. cité, p. 64.

58 Sur la *summa honoraria* à verser lorsque l'on entre dans un collège, cf. « Collegium », *DNP*, vol. 3, c. 67-69. Pour M. MAZZA, « Deposita pietatis. Problemi dell'organizzazione economica in comunità cristiane tra il II e il III secolo », dans *AARC*, 9, 1993, p. 187-216 et ici p. 199, il s'agit également chez Tertullien d'une allusion à la *summa honoraria* dispensée à l'entrée d'une magistrature.

59 Ce qui n'excluait pas parfois des résonances avec la *summa honoraria* et l'évergétisme *ob honorem*, cf. pour la période suivante *infra* p. 359-363.

« dépôts de piété » (*deposita pietatis*)<sup>60</sup>. Cette caisse était sans doute gérée par les *seniores probati* évoqués un peu plus haut dans le texte<sup>61</sup>. Tertullien fait peut-être ici référence à l'institution des *seniores laici*, ces personnages censés veiller sur les finances des communautés chrétiennes en Afrique<sup>62</sup>. Ou bien désigne-t-il ici simplement les clercs ?

Tertullien insiste sur le caractère volontaire des contributions : tandis que la *summa honoraria* est obligatoire, les *deposita pietatis* sont libres (*nemo compellitur, sed sponte confert*). La façon de désigner les contributions est d'ailleurs assez révélatrice : la *summa honoraria* nous renvoie au monde de la cité, à la compétition pour l'obtention des honneurs, tandis que les *deposita pietatis* renvoient davantage au monde religieux. Tous les membres de la communauté sont invités à participer à l'approvisionnement de l'*arca* : chaque chrétien est un donateur en puissance, et il donne selon ses moyens (*si modo possit*). La caisse est de plus alimentée une fois par mois, grâce à une collecte mensuelle (*menstrua*). Pour Georg Schöllgen, la collecte était sans doute hebdomadaire plutôt que mensuelle : Tertullien s'écarterait ici de l'*Apologie* de Justin, et il réduirait à dessein le rythme des collectes, sans doute par parallèle avec les *collegia* qui semblaient ne récolter l'argent qu'une fois par mois<sup>63</sup>.

60 Sur l'expression *deposita pietatis*, cf. M. MAZZA, « *Depositata pietatis...* », art. cité. Plus largement, R. STAATS, « *Depositata pietatis. Die alte Kirche und ihr Geld* », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 76, 1, 1979, p. 1-29.

61 TERT., *Apol.*, 39, 5, C.U.F. 49, p. 82 : « *Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti, neque enim pretio ulla res Dei constat* » ; « Ce sont des vieillards éprouvés qui président ; ils obtiennent cet honneur non pas à prix d'argent, mais par le témoignage de leur vertu, car aucune chose de Dieu ne coûte de l'argent. »

62 Supposition émise par M. MAZZA, « *Depositata pietatis...* », art. cité, p. 198. Sur les *seniores laici*, cf. P. MONCEAUX, « Les *seniores laici* des églises africaines », dans *BSAF*, 1903, p. 282-285 ; P. G. CARON « Les *seniores laici* de l'Église africaine », dans *RIDA*, 6, 1951, p. 7-22 ; W. H. C. FRENCH, « The *seniores laici* and the Origins of the Church in North Africa » dans *JThS*, 12, 1961, p. 280-284 ; B. D. SHAW, « The Elders of Christian Africa », dans *Mélanges offerts au R. P. Étienne Gareau*, dir. par P. BRIND'AMOUR, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982, p. 207-226, repris dans *Rulers, Nomads and Christians in Roman North Africa*, Aldershot, Variorum, 1995, chap. 10 et Y. DUVAL, *Les chrétientés d'Occident et leur évêque au III<sup>e</sup> siècle. Plebs in ecclesia constituta (Cyprien, Ep. 63)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2005, p. 262-264.

63 G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida...*, *op. cit.*, p. 300 : « Von solchen monatlichen Kollekten frühchristlicher Gemeinden ist sonst nichts bekannt. Von Justins Parallelstelle ist vielmehr auf eine allsonntägliche Kollekte zu schliessen, wie sie auch die übrigen christlichen Quelle bezeugen. Monatliche Beiträge waren dagegen den römischen *collegia* eigens erlaubt worden. Die behördliche Beschränkung auf eine einzige Beitragszahlung im Monat war Tertullian offensichtlich Anlass für eine kleine Manipulation: die Reduzierung auf eine Monatskollekte sollte jeden Verdacht

Selon Tertullien, l'*arca* des chrétiens était utilisée à des fins charitables, suivant les préceptes bibliques des œuvres de miséricorde : nourrir les pauvres, inhumer les nécessiteux, racheter les captifs, soulager les chrétiens emprisonnés dans les mines ou dans les îles. Tertullien veut ici montrer aux lecteurs que le don chrétien sert à de généreuses fins. Une nouvelle fois, Tertullien cherche la controverse, car il affirme que les *collegia*, de leur côté, utilisaient leur argent à des fins tout à fait amORALES (des festins, des beuveries, des ripailles). Or, il est clair que les *collegia* ne se livraient pas uniquement à ce genre d'activités, et qu'ils avaient eux aussi une dimension de solidarité forte, notamment par l'organisation de funérailles pour leurs membres<sup>64</sup>. Tertullien cherche donc à montrer que l'altruisme, la générosité et la solidarité sont des valeurs chrétiennes, tandis que celles du monde extérieur seraient celles du festin et de la luxure. Il s'agit bien d'un texte polémique.

La communauté chrétienne se définit chez Tertullien par ses principes inversés par rapport à ceux des collèges, même si les structures sont comparables. On n'est pas obligé de donner ; il n'y a pas de compétition car chacun donne ce qu'il veut et quand il veut ; on utilise l'argent à des fins utiles et non pour le faste. C'est dire si la « charité chrétienne » ne peut se passer du contre-point des valeurs de la cité antique<sup>65</sup>.

## **2. Les dons charitables indirects chez Cyprien : entre renoncement aux biens et « patronage » épiscopal**

Chez Cyprien de Carthage, nombreux sont les appels à la charité chrétienne « indirecte »<sup>66</sup>. De façon étonnante, ce n'est pas dans le traité sur la bienfaisance et les

---

beseitigen, die Christen missachteten die staatliche Kollegienordnung. »

64 Sur ces funérailles organisées par les membres des *collegia*, cf. par exemple N. LAUBRY, « *Ob sepulturam* : associations et funérailles en Narbonnaise et dans les Trois Gaules sous le Haut-Empire », dans *Collegia : le phénomène associatif...*, *op. cit.*, p. 103-135.

65 La « charité chrétienne » ne pouvait être une notion entièrement séparée du reste du monde environnant ; sur cette idée, cf. E. REBILLARD, *Christians...*, *op. cit.*, p. 31 : « Was there a separate "Christian World" in Carthage ? » (trad. fr. p. 61). La réponse est négative. Toutefois, le seul domaine où les chrétiens se seraient séparés est justement celui de l'assistance, qui créait un groupe fermé (*ibid.*, p. 32-33 ; trad. fr. p. 62-63). C'est vrai pour la charité « institutionnelle », mais non pour la charité directe qui était censée être universelle. Pour poursuivre cette idée, cf. *infra*, p. 181-184.

66 Sur la bienfaisance chez Cyprien, il faut se reporter au commentaire du *De opere et eleemosynis* (M. POIRIER, S.C. 440, p. 17-64) ; ID., « Charité individuelle et action sociale. Réflexion sur l'emploi du mot *munus* dans le *De opere et eleemosynis* de saint Cyprien », dans *Studia Patristica, XII, Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971*,

aumônes que l'on trouve des détails précis sur l'organisation concrète de la charité. Il faut plutôt se référer à la correspondance cyprianique, qui a gardé un certain nombre de mentions de dons réalisés au sein même de la communauté chrétienne carthaginoise, ou bien entre les communautés africaines. Ces mentions sont en fait surtout regroupées autour de la période pendant laquelle Cyprien s'était éloigné de Carthage en raison de la persécution décienne<sup>67</sup>. Entre 248/249 et 258, à un moment indéterminé de son épiscopat, alors que des chrétiens de Numidie étaient tenus en captivité à la suite d'une razzia barbare, les fidèles chrétiens carthaginois, sous la houlette de Cyprien, offrirent une contribution destinée à faciliter la libération des captifs :

« C'est en pensant à tout cela, d'après votre lettre, et en faisant l'objet de douloureuses réflexions, que nos frères, tous, sans exception, ont promptement, allègrement, généreusement, fourni une contribution pécuniaire pour l'envoyer aux frères qui en ont besoin. La fermeté de leur foi les dispose toujours à faire ce qui est à la gloire de Dieu, mais en ce moment un si grave sujet de tristesse les animait davantage aux œuvres de salut. Le Seigneur dit dans son évangile : *J'ai été malade et vous m'avez visité* (Mt. 25, 36) : combien plus dira-t-il, en promettant récompense à notre œuvre de miséricorde : "J'ai été prisonnier, et vous m'avez racheté". Il dit encore : *J'ai été en prison, et vous m'avez visité* (Mt. 25, 36) : que sera-ce quand il dira : "J'ai été captif et prisonnier ; et je gisais sur le sol, enfermé, enchaîné, chez les barbares, et vous m'avez délivré de cette prison et de cet esclavage" ; et quand viendra le jour du jugement le Seigneur vous récompensera. [...] Nous vous envoyons cent mille

---

dir. par E. LIVINGSTONE, Berlin, Akademie-Verlag, 1975, p. 254-260 ; L. W. COUNTRYMAN, *The Rich Christian in the Church...*, op. cit., 1980, p. 183-207 ; en polonais (avec un résumé en allemand), R. PANKIEWICZ, « Pieniadz w działalności dobroczynnej Kościoła Afrykańskiego za czasów św. Cypriana » [L'argent dans les activités de bienfaisance de l'Église africaine à l'époque de saint Cyprien], dans *VoxP*, 16, 30-31, 1996, p. 111-123 ; G. DUNN, « The White Crown of Works: Cyprian's Early Pastoral Ministry of Almsgiving in Carthage », dans *ChHist*, 73, 4, 2004, p. 715-740.

67 Quelques exemples de « charité indirecte » chez Cyprien : CYPR., *Ep.*, 1, texte éd. et trad. par S. DELÉANI, *Lettres 1-20*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2007, p. 42, l. 26-28 : les clercs doivent bénéficier des offrandes des fidèles pour vivre (« *sed in honore sportulantium fratrum tamquam decimas ex fructibus accipientes ab altari et sacrificiis non recedant et die ac nocte caelestibus rebus et spiritalibus seruiant* ») ; « mais recevant, par les offrandes dont les honorent les frères, une sorte de dîme sur les récoltes, [les membres du clergé] ont l'obligation de ne pas quitter l'autel et les célébrations sacrificielles, mais de se dévouer jour et nuit aux œuvres célestes et spirituelles ». Cyprien utilise le mot très classique *sportula* à côté de celui de *decima* (cf. sur ce passage G. SCHÖLLGEN, « *Sportulae*. Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker », dans *ZKG*, 101, 1990, p. 1-20). La lettre 1 est adressée à la communauté chrétienne de Furnos Minus ou Maius et visait à empêcher qu'un clerc ne soit nommé tuteur des biens d'autrui par testament. Autres passages : CYPR., *Ep.*, 5 ; *Ep.*, 7 ; *Ep.*, 12 ; *Ep.*, 13 ; *Ep.*, 14 ; *Ep.*, 41. Sur la persécution de Dèce en Afrique, cf. Y. DUVAL, *Les chrétientés d'Occident...*, op. cit., p. 175-189 et E. REBILLARD, *Christians...*, op. cit., p. 47-55 (« Carthaginian Christians and the Edict of Decius (250) ») ; trad. fr., *Les chrétiens...*, op. cit., p. 85-95 (« Les chrétiens de Carthage et l'édit de Dèce (250) »).

sesterces, recueillis ici dans l'église à la tête de laquelle la divine bonté m'a placé au moyen d'une cotisation du clergé et du peuple qui est auprès de nous ; vous en userez comme vous le jugerez à propos.

[...] Pour que vous ayez présents à l'esprit dans vos prières nos frères et nos sœurs qui ont fait promptement et allègrement une œuvre si nécessaire, afin qu'ils fassent toujours de même, et que vous leur rendiez bon service à votre tour dans vos prières et vos sacrifices, je joins leurs noms à ma lettre. J'ai aussi mis les noms de nos collègues et des évêques qui étaient présents et ont contribué de leurs deniers au nom de leur peuple, selon leurs moyens ; à côté de notre part propre, je spécifie en les envoyant leurs petites contributions. De tous ainsi que le demande votre foi et votre charité, vous vous souviendrez dans vos oraisons et prières<sup>68</sup>. »

Les fidèles chrétiens, les membres du clergé et Cyprien lui-même se sont cotisés pour envoyer une somme d'argent destinée à racheter des prisonniers vraisemblablement faits suite à une incursion barbare. Il s'agit ici d'une cotisation exceptionnelle, due à la nécessité. Les mots latins utilisés ici pour désigner la somme récoltée sont les expressions *subsidia nummaria*, *collatio* – notons qu'ils n'appartiennent pas au vocabulaire habituel de la « charité chrétienne » mais à celui de la vie quotidienne. La somme s'élevait en tout à 100 000 sesterces, ce qui représentait une

68 CYPR., *Ep.*, 62, III, 1-2 ; IV, 2, C.C.S.L. 3C, p. 387-388, trad. fr par L. BAYARD, C.U.F. 52, p. 198-199 : « *Quae omnia istic secundum litteras uestras fraternitas nostra cogitans et dolenter examinans prompte omnes et libenter ac largiter subsidia nummaria fratribus contulerunt, semper quidem secundum fidei suae firmitatem ad opus dei prouisi, nunc tamen magis ad opera salutaria contemplatione tanti doloris accensi. Nam cum dominus in euangelio suo dicat : infirmus fui, et uisitastis me, quanto cum maiore operis nostri mercede dicturus est : captiuus fui, et redemistis me ? Et cum denuo dicat : in carcere fui, et uisitastis me, quanto plus est cum coeperit dicere : "in carcere captiuitatis fui", et clausus et uinctus apud barbaros iacui, et de carcere illo seruitutis liberastis me, cum iudicii dies uenerit praemium de domino recepturi ? 2[...]* Misimus autem sestertia centum milia nummorum, quae istic in ecclesia cui de domini indulgentia praesumus cleri et plebis apud nos consistentis collatione collecta sunt, quae uos illic pro uestra diligentia dispensabitis. [...] *Vt autem fratres nostros ac sorores, qui ad hoc opus tam necessarium prompte ac libenter operati sunt, ut semper operentur, in mente habeatis in orationibus uestris et eis uicem boni operis in sacrificiis et precibus repraesentetis, subdidi nomina singulorum, sed et collegarum quoque et consacerdotum nostrorum, qui et ipsi cum praesentes essent, et suo et plebis suae nomine quaedam pro uiribus contulerunt, nomina addidi et praeter quantitatem propriam nostram eorum quoque summulas significaui et misi, quorum omnium secundum quod fides et caritas exigunt in orationibus et precibus uestris meminisse debetis.* » Sur cette lettre, cf. T. KOTULA, « Saint Cyprien et les barbares africains (*Epist.* 62) », dans *Antigüedad y Cristianismo, Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, 7, 1990, p. 137-142 ; Y. LE BOHEC, « La lettre 62 de saint Cyprien et les guerres d'Afrique au milieu du III<sup>e</sup> siècle », dans *Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'antichità, Serta antiqua et mediaevalia*, dir. par M. G. ANGELI BERTINELLI et A. DONATI, Rome, Bretschneider, 2005, p. 305-325 (évoque la question de la datation de la lettre et réfute le fait qu'on puisse parler de guerre au milieu du III<sup>e</sup> siècle). Pour un aperçu général, cf. M. CHRISTOL, « Cyprien de Carthage et la crise de l'Empire romain », dans *La « crise » de l'Empire romain de Marc Aurèle à Constantin : mutations, continuités, ruptures*, dir. par H. QUET, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, p. 455-480.

somme conséquente dans la mesure où un esclave acheté sur les marchés africains valait environ 2 000 sesterces au début du III<sup>e</sup> siècle<sup>69</sup>. Une telle somme pouvait alors représenter 50 esclaves ou moins d'hommes mais de plus grande « valeur » marchande ; il y avait parmi les prisonniers des vierges dont le prix devait être plus élevé<sup>70</sup>. Cyprien inscrit la démarche de la communauté dans la logique des actions charitables, en prenant bien soin de rappeler les « œuvres de charité » telles qu'elles figurent dans l'Évangile de Matthieu. Mais il y ajoute : « J'ai été prisonnier, et vous m'avez racheté ». La liste des actes charitables n'était donc jamais close, et pouvait être modifiée en fonction des circonstances du moment<sup>71</sup>. La lettre prouve donc qu'il existait des liens de solidarité entre les chrétiens de différentes communautés chrétiennes ; elle suppose également que l'argent ait pu être recueilli, conservé puis transmis. Il existait donc une structure efficace qui pouvait recueillir et transférer l'argent.

Dans une étude assez récente, Geoffrey Dunn a montré à quel point les modèles du don charitable chez Cyprien de Carthage étaient tout entiers forgés avec et contre le modèle classique du don et celui de la bienfaisance civique<sup>72</sup>. Selon lui, dans la première période de son épiscopat, Cyprien avait renoncé au système du *beneficium* et du patronat, car il voulait suivre la pauvreté christique<sup>73</sup>. Dans un deuxième temps, suite à la persécution de Dèce qui provoqua de nombreuses réorganisations tant dans

---

69 La comparaison est à prendre avec toutes les précautions qui s'imposent. Cf. T. KOTULA, « Saint Cyprien... », art. cité, p. 141. L'auteur se fonde sur le « tarif de Zarai » et subodore que les esclaves ont gardé la même valeur approximative entre le début et le milieu du III<sup>e</sup> siècle. *Contra* : Y. LE BOHEC, « La lettre 62... », art. cité, p. 312 : « La somme de cent mille sesterces montre que les Chrétiens de Carthage ne se donnèrent pas les moyens de racheter beaucoup de captifs ; peut-être les victimes n'étaient-elles pas nombreuses. » Il donne des comparaisons : Pétrone mentionne cinquante mille sesterces pour une prostituée ; l'*Histoire Auguste* donne cent mille sesterces pour une prostituée au temps d'Élagabal : « Jusqu'au premier tiers du III<sup>e</sup> siècle, les esclaves possédant des compétences sont estimés à des prix allant de quelques milliers de sesterces (mille est un minimum) à cent mille ».

70 CYPR., *Ep.*, 62, II, 1, S.C. 52, p. 197.

71 Cf. plus haut, p. 133. Sur le rachat des captifs comme œuvre de charité, cf. Y. RIVIÈRE, « Captivité et retour de captivité dans la Rome impériale », dans *Les cahiers du Centre de recherche historique*, 42, 2008, p. 209-223 (part. « Les chrétiens et le rachat des captifs »).

72 G. DUNN, « The White Crown... », art. cité. L'auteur revient sur la thèse de C. A. BOBERTZ, *Cyprian of Carthage as Patron: a Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa*, thèse de l'Université de Yale, New Haven, 1988.

73 G. DUNN, « The White Crown... », art. cité, p. 719-726. Voir la vive critique de Cyprien sur les liens du patronat, du point de vue du patron et vers 246, dans CYPR., *Don.*, 11, p. 103-105, S.C. 291, texte commenté et trad. par J. MOLAGER.

l'épiscopat que dans la pensée cyprianique, Cyprien a été obligé bien malgré lui de renouer avec le système classique, en réinterprétant les traditionnels liens du patronage dans sa fonction d'évêque<sup>74</sup>. Pour encourager ses fidèles à donner, Cyprien aurait mis en place l'idée selon laquelle l'aumône pouvait effacer les péchés, et racheter ceux qui avaient « chu » lors des persécutions (les *lapsi*). Pour limiter le nombre de *lapsi*, Cyprien aurait dans le même temps fourni des aumônes à ceux qui étaient restés fidèles, et en aurait fait ses clients. Une telle idée montre bien que la « charité indirecte », celle qui se joue entre les donateurs, la communauté qui reçoit, et les différents intermédiaires a été pensée, pour une part (et c'est indéniable chez Cyprien) avec et contre la bienfaisance civique, en contrepoint de l'évergétisme. La figure épiscopale joue un rôle central : Cyprien craignait de perdre les riches *lapsi*, gros contributeurs et leur promit en échange non pas la reconnaissance populaire, mais l'effacement des péchés. Un tel changement s'observe d'ailleurs directement dans le traité sur la bienfaisance et les aumônes, qui suit la persécution de Dèce<sup>75</sup>.

Ce que nous avons découvert sur la « charité indirecte » à propos de la fin du II<sup>e</sup> siècle et du III<sup>e</sup> siècle doit rester à notre esprit pour la suite de la période. La charité indirecte, dans son organisation, et dans une certaine mesure dans ses principes, n'était pas si éloignée des solidarités classiques telles qu'on les connaissait à la même époque dans le monde civique. Y a-t-il eu des divergences entre la charité directe et la charité indirecte ? L'un des deux modes de don a-t-il pris le pas sur l'autre ?

### C. Tensions entre la charité directe et indirecte : qui sont les pauvres ?

Une assez grande distance s'est progressivement établie entre les deux modalités de l'activité charitable chrétienne. Les clercs ont-ils consciemment encouragé l'un ou l'autre des versants de la charité chrétienne ? Existait-il une forme de concurrence entre la charité directe et la charité indirecte ? La réponse n'est pas évidente. Il faut tout d'abord écouter les récriminations d'un Tertullien devenu intransigeant dans sa phase montaniste. Dans ce contexte, il écrit un ouvrage intitulé

74 *Ibid.*, p. 729-739. Voir également, A. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 69-75 (« D. The patronage system », qui analyse le rejet du patronat, puis l'acceptation d'un patronat chrétien).

75 Pour des indices de datation du traité, cf. M. POIRIER, « Dates et circonstances du *De opere et eleemosynis* », S.C. 440, p. 17-23. L'auteur penche pour la période 253-256, en restant assez prudent.

*De ieiunio aduersus psychicos*, daté des environs de 213-217<sup>76</sup>. Tertullien y prend la défense des jeûnes, que d'autres chrétiens critiquaient vivement car ils considéraient cette pratique comme nouvelle et néfaste. Non sans intention polémique, Tertullien adresse une critique aux évêques restés dans le sillon « orthodoxe » :

« Il est bon que les évêques aient l'habitude de prescrire des jeûnes à tout le peuple ; je ne parle pas [de le faire] avec zèle dans le but de rassembler des cotisations (étant donné que c'est [là] votre gain) mais épisodiquement, et en raison d'une nécessité ecclésiastique<sup>77</sup>. »

Comme Georg Schöllgen l'a bien montré, ce texte envoie une pique aux évêques de l'église dite « catholique »<sup>78</sup>. Tertullien les accuse de vouloir créer des jeûnes uniquement dans le but de réunir des contributions (*stipes*). Selon Tertullien, ils souhaitaient ainsi augmenter soit l'argent contenu dans les caisses des églises, soit leur propre patrimoine (l'expression *ut uestrae capturae* n'est pas très claire). On perçoit ici une critique assez acerbe de la « charité chrétienne » organisée : Tertullien ne voit pas d'un bon œil que les évêques reçoivent un soutien financier régulier de la part des communautés. Pour lui, la « charité » organisée se justifie uniquement ponctuellement, en raison d'une nécessité ecclésiastique, ce qui reste assez flou. La question soulevée par Tertullien est donc celle de la destination des biens donnés directement aux églises chrétiennes. À quoi servaient-ils effectivement ? À qui revenaient-ils ? C'est là toute la question de savoir qui sont effectivement les « pauvres » dont parlent les auteurs chrétiens lorsqu'ils évoquent la charité indirecte. Si l'on suit Peter Brown, ces « pauvres » seraient en fait non pas les catégories les plus défavorisées de la population, mais les catégories intermédiaires, notamment celles qui entraînent dans le clergé. L'appel à la charité institutionnalisée servait donc de moyen de subsistance pour les

76 Sur le montanisme, cf. C. TREVETT, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 66-76 sur Tertullien. On pourra également consulter : R. BRAUN, « Tertullien et le montanisme. Église institutionnelle et église spirituelle », dans *RSLR*, 21, 1985, p. 245-257 repris dans *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre (1955-1990)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 43-55 ; P. MATTEI, « Regards inactuels sur une Église en mutation : Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie », dans *RSR*, 75, 2001, p. 275-287 et C. NOCE, « L'accusa di eresia rivolta ai montanisti: la testimonianza del "De ieiunio aduersus psychicos" di Tertulliano », dans *RSCr*, 6, 2, 2009, p. 389-416.

77 TERT., *Jejun.*, 13, 3, C.C.S.L. 2, p. 1272, l. 27-30, texte éd. par A. GERLO : « *Bene autem, quod et episcopi uniuersae plebi mandare ieiunia adsolent, non dico de industria stipium conferendarum, ut uestrae capturae est, sed interdum et ex aliqua sollicitudinis ecclesiasticae causa.* »

78 G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida...*, *op. cit.*, p. 301.

citoyens modestes, mais aussi pour le clergé qui était directement concerné<sup>79</sup>. Dans quelle mesure les évêques n'ont-ils pas appelé à des contributions indirectes pour assurer la subsistance de l'institution (voire pour accroître leur propre fortune, étant donné que les deux étaient parfois mélangés, surtout avant Constantin) ? Il faudra revenir sur cette question.

*A contrario*, certains textes rappellent que les chrétiens avaient du mal à donner directement aux pauvres, car ils ne leur faisaient pas confiance ou estimaient qu'ils ne méritaient pas de recevoir de l'argent. Augustin se fait parfois l'écho de telles réticences :

« Que personne ne craigne de donner aux pauvres ; que personne ne pense que celui qui reçoit est celui dont il voit la main. Celui qui reçoit, c'est celui qui a ordonné que tu donnes<sup>80</sup>. »

Les propos d'Augustin relaient les hésitations d'une partie de la population, qui ne souhaitait pas donner aux pauvres par crainte d'un mauvais usage du don. Augustin choisit d'identifier le Christ avec les pauvres, ce qui était un moyen de rassurer les hésitants. Il appelle à donner quelle que soit la personne qui reçoit. Mais l'hésitation était présente également chez les plus hautes personnalités, comme Ambroise de Milan, pour qui il fallait distinguer entre les pauvres méritants et les pauvres non méritants<sup>81</sup>. Il convenait de donner aux pauvres réellement dans le besoin, et de ne pas donner à ceux qui exploitaient la générosité des autres. Ce genre de questionnement aboutit assez logiquement à ce que la charité « indirecte » croisse au détriment de la charité « directe », car les fidèles avaient, en théorie, davantage de garanties sur l'utilité de leur don.

79 Voir la démonstration de P. BROWN, *Poverty and Leadership...*, *op. cit.*, p. 20-24. Pour des réflexions sur le thème de la pauvreté, voir aussi C. FREU, *Les figures du pauvre...*, *op. cit.*

80 AUG., *S.*, 86, 3, P.L. 38, c. 524 : « *Nemo timeat erogare pauperibus ; nemo putet eum accipere cuius manum uidet. Ille accipit qui iussit ut dares.* ». Autres exemples (principalement issus de Jean Chrysostome) dans R. FINN, *Almsgiving...*, *op. cit.*, p. 107-108 (« Reluctance to give alms »). Pour R. Finn, cette réticence à donner directement aux pauvres est sans doute due à la tradition chrétienne qui insistait pour que le don soit remis aux évêques plutôt que directement donné aux mendiants.

81 Voir à ce sujet C. FREU, « *Vox pauperum, vox populi* : la voix des pauvres chez Ambroise de Milan », dans *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres...*, *op. cit.*, p. 89-107 (ici p. 94-98). Les mendiants gênaient parfois les donateurs parce qu'ils réclamaient de l'argent de manière trop pressante. Ambroise est encore plus précis, dans la mesure où il pense que ces pauvres importuns détournent un argent qui serait bien mieux utilisé dans le cadre de l'Église (AMBR., *Off.*, II, 15, 68 ; II, 16, 76-78 ; commentaire par C. FREU, *ibid.*, p. 97). Le thème du bon et du mauvais pauvre se retrouve fréquemment à d'autres périodes historiques.

Que retenir de cette présentation ? Les deux modes de la « charité chrétienne » étaient vivement recommandés, tant la charité directe, que la charité institutionnalisée. La charité directe posait de nombreux problèmes concrets et les fidèles pouvaient parfois hésiter à s'y livrer. Quant à la charité indirecte, constatée en Afrique dès l'époque de Tertullien, elle posait aussi quelques difficultés. Le principal enjeu était probablement celui de la destination de l'argent donné, dont la répartition était dévolue aux clercs. En théorie, cet argent était destiné aux plus pauvres, mais en pratique, il apparaîtrait qu'il était dédié, au moins en partie, à l'entretien du clergé.

On l'a vu plus haut, les pratiques charitables chrétiennes n'étaient pas en elles-mêmes spécifiques, puisque l'aumône directe et la solidarité communautaire existaient en dehors du monde chrétien. Mais le fait d'encourager les fidèles à pratiquer la charité nécessitait des arguments solides, ce qui donna naissance à quelque chose de tout à fait spécifique au christianisme : un discours sur le don. C'est vers ce discours que nous nous tournons à présent.

### **III. La construction d'un discours sur le don charitable (perspective augustinienne)**

Quelques grands principes sur le don chrétien étaient largement partagés par les penseurs chrétiens de l'Antiquité. Traçons-en les principales lignes de force, tout en gardant à l'esprit que des nuances devront être apportées à ce tableau général. Suivant les recommandations bibliques, tous les chrétiens avaient le devoir de pratiquer le don charitable, en fournissant des sommes compatibles avec leur richesse. L'exemple de Zachée fut toujours pris pour stimuler la générosité des plus riches, et celui de la modeste veuve de l'Évangile, donatrice d'une toute petite somme d'argent, confortait les plus humbles dans leur devoir d'être solidaires envers les pauvres<sup>82</sup>. La parabole du jeune homme riche qui voulait abandonner ses biens pour suivre le Christ était souvent alléguée pour évoquer la nécessité du partage des biens<sup>83</sup>. Dans l'idéal, chaque chrétien

82 Sur Zacchée (*Lc.* 19, 1-10) : Zacchée est un riche publicain qui veut donner la moitié de ses biens aux pauvres, et souhaite arrêter d'escroquer les gens. Sur la veuve modeste : *Mc.* 12, 41-44. Voir sur ces personnages et leur interprétation par les écrivains chrétiens : R. FINN, *Almsgiving...*, *op. cit.*, p. 161.

83 Sur cette parabole, présentée en *Mt.* 19, 16-22 ; *Mc.* 10, 17-22 ; *Lc.* 18, 18-23. Pour l'interprétation

contribuait selon sa fortune, et la valeur intrinsèque de ce qui était donné n'entraînait pas beaucoup en ligne de compte<sup>84</sup>. De la même façon, suivant les préceptes de l'Évangile, les chrétiens étaient amenés à donner à qui le demandait, sans espoir d'un retour humain<sup>85</sup>. L'idéal du don chrétien, largement partagé, mettait en avant la solidarité entre les membres d'une même communauté (progressivement devenue l'universelle communauté des hommes), ainsi que l'absence de réciprocité entre les hommes dans l'échange des dons.

À partir de cette base commune, les auteurs chrétiens élaborèrent peu à peu de véritables théories sur le don charitable : le souci d'altruisme se doubla alors de complexes constructions discursives. L'un des premiers auteurs à se consacrer véritablement à cette réflexion est Cyprien de Carthage dans son traité sur la bienfaisance et les aumônes, qui porte en lui diverses réflexions sur le lien entre l'aumône et le salut par Dieu. L'absence de réciprocité humaine dans le don charitable tel qu'il est parfois décrit dans les Évangiles posait indéniablement problème, et la tentative de Cyprien est une manière de répondre à ces complexes questions. Cyprien tenta, à sa façon, de réintégrer la dimension de réciprocité en introduisant l'idée de l'aumône salvatrice<sup>86</sup>. Mais Cyprien ne fut pas le seul à réfléchir à ces questions, et il faudrait en fait pouvoir reconstituer les linéaments et les développements de ce discours sur le don en étudiant l'ensemble des auteurs chrétiens de l'Antiquité (ou au minimum les auteurs chrétiens africains), ce qui permettrait à la fois des comparaisons et la mise au jour d'évolutions intellectuelles. Mais puisque ce projet constituerait un travail de recherche colossal, et que le sujet n'a pas été réellement traité dans cette perspective, nous proposons ici un aperçu de ces questions à travers l'étude de l'un des auteurs centraux pour notre période, Augustin d'Hippone. Plus d'un siècle après Cyprien de

---

de cette parabole, cf. *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del giovane ricco*, Milan, Vita & Pensiero, 1986.

84 Voir chez Augustin : AUG., *S.*, 47, 30 (à partir des exemples bibliques de Zachée, de Pierre, de la veuve et de ses deux oboles, du pauvre et de son verre d'eau froide, et de celui qui n'a rien). Voir aussi *S.*, 39, 6 ; *S.*, 91, 9 ; *S. Erfurt*, 3, 5 (350E) ; *En. Ps.*, 121, 10.

85 *Mt.* 6, 1-4 (faire l'aumône en secret). Voir chez Augustin : AUG., *En. Ps.* 103, 3, 10 ; *En. Ps.* 146, 17 ; *S.*, 61, 1 (explication de *Mt.* 7, 7-11) ; *S. Haffner*, 1, 1 (350B) ; *S. Étaix*, 3, 1 (350C) [sur ces deux sermons cf. H. R. DROBNER, « *Sermo sancti Augustini De eleemosyna (Haffner 1 und Étaix 3 = 350 B-C). Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar* », dans *Augustinianum*, 52, 2012, p. 257-297] ; *S. Lambot*, 28, 2 (164A).

86 Voir plus haut, p. 144-148.

Carthage, ce dernier a effectivement consacré de nombreux écrits à la question du don, dans une prolixité qui empêche toute tentative de recherche exhaustive : sermons, commentaires sur les textes bibliques, lettres et traités, tout type de texte est une occasion de traiter de la nécessité du don et ses implications<sup>87</sup>. Le don charitable n'est toutefois jamais le sujet d'aucun texte à lui seul, si bien qu'il se trouve toujours rattaché à des questions connexes qui dépassent de loin notre propos. Chemin faisant, il est possible de lire chez Augustin une pensée du don tout à fait originale, à la fois liée à la tradition chrétienne et classique, aux observations ancrées dans la société de son temps, et à sa réflexion personnelle – qui s'élevait bien au-delà des contingences temporelles. Loin d'être une réflexion abstraite, cette pensée formée autour du don charitable engage en réalité une véritable conception du monde, un rapport entre soi-même et l'autre, qui tisse, par le biais des dons répétés entre les individus, les éléments d'une société rassemblée autour de son dieu. Le discours sur le don était donc en un sens assez globalisant, car il voulait et permettait d'expliquer les rapports sociaux entre les individus, la question de l'inégale répartition des richesses et le désir d'un monde plus juste. Étudier le discours sur le don revient donc à interroger les conceptions d'une société chrétienne idéale.

Ont surtout été pris en considération les textes où Augustin met en avant son projet pastoral, considérant (étant donnée la masse des informations disponibles) que ces sources fournissent le meilleur support pour une étude des enjeux sociaux liés au don. Deux défis nous attendent : ne pas simplifier les subtilités de la pensée d'Augustin, pensée qui n'était jamais figée et qui évolua au cours du temps, et essayer autant que possible de dégager les spécificités de la pensée augustinienne, par le biais de la comparaison avec d'autres auteurs de la même époque<sup>88</sup>.

### **A. Dieu est le seul vrai donateur**

Dans les écrits augustinien, Dieu est considéré comme le seul donateur véritable. Dieu a créé le monde, les hommes. Toutes les richesses viennent de lui et sont

87 Un recensement des discours d'Augustin ayant pour thème l'aumône a été mené dans : R. FINN, *Almsgiving...*, *op. cit.*, p. 147-150. Mais pas un seul traité n'est consacré spécifiquement à l'aumône.

88 Pour un premier aperçu, cf. C. MAYER, « Donum », *Aug-Lex*, vol. 2, c. 660-667. L'article évoque surtout le don dans une perspective théologique (le don de l'Esprit saint, le don de la grâce). Voir également : J.-U. KRAUSE, « Eleemosyna. III. Theologische Aspekte », *Aug-Lex*, vol. 2, c. 762-767.

accordées par lui<sup>89</sup>. Pour appuyer ce propos, Augustin utilise fréquemment – surtout dans les œuvres écrites tardivement – la formule paulinienne exprimée dans la première épître aux Corinthiens (1 Co. 4, 7) : « qu'as-tu que tu n'aies reçu ? »<sup>90</sup>. Dieu est à l'origine de tout, et il a tout donné ; par conséquent, l'homme a tout trouvé sans rien avoir apporté<sup>91</sup>. Il ne sert donc à rien de prier les démons pour obtenir des richesses, car seul Dieu les accorde<sup>92</sup> ; il ne faut pas non plus préférer le don au donateur, c'est-à-dire

89 Cf. par exemple AUG., *S.*, 50, 2-4 ; *S.*, 123, 5, P.L. 38, c. 686 (« *Et tamen Christus dicit tibi : Da mihi ex eo quod dedi tibi. Quid enim attulisti, quando huc uenisti ? Omnia quae creauit, creatus hic inuenisti : nihil attulisti, nihil hinc tolles.* ») ; « Et cependant le Christ te dit : Donne-moi grâce à ce que je t'ai donné. Qu'as-tu apporté, quand tu es venu ici-bas ? J'ai créé toutes les choses que tu as trouvées ici quand je t'ai créé : tu n'as rien apporté, tu n'emporteras rien là-haut. ») ; *En. Ps.*, 66, 2. L'idée se trouve également chez Tertullien : TERT., *Pat.*, 7 ; TERT., *Virg.*, 13.

90 1 Co. 4, 7 ; cf. AUG., *En. Ps.*, 25, 2, 11, texte repris et trad. par M. DULAËY *et alii*, *Les commentaires des Psaumes. Ps. 17-25*, B.A. 57/B, p. 282-285 : « *Quid habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ? Hoc enim ipse apostolus dixit alio loco hominibus superbientibus et uolentibus sibi tribuere quod Dei est et de bono sic gloriari quasi de suo, hoc eis dicit : Quid enim habes quod non accepisti ? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis ?* » ; « *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ?* C'est en effet ce que dit ailleurs l'Apôtre aux hommes qui s'enorgueillissent, qui veulent s'attribuer ce qui vient de Dieu et se glorifier du bien comme s'il était leur œuvre : il leur dit *Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifier comme si tu ne l'avais pas reçu ?* ». Le commentaire sur le psaume 25 a été produit dans le cadre des polémiques contre les donatistes, peut-être prêché après la conférence de Carthage (B.A. 57/B., p. 263). En dehors d'*En. Ps.* 25, cette phrase ne se limite pas à ce qui concerne les biens donnés à l'homme, mais elle engage en fait tout le débat sur la prédestination, la grâce. On la retrouve fréquemment dans le débat contre les Pélagiens : cf. I. BOCHET, « "Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?" : le choix gratuit de Dieu. Les commentaires augustiniens de Rm 9 », dans *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté, Israël et les nations, le mystère du Christ*, dir. par I. BOCHET et M. FÉDOU, Paris, Médiasèvres, 2007, p. 125-148 ; P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae : se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustiniennne de la grâce*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 198-217.

91 Idée qui figure, à propos des riches, dans AUG., *S.*, 61, 9.

92 AUG., *En. Ps.*, 26, 2, 19, texte repris et trad. par M. DULAËY *et alii*, *Les commentaires des Psaumes. Ps. 26-31*, B.A. 58/A, p. 74-75 : « *A quo enim etiam secundum mundum istum praestatur homini, nisi a deo ? Aut quid aufertur homini, nisi ille iusserit, aut permiserit qui donauit ? Sed putant uani homines quod hoc daemones praestent quos adorant, et aliquando dicunt sibi : Deus ad uitam aeternam necessarius est, ad illam uitam spiritalem ; potestates autem istae debent a nobis coli, propter ista temporalia.* » ; « Qui en effet sinon Dieu donne à l'homme, même selon ce monde ? Y a-t-il quelque chose qui puisse être enlevé à l'homme sans l'ordre ou la permission de celui qui a fait ces dons ? Mais des hommes vains s'imaginent que les démons qu'ils adorent les leur fournissent, et ils se disent parfois : Dieu, nous en avons besoin pour la vie éternelle, pour cette vie spirituelle dont on parle ; mais pour les biens temporels, il nous faut rendre un culte à ces puissances. ». Le texte est daté des années 403-404, au gré des rapprochements avec les sermons découverts par F. Dolbeau (cf. B.A. 58/A, p. 36-37).

négliger Dieu et n'attendre de lui que des biens temporels<sup>93</sup>. Dieu distribue en fait deux types de don : les dons spirituels amenés à durer (dons qui peuvent être variés ; l'Esprit Saint, la chasteté, l'Église, la loi, le baptême, etc.) et les dons temporels amenés à disparaître (la vie, les richesses)<sup>94</sup>. Dieu s'est également donné lui-même en la personne du Christ et de l'Esprit Saint<sup>95</sup>.

### 1. De l'impossibilité de rendre son don à Dieu

Puisque Dieu est l'origine de tout, alors les hommes sont nécessairement placés dans une position hiérarchique inférieure à celle de Dieu. Quoi qu'ils fassent, ils ne peuvent jamais égaler les dons de Dieu, et « rembourser » ce que Dieu leur a donné. Cette primauté (au sens temporel et hiérarchique) du don divin n'est pas l'apanage des sociétés chrétiennes, dans la mesure où elle se trouve fréquemment dans les sociétés où les dieux sont à l'origine des hommes et du monde<sup>96</sup>. Voici ce qu'écrit Maurice Godelier à propos d'une société mélanésienne :

« Comment les humains pourraient-ils "rendre" ce qu'ils ont reçu ? Il est évident que c'est impossible. L'humanité se retrouve donc dès l'origine en dette vis-à-vis des puissances qui l'ont façonnée et lui ont laissé en héritage le monde où elle vit, et cette dette est ineffaçable. Aucun contre-don ne peut en être l'"équivalent", ne peut l'effacer<sup>97</sup>. »

93 L'idée est présente dans : AUG., *En. Ps.*, 76, 2.

94 AUG., *En. Ps.*, 35, 7, C.C.S.L. 38, p. 326, l. 6-7 : « *Munera Dei partim temporalia sunt atque terrena, partim aeterna et coelestia* » ; « Les présents de Dieu sont en partie temporels et terrestres, en partie éternels et célestes ». Sur les dons, spécialement les dons spirituels, et sur le don de l'Esprit saint, cf. par exemple C. MAYER, « Donum », *Aug-Lex*, vol. 2, c. 660-667, qui distingue plusieurs perspectives (pneumatologie, ecclésiologie et théologie de la grâce).

95 Cf. pour les références *ibid.*, c. 662-663.

96 D'autres sociétés ne présentent pas ce type de rapport aux dieux : cf. A. TESTART, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Errance, 2006, 2<sup>e</sup> éd. révisée [1993], p. 53-59, à propos des Aborigènes australiens (« Comment une religion sans adoration, ni offrande, ni prière est-elle possible ? »).

97 M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, rééd. Flammarion, 2008, p. 257 (la pagination est celle de l'édition de 2008). Il poursuit plus loin, p. 258 : « Il faut en conclure qu'avec les "grandes puissances", dieux, déesses, êtres surnaturels de toute sorte, l'humanité se trouve face à des êtres vis-à-vis desquels il ne peut y avoir d'équivalence possible dans les dons et contre-dons, et ceci pour trois raisons au moins. Parce que ces puissances divines ont à l'origine donné aux hommes ce qu'elles ont voulu sans que ceux-ci ne l'aient demandé. Parce que ce qu'elles ont donné, le monde, la vie, la mort, est tel que l'homme n'a rien d'équivalent à redonner. Enfin parce que les dieux donnent même quand ils reçoivent. Ils font "la grâce", ils ont "la bonté" d'accepter. »

Les hommes sont donc placés dans une situation de dette perpétuelle vis-à-vis des dieux : le don divin engendre une dette éternelle, dans la mesure où aucun contre-don ne peut effacer le don initial. L'idée de l'incommensurabilité du don divin culmine d'ailleurs, chez Augustin comme chez d'autres auteurs chrétiens, dans la notion de la grâce, une sorte de don premier et ultime, seul don gracieux et vraiment gratuit – pour parler en termes derridiens – , puisque Dieu n'est jamais obligé de donner, qu'il le fait librement et qu'on ne peut lui rendre véritablement<sup>98</sup>. La grâce est le don par excellence, débarrassé de toute forme de réciprocité.

## 2. Dieu conserve un droit de regard sur les biens donnés

Dieu, seul véritable donateur, conserve une forme de droit de regard sur les biens distribués. En ce sens, donne-t-il vraiment ? Si l'on considère que le don est la cession définitive d'un bien, alors le fait même de conserver un droit de regard (et de reprise !) sur les biens donnés invalide quasiment la notion même de don ! Puisque Dieu a tout donné, Dieu peut également tout reprendre. L'exemple biblique de Job est très souvent mentionné pour illustrer ce propos. Job attribue la perte de ses richesses à la volonté de Dieu (mais pour Augustin le diable agit d'abord, non sans l'accord préalable de Dieu)<sup>99</sup>. De même, la vie, bien temporel, peut être à tout moment reprise par Dieu. La perte des biens temporels rejoint alors le thème de l'instabilité fondamentale des richesses, ces biens qui ne durent pas, qui se corrompent, rouillent et disparaissent. En

98 Pour un sermon sur le don et la grâce, cf. *S.*, 26, tenu vers 417-418. Sur la grâce chez Augustin, cf. V. H. DRECOLL, « Gratia », *Aug-Lex*, vol. 3, c. 182-242 ; et sur le lien entre le don et la grâce, C. MAYER, « Donum », *Aug-Lex*, c. 665. Cf. également P.-M. HOMBERT, *Gloria gratiae...*, *op. cit.* Sur le rapprochement entre don et grâce en anthropologie, cf. C. TAROT, « Don et grâce, une famille à recomposer ? », dans *Revue du Mauss*, 32, 2, 2008, p. 469-494. Sur le don gratuit ou gracieux, cf. J. DERRIDA, *Donner le temps. I. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991, avec l'interprétation de M. HÉNAFF, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Le Seuil, 2012, p. 23-48. Derrida pousse jusqu'à l'extrême l'exigence de la non-réciprocité dans le don, si bien que le vrai don humain est une aporie (et en un sens, seul un don inhumain ou divin peut être gratuit, car il se place en dehors de toute relation sociale).

99 AUG., *S.*, 61, 11, C.C.S.L. 41 Aa, p. 272, l. 194-196, texte éd. par P. VERBRAKEN *et alii* : « *Quam multi heri diuites, hodie pauperes ! Quam multi dormiunt diuites, et uenientibus latronibus et cuncta auferentibus, euigilant pauperes !* » ; « Combien de riches hier sont pauvres aujourd'hui ! Combien de riches s'endorment, et alors que des voleurs surviennent et leur prennent tout, se réveillent pauvres ! » Le sermon a été rédigé entre les années 410 et 420/421 (cf. C.C.S.L. Aa, p. 262) ; *En. Ps.*, 38, 12 ; *En. Ps.*, 66, 3 (avec une allusion à Job) ; *En. Ps.*, 122, 12 ; *En. Ps.*, 144, 22 ; *S.*, 86, 8 ; *S.*, 113, 4 (avec une allusion à Job) ; *S.*, 178, 2 ; *S. Denis*, 21 (15A) ; *S. Frangip.*, 3, 1-2 (345) ; *S. Lambot*, 19, 2-4 (60) ; *S. Morin*, 11 (53A), 1-4. Sur Job, cf. J.-M. ROESSLI, « Iob », *Aug-Lex*, vol. 3, c. 684-686.

fait, l'homme ne possède pas ses biens en propre : rien ne lui appartient vraiment et il doit se comporter « comme le voyageur dans une hôtellerie », qui use provisoirement des biens mis à sa disposition<sup>100</sup>. Il peut jouir de leur usage, mais il ne les possède pas. L'homme est donc l'usufruitier des biens accordés par Dieu, qui conserve intégralement leur pleine possession. Au rebours de cette instabilité des richesses et des biens temporels, les biens spirituels, quand ils sont donnés par Dieu, ne sont jamais repris (la grâce, le baptême).

### 3. Dieu distribue les biens temporels à tous les hommes

Chez Augustin, les richesses sont distribuées indifféremment aux bons et aux méchants, aux chrétiens et aux païens<sup>101</sup>. Les richesses sont neutres, et ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises. En les distribuant selon son propre plan, Dieu donne l'occasion aux bons de faire le bien avec leurs richesses, et aux méchants de ne pas le faire : on voit ici paraître le thème du « bon usage » ou du « juste usage » de l'argent<sup>102</sup>. Le fait d'avoir reçu des richesses de Dieu n'était pas le signe d'une excellence particulière (puisque bons et méchants les reçoivent). Être riche ne conduisait pas non plus à un devoir moral spécifique : tout le monde devait donner, riches comme pauvres.

100 AUG., *En. Ps.*, 34, 6, C.C.S.L. 38, p. 304, l. 42-43, texte éd. par E. DEKKERS : « *sic tibi debent esse tamquam stabulum uiatori, non tamquam domus habitatori* ». Voir également AUG., *En. Ps.*, 93, 7, C.C.S.L. 39, p. 1308, l. 54-57 (à propos de vrais riches ayant mis leur espoir en Dieu : « *Vident enim periculose se uiuere in hac uita, sentiunt se esse peregrinos ; sic diuersantur in opulentia diuitiarum suarum, quomodo uiator in stabulo, transiturus, non possessurus* ») ; « Ils voient qu'ils vivent dangereusement dans cette vie, ils sentent qu'ils y sont étrangers ; ils se conduisent au milieu de leurs grands biens comme le voyageur qui passe par une hôtellerie, mais sans y rien posséder ». L'idée de l'instabilité des richesses, certes un lieu commun, trouve un écho particulier dans les sermons chronologiquement situés aux alentours du sac de Rome, ou ceux qui font des allusions aux incursions barbares : la crainte des auditeurs à l'idée de la perte des richesses matérielles était alors tout à fait tangible.

101 AUG., *En. Ps.*, 36, 2, 13 ; *En. Ps.*, 73, 3 (dons aux bons et aux méchants) ; *En. Ps.*, 85, 9 ; *En. Ps.*, 130, 1 (dons aux païens) ; *S.*, 50, 3 ; *S.*, 61, 2 ; *S.*, 311, 9. Plus largement, sur l'attitude d'Augustin face à l'argent : J.-M. SALAMITO, « Pecunia », *Aug-Lex*, vol. 4, c. 615-621.

102 C'est tout le thème du sermon 50, écrit au début de la carrière épiscopale d'Augustin pour critiquer les manichéens. AUG., *S.*, 50, 3, C.C.S.L. 41, p. 625-626, l. 46-47, texte éd. par C. LAMBOT : « *Bonis enim subministrat occasiones beneficiorum ; malos torquet timore damnorum* » ; « Aux bons il procure des occasions de faire des bienfaits ; il met à l'épreuve les mauvais par la crainte des dommages ». Sur le bon et le mauvais usage de l'argent, cf. R. ARCURI, « Il "buono" e il "cattivo" uso delle ricchezze nell'Africa romana tardoantica: due modelli di euerghesia a confronto », dans *L'Africa romana*, 17, 2, 2008, p. 1049-1061.

Le fait que Dieu soit à l'origine de tous les biens terrestres amène Augustin à développer une relation assez modérée vis-à-vis de l'argent et de la fortune. L'argent, qui provient de Dieu, n'est en lui-même ni bon ni mauvais. Il ne convient donc pas de s'en débarrasser à tout prix. Ainsi, la conception augustinienne des richesses et de leur usage est nettement plus modérée que celle d'autres auteurs chrétiens, à l'exemple de ceux qui recommandaient une vie de pauvreté ascétique fondée sur une lecture littérale de la parabole du jeune homme riche. Une telle critique des richesses se trouve tantôt chez les manichéens, tantôt chez d'autres auteurs encourageant les aristocrates à se faire ascètes, ce qui fut le cas de Jérôme, de Pélage et des pélagiens, ou quelque temps plus tard de Salvien de Marseille<sup>103</sup>. Augustin, quant à lui, se montre nettement plus modéré à l'égard de la fortune. Un riche qui usait intelligemment des richesses reçues de Dieu, en les distribuant avec discernement et bon esprit pouvait être un bon chrétien même s'il ne suivait pas le modèle ascétique. Et par-dessus tout, il fallait éviter de tomber dans l'avarice (tout conserver) ou la sensualité (dépenser sans compter pour son propre plaisir), dans une sorte de juste milieu : donner au Christ comme s'il était l'un de ses enfants<sup>104</sup>. Dans d'autres sermons, Augustin insiste sur le fait de donner uniquement ce qui est superflu<sup>105</sup>.

### **B. Le brouillage des catégories : donateurs et donataires ne donnent ni ne reçoivent réellement**

L'idée que seul Dieu puisse véritablement donner induit certaines conséquences. En effet, le donateur, qui croit donner ce qu'il possède en propre, se leurre puisqu'il donne des richesses qui viennent en réalité de Dieu. Naît ainsi l'idée, assez largement répandue, que le donateur chrétien ne fait que rendre le don qu'il a reçu de Dieu. Le donateur terrestre ne donne pas vraiment puisqu'il ne possède rien : il ne fait que restituer. Selon les mots d'Augustin :

103 Pour différents auteurs chrétiens mettant en valeur l'ascétisme : cf. P. BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012, chap. 18 et 19, p. 291-321 (« "The Eye of a Needle" and "The Treasure of the Soul". Renunciation, Nobility and the Sack of Rome, 405-413 » ; « *Tolle diuitem. Take Away the Rich. The Pelagian Criticism of Wealth* »). Voir aussi J.-M. SALAMITO, *Les virtuoses...*, *op. cit.*, p. 120-129 (« Le problème des richesses »).

104 Sur les deux passions contraires, l'avarice et la sensualité, cf. AUG., *S.*, 86, 6. Sur la part idéale qui revient au Christ, cf. AUG., *S.*, 86, 13, P.L. 38, c. 529 (voir aussi mes réflexions *infra*, p. 460-462).

105 AUG., *S.*, 61, 12.

« Et de qui viennent les dons, sinon de lui ? Si tu donnes de ton propre bien, ce serait une largesse ; mais quand tu donnes de son bien à lui, c'est une restitution. *Qu'as-tu que tu n'aies reçu*<sup>106</sup> ? »

Ou encore :

« Loin donc de moi la pensée de te dire : donne ce que tu as ! Mais je te dis plutôt : rends ce que tu dois<sup>107</sup>. »

L'idée exprimée par Augustin se retrouve dans quelques dédicaces africaines connues par l'épigraphie, ce qui témoigne de sa diffusion dans les communautés chrétiennes<sup>108</sup>. Le don du donateur est en fait le retour d'un don qui a été temporairement cédé par Dieu.

Le brouillage des catégories concerne également les donataires. Qui reçoit quand le « donateur » humain fait un don ? Dans certains sermons, Augustin pense que le donataire effectif n'est pas le pauvre, mais Dieu (ou plus souvent le Christ)<sup>109</sup>. L'idée est bien exprimée dans un passage du sermon 86, non daté, presque entièrement consacré au don charitable :

« Que personne ne craigne de donner aux pauvres ; que personne ne pense que celui qui reçoit est celui dont il voit la main. Celui qui reçoit, c'est celui qui a ordonné que tu donnes<sup>110</sup>. »

L'idée manifestait certes une stratégie argumentative pour convaincre les donateurs d'être généreux et elle visait à éponger leurs hésitations. Mais elle reste claire. Ce ne sont pas les pauvres qui reçoivent lorsque le donateur donne, mais Dieu<sup>111</sup>. À cet effet, Augustin rappelle à de nombreuses reprises les paroles de l'Évangile : « ce que vous avez fait au moindre des miens, c'est à moi que vous l'avez fait »<sup>112</sup>. Dieu se cache derrière n'importe quel donataire.

106 AUG., *En. Ps.*, 95, 15, C.C.S.L. 39, p. 1353, l. 44-46 : « *Ex de cuius das, nisi de illius ? Si de tuo dares, largitio esset ; cum de illius das, redditio est. Quid enim habes, quod non accepisti ? (1 Co. 4, 7) »* .

107 AUG., *S.*, 86, 12, P.L. 38, c. 528 (« *Absit ergo ut tibi dicam, da quod habes : sed dico tibi, redde quod debes* »). Voir aussi : *S.*, 259, 5.

108 Cf. *infra*, p. 345-352.

109 Sur la pauvreté dans les sermons d'Augustin, cf. P. ALLEN, E. MORGAN, « Augustine on Poverty », dans *Preaching Poverty...*, *op. cit.*, p. 119-170. Voir aussi J.-M. SALAMITO, « Paupertas », *Aug-Lex*, vol. 4, c. 560-566.

110 AUG., *S.*, 86, 3, P.L. 38, c. 524 : « *Nemo timeat erogare pauperibus ; nemo putet eum accipere cuius manum uidet. Ille accipit qui iussit ut dares.* »

111 Autres exemples similaires : AUG., *S.*, 42, 2 ; *S.*, 236, 3 ; *S.*, 239, 3 ; *En. Ps.*, 36, 3, 6.

112 *Mt.* 25, 40. Cf. AUG., *S.*, 42, 2.

Le brouillage des catégories que nous venons de constater, associé à une réflexion sur la richesse et la pauvreté, a pour conséquence que les donateurs et les donataires sont placés sur un pied d'égalité dans la pensée augustinienne du don. Donateurs et donataires se ressemblent dans la fragilité intrinsèque de leur condition d'hommes :

« Nous sommes les mendiants de Dieu : afin qu'il reconnaisse ses mendiants, que nous reconnaissons les nôtres. Mais ici, que nous réfléchissions à cela lorsqu'on nous demande : qui sont ceux qui demandent, à qui ils demandent, qu'est-ce qu'ils demandent ? Qui sont ceux qui demandent ? Des hommes. À qui demandent-ils ? À des hommes. Qui sont ceux qui demandent ? Des mortels. À qui demandent-ils ? À des mortels. Qui sont ceux qui demandent ? Des êtres fragiles. À qui demandent-ils ? À des êtres fragiles. Qui sont ceux qui demandent ? Des malheureux. À qui demandent-ils ? À des malheureux. Mise à part la richesse, ceux qui demandent sont semblables à ceux à qui ils demandent. Quelle apparence as-tu face à ton seigneur quand tu lui adresses des prières, toi qui ne reconnais pas tes semblables ? Tu dis : "Je ne leur ressemble pas ; loin de moi de leur ressembler !" L'enflé, vêtu de soie, dit ces choses-là à propos d'un homme en haillons. Mais moi je vous interroge alors que vous êtes nu. Je ne vous interroge pas dans les habits que vous portez, mais dans ceux avec lesquels vous êtes nés. Vous étiez tous les deux nus, infirmes tous les deux, commençant une vie de misères et pour cette raison pleurant tous les deux. Rappelle-toi, riche, tes débuts : vois si tu as apporté quelque chose d'autre en cet endroit<sup>113</sup>. »

Donateurs et donataires sont égaux en raison de leur commune humanité. Le donateur ne doit pas s'enorgueillir de faire un don, pratiquer l'étalage de ses richesses ou se flatter d'être supérieur, puisqu'au final les biens qu'ils possèdent ne lui appartiennent pas mais viennent de Dieu. De la même façon, le pauvre qui reçoit ne doit pas se considérer comme automatiquement sauvé ou s'enorgueillir du fait d'être pauvre : il doit également rester humble et attendre le salut non de sa condition propre mais de Dieu<sup>114</sup>.

113 AUG., S., 61, 8-9, C.C.S.L. 41 Aa, p. 270, l. 130-146 : « *Mendici enim dei sumus : ut agnoscat ille mendicos suos, agnoscamus et nos nostros. Sed et ibi etiam cogitemus, quando petitur a nobis, "qui petunt, a quibus petunt, quid petunt". Qui petunt ? Homines. A quibus petunt ? Ab hominibus. Qui petunt ? Mortales. A quibus petunt ? A mortalibus. Qui petunt ? Fragiles. A quibus petunt ? A fragilibus. Qui petunt ? Miseri. A quibus petunt ? A miseris. Excepta substantia facultatum, tales sunt qui petunt, quales sunt a quibus petunt. Quam frontem habes petendo ad dominum tuum, qui non agnoscis parem tuum ? "Non sum", inquit, "talis : absit a me, ut talis sim." Inflatus obsericatus ista loquitur de pannoso. Sed ego nudos interrogo ; non interrogo in uestibus quales sitis, sed quales nati fueritis : ambo nudi, ambo infirmi ; ambo miseram uitam inchoantes, ideo ambo plorantes. Ecce recole, diues, primordia tua ; uide utrum huc aliquid attuleris. »*

114 Augustin tempère parfois les certitudes des pauvres concernant leur salut. Cf. l'exégèse augustinienne de la parabole du mauvais riche et de Lazare (Lc. 16, 19-26) : AUG., *En. Ps.*, 85, 3. Pour Augustin, le pauvre Lazare a été sauvé parce qu'il était humble et non parce qu'il était pauvre ; le riche a été damné non parce qu'il était riche, mais à cause de son orgueil. Sur Lazare chez Augustin, J. CAROLA, « Lazarus », *Aug-Lex*, v. 3, c. 910-914 (part. c. 911-912 – « L. in the Lucan

De plus, à cause de l'instabilité des richesses, chacun peut tour à tour devenir donateur ou donataire au gré des évolutions temporelles, des circonstances et du hasard de la vie. C'est ainsi qu'Augustin s'écrie : « Combien de riches hier sont pauvres aujourd'hui<sup>115</sup> ! ». Bien plus, riches et pauvres sont interdépendants. Le riche a parfois besoin d'être aidé par les services d'un plus pauvre que lui, comme le montre l'exemple du frêle riche porté grâce à un pauvre de l'autre côté de la rive<sup>116</sup>.

Les donateurs et les donataires idéaux selon Augustin s'unissent donc dans une humilité commune qui fait d'eux à la fois de « vrais » pauvres et de « faux » riches. Ils se soulagent l'un et l'autre de leurs fardeaux respectifs et ils ont besoin l'un de l'autre<sup>117</sup>. Dieu, toujours présent puisqu'il a tout créé et tout donné, devient alors une tierce personne obligatoire, une sorte de superviseur présent à chaque instant de l'échange. Pour ne pas tomber dans l'auto-satisfaction ou la certitude du salut à venir, donateurs comme donataires doivent placer leur espoir en Dieu. La médiation divine, très présente, est l'un des aspects essentiels qui caractérise le discours sur le don chrétien chez Augustin.

### **C. L'émergence d'un contre-don divin (voire humain) : pardon des péchés et salut**

#### **1. Refus d'un contre-don humain sans la médiation de Dieu**

Puisque Dieu est le seul à pouvoir réellement donner, ou à pouvoir réellement recevoir, le seul contre-don attendu pour un « don » humain doit venir de Dieu. En fait, dans les écrits où il s'exprime en tant que pasteur, Augustin désapprouve généralement l'« échange de dons » direct entre les hommes. Tout passe et doit passer par la médiation

---

parable »).

115 AUG., S., 61, 11, C.C.S.L. 41 Aa, p. 272, l. 196-197 : « *Quam multi heri diuites, hodie pauperes !* ».

116 AUG., *En. Ps.*, 125, 13. On voit que l'aumône ne se fait pas exclusivement par des dons en nature, mais elle se fait aussi par des services rendus où la richesse n'entre pas en jeu.

117 AUG., S., 367, 3, P.L. 39, c. 1651 : « *Diues et pauper duo sibi sunt contraria : sed iterum duo sibi sunt necessaria. Nullus indigeret, si se inuicem supportarent ; et nemo laboraret, si se ambo iuuarent. Diues propter pauperem factus est, et pauper propter diuitem factus est. Pauperis est orare, et diuitis erogare.* » ; « Le riche et le pauvre sont deux contraires : mais les deux sont nécessaires l'un à l'autre. Aucun n'est dans le besoin s'ils se supportent réciproquement, et aucun ne souffre s'ils s'aident mutuellement. Le riche a été fait en raison du pauvre, et le pauvre a été fait en raison du riche. Le propre du pauvre est de prier, le propre du riche est d'être généreux. » Voir aussi *En. Ps.*, 93, 7 ; S., 61, 13 ; S., 164, 9 ; S., 259, 5 ; S. *Haffner*, 1, 1 (350B) ; S. *Étaix*, 3, 1 (350C).

de Dieu. Il n'est pas question que le don entraîne des liens de reconnaissance entre le donataire et le donateur – le donataire ne doit pas se sentir redevable d'un autre homme, mais seulement de Dieu seul. L'échange de dons, sur le plan théorique, est donc rejeté, et la réciprocité entre les hommes n'a pas de place. Sur le plan concret, Augustin glisse également qu'un contre-don matériel n'est pas possible, car le pauvre n'a rien de concret à rendre<sup>118</sup>. On voit bien ici que l'idéal de la charité chrétienne se définit contre la réciprocité classique : les échanges de dons entre les hommes ne doivent pas être entachés de l'attente d'un contre-don humain.

## 2. Le retour de la réciprocité : l'aumône contre le salut

Toutefois, comme chez Cyprien, se développe progressivement dans les écrits augustiniens une attention spécifique portée sur la personne du donateur.

### a. Contre-don divin

D'un point de vue pratique, il est certain que l'absence de tout contre-don du point de vue humain n'incitait pas les riches chrétiens à devenir donateurs. L'idée contrevenait d'ailleurs largement à l'univers des dons tel qu'il était connu par les chrétiens vivant dans les cités africaines. Dans ce monde-là, la réciprocité était attendue<sup>119</sup>. Que pouvait-on mettre en place pour encourager les chrétiens à être généreux ? L'idée d'un contre-don divin fut l'une des pistes explorées par Augustin. Reprenons quelques éléments de la pensée augustiniennne.

Puisque les richesses sont instables sur terre, alors mieux vaut les placer dans un endroit sûr, c'est à dire auprès de Dieu<sup>120</sup>. La seule façon de le faire, c'est de les donner, pour qu'elles soient reçues par Dieu lui-même (il est le seul vrai donataire). En retour de ces dons, Dieu offre des présents de plus grande valeur :

« Donnons à usure, mais à Dieu, et non à l'homme. Nous lui donnons,  
à lui qui a tout ; nous lui donnons, à lui qui nous a donné de quoi donner.

118 AUG., *En. Ps.*, 36, 3, 6, C.C.S.L. 38, p. 372, c. 33-35 : « *Non enim habet pauper quod tibi retribuatur ; et tamen ipse uult retribuere, et non inuenit quid ; sola in illo remanet beneuolentia orandi pro te.* » ; « Le pauvre n'a rien qu'il puisse te rendre, et cependant il veut te rendre quelque chose, mais il ne trouve pas quoi : seule lui reste la bonne volonté de prier pour toi. »

119 Cf. Chapitre deux. L'évergétisme civique en Afrique pendant l'Antiquité tardive. Perspective synchronique, p. 91-125.

120 AUG., *S.*, 38, 8-9 ; *S.*, 60, 7 ; *S.*, 177, 10 ; *S.*, 390, 1 ; *S. Lambot*, 19, 4 (389).

Et à la place de biens de peu de valeur, frivoles, mortels, putrescibles et terrestres, il nous rend des biens éternels, incorruptibles, qui durent pour toujours. Que dire d'autre ? Il se promet lui-même, celui qui promet. Si tu l'aimes, achète-le par lui-même. Et afin que tu saches te donner à lui, écoute-le dire : *J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais de passage, et vous m'avez recueilli, nu, et vous m'avez vêtu ; malade, et vous m'avez visité ; en prison, et vous êtes venus à moi (Mt. 25, 35-37)*. Ils lui demanderont alors : "Quand est-ce que nous t'avons vu placé dans ces extrémités et que nous t'avons secouru ?" *Quand vous l'avez fait*, répondra-t-il, *au moindre des miens, c'est à moi que vous l'avez fait. (Mt. 25, 40)* Il nous donne du haut du ciel, il reçoit sur la terre. C'est lui-même qui donne, c'est lui-même qui reçoit. Et toi, tu fais comme pour un prêt destiné à franchir les mers. Tu donnes ici, tu reçois là ; tu donnes ici des biens qui vont périr, tu reçois là des biens qui durent pour toujours<sup>121</sup>. »

Dans ce sermon, il se produit une véritable transformation matérielle des dons. L'homme donne des biens matériels, et en échange reçoit des biens célestes<sup>122</sup>. Augustin oppose ici fortement le monde terrestre et le monde céleste, l'ici-bas (*hic*) et l'au-delà (*ibi*), dans des séries d'adjectifs opposés deux à deux : *mortalis*, *putribilis* contre *aeternis* et *incorruptibilis*. Il faut aussi relever la métaphore économique. Lorsque l'on donne à Dieu, écrit Augustin, c'est comme un prêt à intérêt : le chrétien récupère davantage que ce qu'il a donné. Notons qu'Augustin se conforme ici à l'horizon d'attente de son public, composé en partie de marchands, de négociants et d'agriculteurs. Hippone étant un port, la mention d'un *fenus traiecitium* – un prêt destiné à franchir les mers – devait être assez parlante pour les auditeurs<sup>123</sup>. Dans les deux cas, il s'agit d'envoyer au

121 AUG., S., 42, 2, C.C.S.L. 41, p. 505, l. 39-52 : « *Demus in usuram, sed deo, non homini. Ei damus qui abundat, ei damus qui dedit quod demus. Et pro modicis rebus, pro friuolis, pro mortalibus, pro putribilibus, pro terrenis reddit aeterna, incorruptibilia, sine fine manentia. Quid multa dicturus sum ? Se promittit, qui promittit. Si amas illum, eme illum ab illo. Et ut noueris te ipsi dare, audi illum dicentem : "Esuriui et dedistis manducare ; sitiui et potum dedistis ; hospes fui et suscepistis me ; nudus, et uestistis ; aeger, uisitastis ; inclusus, uenistis ad me" (Mt. 25, 35-37). Et dicent illi : "quando te uidimus in his necessitatibus constitutum, et ministrauimus tibi ?" Et ille : "quando uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis" (Mt. 25, 40). Dat de caelo, accipit in terra. Ipse dat, ipse accipit. Quasi fenus traiecitium facis. Hic das, ibi recipis ; hic das res perituras, ibi recipis res sine fine mansuras. »*

122 Autres exemples : AUG., S., 86, 5 ; S., 123, 5 ; S., 390, 2 ; S. *Frangip.*, 9, 3 (114 A), *Miscellanea Agostiniana*, vol. 1, 1930, p. 234 (« *Et noli putare hoc te recepturum esse quod ponis : ponis enim mortalia, recipies immortalia ; ponis temporalia, recipies aeterna ; ponis terrena, recipies caelestia ; postremo erogas quod tibi dedit Dominus tuus, et mercedem accipies ab ipso Domino tuo.* ») ; « Et je ne veux pas que tu penses que tu recevras ce que tu y as placé [au ciel] : tu as placé des biens mortels, tu recevras des biens immortels ; tu as placé des biens temporels, tu recevras des biens éternels ; tu as placé des biens terrestres, tu recevras des biens célestes ; donne donc ce que ton seigneur t'a donné et tu recevras un salaire par ton seigneur lui-même ») ; S. *Étaix*, 3, 2 (350 C) ; S. *Lamot*, 5, 2 (107 A) ; *En. Ps.*, 80, 4.

123 Sur les capacités d'adaptation d'Augustin à son auditoire, cf. par exemple F. VAN DER MEER, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, Colmar, Alsatia, 1955, vol. 2, p. 205-264 et G. MADEC (dir.), *Augustin*

loin des biens matériels. La métaphore économique ou commerciale est parfois poussée assez loin, comme dans le passage suivant :

« Le seigneur notre Dieu veut que nous soyons des commerçants, il fait un échange avec nous. Ce qui se trouve ici en abondance, nous le donnons ; nous recevons ce qui se trouve en abondance là, de même que la plupart qui font des échanges de marchandises : ils donnent une chose à un endroit et ils reçoivent autre chose là où ils vont<sup>124</sup>. »

On a ici l'idée d'un échange (*mutatio*) entre les hommes et Dieu. Le chrétien devient alors une espèce de commerçant, qui transforme les biens et échange avec Dieu. Mais de quel ordre est la rétribution divine ?

### *b. Don, pardon et salut*

Une première dimension de la rétribution divine est le fait que le don et l'aumône permettent d'effacer les péchés. Une telle conception naît très clairement dans le texte sur la bienfaisance et les aumônes de Cyprien de Carthage. Le traité, écrit après les persécutions de Dèce qui ont beaucoup marqué le ministère de Cyprien, est parfois lu comme un moyen de réconcilier les riches chrétiens qui avaient « failli » lors des persécutions. Comment les réintégrer dans l'Église ? L'une des solutions était de les inviter à faire pénitence, à faire des aumônes qui les aideraient à être pardonnés<sup>125</sup>. On voit donc très clairement le lien entre le don et le pardon. Augustin lui-même suit partiellement cette idée : le don, associé à la prière, peut effacer certains péchés (mais pas tous)<sup>126</sup>.

---

*prédicateur*. 395-411. Actes du colloque international de Chantilly, 5-7 septembre 1996, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998.

124 AUG., *S. Lambot*, 16, 10 (177), dans *Stromata Patristica et Mediaevalia*, 1, 1950, p. 72, l. 6-9 et *RBen*, 51, 1939, p. 25-27 : « *Quodam modo dominus deus noster mercatores nos uult esse, mutationes nobis cum facit : quod hic abundat damus, quod ibi abundat accipimus ; quemadmodum plerique traiecitias merces faciunt : aliud dant alibi, et quo ueniunt aliud accipiunt.* » Voir aussi *S.*, 86, 3-4 ; *S.*, 390, 2.

125 Sur ce texte et sa datation, cf. M. POIRIER, « Dates et circonstances du *De opere et eleemosynis* », *S.C.* 440, p. 17-23 ; plus précis cf. G. D. DUNN, « The White Crown of Works... », art. cité ; la théorie en lien avec la réconciliation des *lapsi* est aux pages 732 et 735-739. Cf. également ID., « Cyprian's Care for the Poor: The Evidence of *De Opere et Eleemosynis* », dans *Studia Patristica*, 42, dir. par F. YOUNG *et alii*, Louvain, Peeters, 2006, p. 363-368. Voir plus haut, p. 144-148.

126 Le don charitable efface les péchés : AUG., *En. Ps.*, 37, 24, C.C.S.L. 38, p. 398, l. 38-40 (« *Fiant eleemosynae, redimantur peccata, gaudeat indigens de dato tuo, ut et tu gaudeas de dato Dei* » ; « Que des aumônes soient faites, afin que tes péchés soient rachetés, que l'indigent se réjouisse de ce que tu lui as donné, afin que toi aussi tu te réjouisses du don de Dieu. ») ; *S.*, 9, 18 (péchés minimes expiés par l'aumône) ; *S.*, 36, 8-9 ; *S.*, 42, 1 ; *S.*, 261, 10 ; *Ep.*, 157, 3. Voir aussi : AUG.,

Le don charitable peut également s'envisager dans une perspective eschatologique. L'aumône est ainsi directement liée au salut de l'âme du donateur. Le chrétien en donnant se construit auprès de Dieu des trésors dans le ciel, qui lui servent pour le jour du Jugement dernier<sup>127</sup>. La métaphore du trésor dans le ciel, directement issue de la parabole du jeune homme riche, a joué un grand rôle dans la théorie du don chrétien<sup>128</sup>. En utilisant d'autres métaphores, Augustin indique que, par le don, les chrétiens se forgent un compte dans l'au-delà ou bien un grenier céleste avec des grains qui ne périssent pas<sup>129</sup>. À chaque fois, le discours est adapté aux horizons d'attente des contemporains.

*c. Limites augustiniennes de l'échange entre les hommes et Dieu*

Pour que l'opération d'échange avec Dieu puisse être valable, Augustin pose quelques limites. Par exemple dans un long passage de la *Cité de Dieu*, on entend très longuement l'écho de certaines personnes qui pensaient que l'aumône pouvait racheter les péchés sans condition, et que seule l'aumône permettait d'accéder au salut<sup>130</sup>. Augustin conteste cette idée et affirme que tous les péchés ne sont pas effacés par l'aumône. Il ne souhaite pas non plus que le donateur fasse un tri parmi les donataires potentiels, ce qui semblait être une pratique courante chez les manichéens, pour qui il ne fallait pas donner aux pécheurs, mais seulement aux justes<sup>131</sup>. Selon Augustin, il fallait éviter de faire des dons si la richesse avait été mal acquise, mais on pouvait toutefois se faire pardonner d'un bien mal acquis en donnant (ce qui est un peu contradictoire)<sup>132</sup>. En

---

*Ench.*, XIX, 71-XXX, 77, B.A 9, p. 230-243.

127 AUG., *S.*, 18, 3-4 ; *S.*, 388, 1 (mais l'authenticité de ce sermon est douteuse ; l'aumône serait ici l'une des seules façons d'accéder au paradis lors du Jugement dernier) ; *S. Lambot*, 19, 4 (389).

128 Voir sur ce point E. MAGNANI, « Un trésor dans le ciel. De la pastorale de l'aumône aux trésors spirituels », dans *Le trésor au Moyen Âge. Discours, pratiques et objets*, dir. par L. BURKART et alii, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2010, p. 51-68 ; P. BROWN, « "Treasure in Heaven": the Implications of an Image », dans *CrSt*, 33, 2, 2012, p. 377-396.

129 Sur le grenier céleste : AUG., *S.*, 390, 1.

130 AUG., *Ciu.*, XXI, 26. Ces personnes épongeaient la mauvaise conscience de leurs actions par la pratique de l'aumône. Voir aussi *S.*, 9, 18.

131 La polémique apparaît en AUG., *S. Lambot*, 28, 1 (164 A), et dans *S. Erfurt*, 4, 1 (350 F). Il faut donner à l'homme qui réside en la personne du pécheur. Sur les conceptions des manichéens, cf. F. DÉCRET, *L'Afrique manichéenne. Étude historique et doctrinale*, 2 vol., Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1978.

132 AUG., *S.*, 113, 2-3 (exemple de Zachée). Sur Augustin et Zachée, cf. J. AÑOZ, « Zaqueo en la predicación de san Agustín », dans *Augustinus*, 38, 1993, p. 77-101.

fait, Augustin pose quelques limites pour que le don puisse être valable : il valait mieux que les richesses aient été justement acquises, que le don soit fait dans l'esprit de la *caritas*, c'est-à-dire par amour du prochain et de Dieu, et non dans le but de récolter un contre-don humain ou divin. L'aumône et le don charitable doivent être faits avec l'esprit de la charité, avec un cœur neuf : la disposition d'esprit dans laquelle se trouve le donateur est donc primordiale<sup>133</sup>. L'affichage public du geste du don ne suffit pas. Il doit s'accompagner d'une véritable conversion intérieure. Augustin prend ainsi l'exemple des Pharisiens, qui en apparence étaient parfaits car ils donnaient la dîme, mais leur intériorité restait impure car ils ne pardonnaient rien et ne changeaient pas<sup>134</sup>. Nous retrouvons ici l'idée du secret et de la conversion intérieure chère à Augustin<sup>135</sup>.

On voit bien que la pratique du don entre – pour partie seulement – dans le débat sur les œuvres, la grâce et la foi. Qu'est-ce qui sauve ? Augustin est plutôt un partisan de la grâce divine, seul vrai don et seul moyen pour l'homme d'accomplir son salut. Mais il accorde tout de même une importance aux œuvres accomplies sur terre, qui peuvent aider le donateur, sans être réellement décisives si elles sont accomplies avec de mauvaises intentions. La conscience intérieure du donateur doit changer, et pas seulement les façons publiques de donner.

#### D. Le retour du contre-don : le rôle du donataire

Le donataire trouve également sa place dans l'échange de dons, car c'est lui qui « envoie » les dons jusqu'au ciel. Augustin le dit de manière très concrète : les pauvres sont les « porteurs » qui font passer les dons du bas vers le haut, de la terre vers le ciel<sup>136</sup>. Une telle idée est particulièrement bien marquée dans le passage suivant :

« Mais tu diras : "Comment vais-je placer cela dans le ciel ? Par le biais de quelles machines vais-je monter au ciel avec mon or et mon argent ?" Pourquoi cherches-tu des machines ? Transporte-les ! Les

---

133 AUG., *Ciu.*, XXI, 27, 3, B.A. 37 p. 506-507, texte éd. par B. DOMBART et A. KALB, trad. par G. COMBÈS : « *Quoniam Deus, non cui detur, sed quo animo detur, adtendit* » ; « parce que Dieu fait attention non à ce que l'on donne mais à l'esprit avec lequel on donne. »

134 AUG., *S.*, 106, 2-3.

135 Cf. les réflexions *supra*, p. 139.

136 Porteurs (*laturarii*) : AUG., *S.*, 18, 4 ; *S.*, 38, 9 ; *S. Morin*, 12, 4 (25 A) ; *S. Morin*, 11, 6 (53 A) ; *S. Frangip.*, 9, 4 (114 A) ; *S. Lambot*, 5, 2 (107 A) ; *S. Lambot*, 19, 4 (389). Augustin met en garde les auditeurs sur le fait qu'il n'y a pas besoin de machines ou d'échelles pour transférer ses dons au ciel. Il faut simplement donner aux pauvres : AUG., *S.*, 390, 2.

pauvres sont tes porteurs, eux qui sont faits porteurs par l'accablement du monde<sup>137</sup>. »

Par ailleurs, ceux qui reçoivent le don peuvent faire des prières qui augmentent le crédit du donateur auprès de Dieu<sup>138</sup>. Émerge alors peu à peu l'idée de l'intercession du donataire, qui grâce à ses prières peut aider le donateur à être sauvé. Dès lors, on retrouve une forme de contre-don humain : des bienfaits sont échangés contre des prières qui intercèdent pour le salut du donateur.

Dans la pensée augustinienne se dessine un modèle de « circulation généralisée des richesses », comme l'a décrit Dominique Iogna-Prat pour la société clunisienne<sup>139</sup>. Les dons circulent entre Dieu, le donateur et le donataire. Ils passent constamment la frontière entre l'ici-bas (le monde terrestre), et l'au-delà (le monde céleste). Les objets matériels donnés sont transformés en biens spirituels (le pardon, le salut), dans une transmutation quasi alchimique. Se tisse ainsi une relation complexe entre les hommes, qui par le biais du don peuvent bénéficier d'une intercession et communiquer avec Dieu. Le principe de la *caritas*, l'amour que les hommes portent à Dieu et qui les unit entre eux, fait naître le don charitable et ouvre une nouvelle lecture, assez idéalisée, il est vrai, des rapports sociaux.

Qu'ont à nous dire ces représentations chrétiennes sur le don ? Ces discours, loin d'être uniquement des constructions intellectuelles, sont des réponses à des problèmes contemporains, mais aussi des visions du monde. Ils sont la preuve qu'il existait chez certains chrétiens une véritable préoccupation sociale qui s'appuyait sur le constat d'une progressive polarisation de la société<sup>140</sup>. Le don devait dans une certaine

137 AUG., *S. Frangip.*, 9, 4 (114 A), *Miscellanea Agostiniana*, vol. 1, 1930, p. 235 : « *Sed dices : quomodo sum in caelo positurus ? Per quas machinas cum auro et argento meo sum ascensus in caelum ? Quid quaeris machinas ? Migra. Laturarii tui pauperes sunt, et per contritionem mundi facti sunt laturarii.* »

138 AUG., *En. Ps.*, 36, 3, 6. Le thème n'est somme toute pas fréquent.

139 D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998, p. 210-217 (« Commutation eucharistique et pratiques sociales »).

140 La question qui a été posée à juste titre par les chercheurs est la suivante : la polarisation de la société observée dans les textes chrétiens de l'Antiquité était-elle une réalité, ou alors seulement un sentiment dû à une perception accrue de ces problèmes ? Suivant la thèse développée par P. Brown, le christianisme a changé le regard sur la pauvreté : en d'autres termes, la société était toujours polarisée mais les contemporains ne s'en sont pas préoccupés de la même façon à toutes les époques

mesure remédier à ces difficultés sociales : les riches chrétiens devaient partager leur fortune et se montrer généreux. Mais nulle part, en tous les cas chez Augustin, il n'est question de renverser l'ordre social et d'effacer les différences sociales ; les riches et les pauvres sont riches et pauvres par la volonté de Dieu, et chacun doit accepter l'ordre établi.

Quels rapports y a-t-il entre la charité chrétienne et le don accompli dans le cadre des cités ? La charité chrétienne peut-elle être pensée indépendamment du don civique ? Il est clair que non. Nous avons vu au début de ce chapitre que les pratiques du don chrétien n'avaient en elles-mêmes rien de particulier car on les observait dans les sociétés païennes et juives. En revanche, le discours porté sur le geste du don est spécifique aux chrétiens. Mais ces constructions intellectuelles sur le don se formaient en partie en réaction au modèle traditionnel du don à l'intérieur des cités, modèle qui induisait une série de rapports hiérarchiques, d'obligations croisées et de réciprocité. La théorie du don charitable était assurément une forme de contre-modèle, surtout lorsqu'était mis en avant le refus du contre-don humain. Mais progressivement fut introduite l'idée d'un contre-don divin (l'aumône contre le salut) puis d'un contre-don humain (des dons contre des prières pour le salut du donateur). L'émergence du contre-don humain devait inciter les donateurs à donner plus encore. Ces idées proviennent vraisemblablement de transpositions chrétiennes de logiques de réciprocité à l'œuvre dans le cadre civique. Il devient clair qu'envisager le don charitable de manière autonome, c'est-à-dire en le détachant des formes traditionnelles du don antique, est une vue de l'esprit. Une telle conclusion nous invite donc à croiser les deux modèles de don.

---

(cf. P. BROWN, *Poverty and Leadership...*, *op. cit.*).

## CHAPITRE QUATRE. REGARDS CROISÉS

Après avoir présenté de manière séparée les pratiques et les discours de l'évergétisme et de la « charité chrétienne », le moment est venu d'observer les opinions que les uns avaient sur les autres. Que disaient les évergètes (ou les auteurs « païens ») sur la charité chrétienne, et inversement, que disaient les chrétiens de l'évergétisme ? Le déséquilibre des sources attire d'emblée l'attention : les évergètes et les auteurs païens ne s'expriment pas beaucoup sur la charité chrétienne, tandis que les chrétiens, principalement les évêques, semblent assez prompts à parler de l'évergétisme civique, et à en critiquer l'une de ses formes majeures, l'évergétisme lié aux spectacles. Comment interpréter ce déséquilibre ? Il faut bien avoir à l'esprit que l'évergétisme et la charité chrétienne entraient dans une forme de concurrence. Les deux types de générosité partageaient un certain nombre de points communs (dans certains de leurs objectifs, mais aussi dans la personne des donateurs et des donataires). L'étude des regards croisés doit nous permettre de lever le voile sur les stratégies que chacun des camps a mises à l'œuvre pour inciter, de manière plus ou moins consciente, les volontaires à se montrer généreux. Nous verrons que les chrétiens ont de plus en plus monopolisé le discours public sur la générosité, en livrant notamment des critiques assez sévères contre certaines formes d'évergétisme. Il s'agit ici de retracer la « guerre des discours ».

### **I. Entre désapprobation et moquerie. Regards extérieurs sur la « charité chrétienne »**

Il n'existe pas de sources dans lesquelles des évergètes s'exprimeraient sur la « charité chrétienne », entendue ici en son sens concret comme une pratique visant à apporter du réconfort à autrui, particulièrement aux pauvres. Cet état de la documentation découle sans doute du fait que les évergètes se sont rarement exprimés en qualité d'évergètes ailleurs que dans les inscriptions honorifiques. Il faut s'écarter de l'Afrique romaine pour trouver quelques textes qui laissent entrevoir un jugement sur la charité des chrétiens. Ils sont toutefois assez rares et se limitent à quelques remarques

ponctuelles. Même la littérature polémique païenne, qui pourtant aurait pu présenter une critique de la charité, se révèle singulièrement pauvre<sup>1</sup>. Parmi toutes les fugaces allusions, deux auteurs retiennent plus particulièrement l'attention : Lucien de Samosate et l'empereur Julien, qui tous deux avaient un regard singulier sur la « charité chrétienne ». Mais faut-il renoncer, étant donné la rareté des sources, à l'appréhension des regards collectifs ? Pour résoudre ce problème documentaire, serait-il possible de reconstituer une petite partie de ces opinions communes en observant les échos rapportés par les auteurs chrétiens ?

### **A. Une critique amusée des pratiques charitables : Lucien de Samosate (*De morte Peregrini*)**

L'un des plus célèbres textes abordant de manière détaillée la « charité chrétienne » d'un point de vue extérieur n'appartient pas au genre polémique. Il s'agit d'une sorte de « biographie romancée » (ou plutôt un portrait à charge) du philosophe Peregrinus, écrite par un auteur hellénophone du II<sup>e</sup> siècle et originaire de Syrie, Lucien de Samosate<sup>2</sup>. Le texte, intitulé *De morte Peregrini*, évoque les aventures tumultueuses d'un philosophe qui fut chrétien puis cynique. L'ouvrage aboutit à la mort finale du héros, qui s'immole lors des Jeux olympiques de 165<sup>3</sup>. Mais avant d'accomplir son funeste destin, Peregrinus s'était illustré en devenant un personnage éminent d'une communauté chrétienne de Palestine, et il se fit probablement jeter en prison pour cette raison :

« Alors Protée fut arrêté pour cela et jeté en prison, ce qui lui conféra un prestige considérable dans la suite de sa carrière, pour ses deux

- 
- 1 Il faut dire que la critique païenne du christianisme (surtout pour la période pré-constantinienne) n'a que rarement porté sur les questions relatives à l'organisation concrète de la religion. Les auteurs païens préféraient s'intéresser au contenu philosophique de la religion chrétienne. Pour une étude détaillée des critiques adressées au christianisme, se reporter par exemple à : P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne : étude sur la polémique anti-chrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Durand, 1934, réimp. en 2005, Paris, Le Cerf ; bien plus récemment, X. LEVIEILS, *Contra christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*, Berlin, De Gruyter, 2007.
  - 2 Sur Lucien de Samosate, voir l'ouvrage : F. MESTRE, P. GÓMEZ (dir.) *Lucian of Samosata: Greek Writer and Roman Citizen*, Barcelone, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2010.
  - 3 Sur le personnage, appelé tantôt Peregrinus, Pérégrinos ou Protée, voir : M.-O. GOULET-CAZÉ, « Peregrinus Proteus », *DNP*, vol. 9, c. 539-540. Peregrinus Proteus est essentiellement connu à travers les écrits de Lucien de Samosate, mais il est aussi évoqué par d'autres auteurs, dont Aulu-Gelle.

grandes passions : les extravagances et la quête de gloire. Quand il était en prison, les Chrétiens, y voyant un malheur personnel, remuèrent ciel et terre pour l'en arracher. Comme ils n'y parvenaient pas, il l'entourèrent de toutes les attentions, et non pas occasionnellement, mais avec assiduité. Dès l'aube, on pouvait voir des veuves âgées et de petits orphelins l'attendre devant la prison. Leurs notables, ayant soudoyé les gardiens, dormaient même à l'intérieur, auprès de lui. Des dîners raffinés lui étaient apportés ; ils récitaient leurs textes sacrés, et cet excellent Peregrinus (il s'appelait encore ainsi) était surnommé par eux le « nouveau Socrate ». Des cités d'Asie vinrent même certaines personnes, envoyées par les Chrétiens aux frais de la communauté pour secourir notre homme, se faire ses avocats et le réconforter. Les Chrétiens déploient une célérité incroyable, lorsque survient quelque événement public de ce genre : en peu de temps, ils rassemblent sans compter tout ce qu'ils ont. Peregrinus reçut donc d'eux des subsides abondants, sous prétexte qu'il était en prison : il s'assura de la sorte des revenus non négligeables. Ces malheureux sont absolument convaincus qu'ils seront immortels et vivront éternellement : c'est pourquoi ils méprisent la mort et la plupart se livrent à elle volontairement. De plus, leur premier législateur les a persuadés qu'ils sont tous frères, une fois que, violant la loi, ils ont rejeté les dieux grecs pour se prosterner devant leur fameux sophiste crucifié et vivre selon ses préceptes. Ils méprisent donc tous les biens sans distinction, et considèrent qu'ils sont communs : ils acceptent de telles doctrines sans la moindre preuve sérieuse. Dans ces conditions, si se présente à eux un charlatan, un fourbe, capable d'exploiter la situation, celui-ci fait rapidement fortune en se jouant de ces pauvres gens<sup>4</sup>. »

4 LUC., *Per.*, 12-13, texte grec éd. par P. PILHOFER *et alii* (dir.), *Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, p. 22-23 : « 12. Τότε δὴ καὶ συλληφθεὶς ἐπὶ τούτῳ ὁ Πρωτεὺς ἐνέπεσεν εἰς τὸ δεσμοτήριον, ὅπερ καὶ αὐτὸ οὐ μικρὸν αὐτῷ ἀξίωμα περιποίησεν πρὸς τὸν ἐξῆς βίον καὶ τὴν τερατείαν καὶ δοξοκοπίαν ὧν ἐρῶν ἐτύγγανεν. ἐπεὶ δ' οὖν ἐδέδετο, οἱ Χριστιανοὶ συμφορὰν ποιούμενοι τὸ πρᾶγμα πάντα ἐκίνουν ἐξαρπάσαι πειρώμενοι αὐτόν. εἴτ', ἐπεὶ τοῦτο ἦν ἀδύνατον, ἢ γε ἄλλη θεραπεία πᾶσα οὐ παρέργως ἀλλὰ σὺν σπουδῇ ἐγίγνετο· καὶ ἔωθεν μὲν εὐθὺς ἦν ὄρᾶν παρὰ τῷ δεσμοτηρίῳ περιμένοντα γράδια χήρας τινὰς καὶ παῖδια ὀρφανὰ, οἱ δὲ ἐν τέλει αὐτῶν καὶ συνεκάθευδον ἕνδον μετ'αὐτοῦ διαφθείραντες τοὺς δεσμοφύλακας. εἴτα δεῖπνα ποικίλα εἰσεκομίζετο καὶ λόγοι ἱεροὶ αὐτῶν ἐλέγοντο, καὶ ὁ βέλτιστος Περεγρίνος – ἐτι γὰρ τοῦτο ἐκαλεῖτο – καινὸς Σωκράτης ὑπ'αὐτῶν ὠνομάζετο. 13. Καὶ μὴν κᾶκ τῶν ἐν Ἀσίᾳ πόλεων ἔστιν ὧν ἤκόν τινες, τῶν Χριστιανῶν στελλόντων ἀπὸ τοῦ κοινοῦ, βοηθήσοντες καὶ συναγορεύσοντες καὶ παραμυθησόμενοι τὸν ἄνδρα. ἀμήχανον δέ τι τὸ τάχος ἐπιδείκνυνται, ἐπειδὴν τι τοιοῦτον γένηται δημόσιον· ἐν βραχεὶ γὰρ ἀφειδοῦσι πάντων. καὶ δὴ καὶ τῷ Περεγρίνῳ πολλὰ τότε ἤκεν χρήματα παρ' αὐτῶν ἐπὶ προφάσει τῶν δεσμῶν, καὶ πρόσδοτον οὐ μικρὰν ταύτην ἐποίησατο. πεπείκασιν γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὄλον ἀθάνατοι ἔσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν αἰεὶ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσιν τοῦ θανάτου καὶ ἐκόντες αὐτοὺς ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί. ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὴν ἅπαξ παραβάντες θεοῦς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσονται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκεῖνου νόμους βιώσιν. καταφρονοῦσιν οὖν ἀπάντων ἐξ ἴσης καὶ κοινὰ ἡγοῦνται, ἄνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως τὰ τοιαῦτα παραδεξάμενοι. ἦν τοίνυν παρέλθῃ τις εἰς αὐτοὺς γόης καὶ τεχνίτης ἄνθρωπος καὶ πράγμασιν χρῆσθαι δυνάμενος, αὐτίκα μάλα πλούσιος ἐν βραχεὶ ἐγένετο ἰδιώταις ἀνθρώποις ἐγγανών. » Traduction française : A.-M. OZANAM, *Portraits de philosophes*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 285-289. J'ai rétabli le nom « Pérégriнос » en « Peregrinus », qui semble d'usage plus courant.

L'extrait présenté, qui est d'ailleurs l'un des seuls passages évoquant les chrétiens dans le *De morte Peregrini*<sup>5</sup>, montre l'une des facettes les plus actives de la charité chrétienne : le soin accordé aux prisonniers. Tant les personnes humbles (veuves) que les personnes possédant un rang social plus élevé semblent se presser pour accorder leur soutien moral et financier au héros emprisonné. Peregrinus finit par profiter de ces opportunes richesses et se constitue une fortune. Lucien de Samosate savait probablement que l'aide aux prisonniers était couramment mise en œuvre dans les communautés chrétiennes en cette période pendant laquelle des persécutions purent avoir lieu : l'intervention des « députés » d'Asie en faveur du prisonnier semble bien organisée. L'auteur savait par ailleurs que certains chrétiens professaient une mise en commun des biens. L'organisation de la charité chrétienne est donc globalement familière à l'auteur<sup>6</sup>. Mais l'épisode est en fait composé sur un mode humoristique, et il constitue une anecdote amusante plutôt qu'une véritable critique de fond. L'ironie de l'auteur est facilement perceptible : il ne s'agit pas tant pour lui de décrire les agissements de la communauté chrétienne, mais plutôt de railler les malversations de Peregrinus – dont l'emprisonnement rappelle tout à la fois celui de Socrate et de Paul – et au passage, d'égratigner la crédulité des chrétiens.

Après avoir séjourné en Italie, Peregrinus revint en Grèce, où il s'est illustré en critiquant vivement un évergète pour avoir amélioré l'adduction d'eau de la cité d'Olympie<sup>7</sup>. L'évergète en question n'est autre que le richissime Hérode Atticus, qui est parfois décrit comme l'archétype de l'évergète<sup>8</sup>. Peregrinus pensait qu'Hérode Atticus,

5 L'analyse précise de ce texte est livrée dans : F. RUGGIERO, *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, Rome, Città Nuova Editrice, 2002 (chap. 7, p. 100-109). Les rapports entre Lucien et les chrétiens sont étudiés dans : G. BAGNANI, « Peregrinus Proteus and the Christians », dans *Historia*, IV, 1955, p. 107-112 ; P. PILHOFER, « Das Bild der christlichen Gemeinden in Lukians Peregrinos », dans *Der Tod des Peregrinos...*, *op. cit.*, p. 97-110 ; O. KARAVAS, « Luciano, los cristianos y Jesucristo », dans *Lucian of Samosata...*, *op. cit.*, p. 115-120.

6 Sur cette organisation, cf. le chapitre précédent, p. 131-151.

7 LUC., *Per.*, 19, texte grec dans P. PILHOFER, *Der Tod des Peregrinos...*, *op. cit.*, p. 29.

8 L'évergète n'est pas mentionné nominalement, mais les commentateurs y ont reconnu Hérode Atticus. Sur ce personnage qui semble avoir intéressé les savants depuis longtemps, se reporter au travail de W. AMELING, *Herodes Atticus*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2 vol., 1983 (inscriptions relatives à la cité d'Olympie dans vol. II, p. 127-138 ; commentaire sur le passage de Lucien de Samosate p. 137) ; M. GALLI, *Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus*, Mayence, P. von Zabern, 2002 (part. p. 222-223, sur l'approvisionnement en eau du sanctuaire d'Olympie). On pourra également consulter P. GRAINDOR,

en se préoccupant de l'approvisionnement en eau, était responsable de l'avitilissement de ses concitoyens. Ces derniers ne se firent pas prier, suite à ces critiques, pour le chasser de chez eux. L'anecdote faisant intervenir Hérode Atticus peut se lire en miroir de celle sur la charité chrétienne, et la juxtaposition des passages est tout à fait parlante. Les deux extraits expriment tous deux le point de vue de Lucien de Samosate sur Peregrinus : il ne s'occupe que de sa propre gloire, et ne supporte aucune forme de bienfaisance, tant chrétienne que civique. Il s'empresse de détourner la bienfaisance à son propre avantage : quelques passages auparavant, Lucien avait accusé Peregrinus d'avoir fait une promesse évergétique, puis de ne pas l'avoir tenue<sup>9</sup>. Assurément, ce ne sont ni l'évergétisme ni la charité qui sont tournés en ridicule, mais plutôt le héros du récit et la naïveté de ses contemporains.

Le court passage issu du *De morte Peregrini* est assurément l'un des seuls extraits où la charité chrétienne est évoquée de façon détaillée dans les textes pré-constantiniens non chrétiens. On mesure donc à quel point les sources sont rares. Le point de vue de Lucien de Samosate est celui d'une personne qui connaît relativement bien l'organisation de la « charité chrétienne », et qui s'en sert pour broser un vivant portrait de ses contemporains.

### **B. Julien, imitateur de la « charité chrétienne » ?**

Le cas de l'empereur Julien (331/332-363) demande plus d'attention, en partie à cause des conditions complexes de transmissions de ses écrits. L'empereur a adopté une attitude assez complexe vis-à-vis de la « charité chrétienne ». Certes, l'hostilité de Julien envers la religion chrétienne n'est plus à démontrer, et ses critiques envers le christianisme furent tout à fait virulentes<sup>10</sup>. Mais l'empereur ne semblait pas considérer

---

*Un milliardaire antique. Hérode Atticus et sa famille*, Le Caire, Imprimerie Misr, 1930 (p. 179-230 pour les activités de bâtisseur). Le souvenir d'Hérode Atticus survit jusqu'à nos jours grâce à l'Odéon d'Hérode Atticus à Athènes.

9 LUC., *Per.*, 16, texte grec dans P. PILHOFER, *Der Tod des Peregrinos...*, *op. cit.*, p. 27. Peregrinus avait tenté de mettre fin à sa promesse en faisant appel à l'empereur ; la cité à laquelle il souhaitait faire un don s'est portée contre lui et l'a rappelé à ses devoirs. Les promesses évergétiques non respectées sont toutefois un phénomène souvent observé : cf. pour d'autres exemples en Afrique : F. JACQUES, « *Ampliatio et mora*. Évergètes récalcitrants d'Afrique romaine », dans *AntAfr*, 9, 1975, p. 159-180.

10 L'hostilité de Julien envers le christianisme s'est avant tout manifestée de façon intellectuelle et les « mesures antichrétiennes » n'ont pas eu l'ampleur qu'on leur a longtemps prêtée, cf. J. BOUFFARTIGUE, « Du prétendu parti païen au prétendu fléau de Dieu : observations sur l'action

que toutes les activités chrétiennes étaient vaines, et son rapport avec la « charité chrétienne » – toujours entendue dans son sens concret – oscille entre admiration et mépris.

### 1. La lettre 89

Parmi l'ensemble des écrits de Julien, deux lettres permettent de connaître plus précisément le point de vue de l'empereur Julien sur la « charité chrétienne »<sup>11</sup>. Les lettres datent toutes deux d'un séjour de Julien à Antioche, entre l'été 362 et mars 363. Commençons par la lettre qui pose le moins de problèmes. Inachevée, la lettre est adressée à un prêtre païen, probablement Théodore<sup>12</sup>. Après une série de réflexions philosophiques et pratiques sur la nécessité de la philanthropie<sup>13</sup>, puis des remarques sur la moralité des prêtres, Julien aborde le problème de la « charité chrétienne » :

« En effet, la négligence et l'incurie de nos prêtres à l'égard des pauvres a suggéré aux impies Galiléens la pensée de s'appliquer à ces œuvres de bienfaisance, et ils ont consolidé la pire des entreprises grâce aux dehors séduisants de leurs pratiques. Ainsi l'on voit des imposteurs attirer des enfants par l'appât d'un gâteau : après leur en avoir jeté deux ou trois fois, ils parviennent à s'en faire suivre ; puis, quand ils les ont entraînés loin de leurs maisons, ils les embarquent sur un vaisseau, ils les vendent, et ils leur font expier un moment de douceur par toute une vie d'amertume. C'est de la même manière que les Galiléens commencent par ce qu'ils appellent agape, hospitalité et service des tables (car chez eux le nom est aussi varié que l'œuvre elle-même), puis ils entraînent les hommes en masse vers l'athéisme, et ils ont fait... [le texte s'interrompt ici]<sup>14</sup>. »

---

antichrétienne de l'empereur Julien », dans *Rudiae*, 10, 1998, p. 61-90 (part. p. 73-90), avec en appendice la liste des actions antichrétiennes de Julien selon les auteurs chrétiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles.

- 11 Il s'agit des lettres 84 et 89 b (notation J. Bidez) ; JUL., *Lettres*, 89 b, texte éd. et trad. par J. BIDEZ, C.U.F. 22, 1924, p. 151-174 ; *ibid.*, 84, p. 144-147. Les deux lettres sont notamment associées chez P. Veyne : P. VEYNE, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976, 2<sup>e</sup> éd. 1995, p. 72 et p. 704, n. 75. Autre documents : JUL., *Misopogon*, 35, dans lequel l'empereur déplore que les femmes chrétiennes d'Antioche donnent l'argent aux pauvres alors que la cité n'offre plus rien pour les sacrifices aux dieux (JUL., *Œuvres complètes*, texte éd. et trad. par C. LACOMBRADÉ, C.U.F. 170, 35, [362-363], p. 189-190).
- 12 Pour que le destinataire soit effectivement Théodore, il faut que les lettres 89 a et 89 b ne forment qu'une seule et même lettre, ce qui n'est pas si certain.
- 13 Le concept de « philanthropie » chez Julien est étudié dans : J. KABIERSCHE, *Untersuchungen zum Begriff der Philantropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960, et M. AMERISE, « L'idea di misericordia tra paganesimo tardoantico e cristianesimo: il caso di Giuliano l'Apostata », dans *Salesianum*, 64, 2002, p. 221-229.
- 14 JUL., *Lettres*, 89 b, texte éd. et trad. par J. BIDEZ, C.U.F. 22, 1924, p. 151-174 (ici p. 173-174, l. 20-26 ; l. 1-7) : « Ἐπειδὴ γάρ, οἶμαι, συνέβη τοὺς πένητας ἀμελεῖσθαι παρορωμένους ὑπὸ τῶν

Il est clair, d'après ce passage, que Julien connaissait la diversité des pratiques charitables des chrétiens (appelés ici Galiléens), tant celle du soin apporté aux démunis, que celle du repas pris en commun. L'empereur savait utiliser les mots chrétiens du repas collectif (ἀγάπη, διακονία τραπεζῶν), même s'il se met ici à distance en employant le participe λεγόμενος<sup>15</sup>.

Mais Julien, en véritable adversaire du christianisme, fait croire que l'activité charitable n'était pas d'abord une idée chrétienne : c'est parce que les prêtres païens ont abandonné les pauvres que les chrétiens ont eu l'idée de reprendre à leur compte la charité. De même, Julien affirme que des « imposteurs » séduiraient des pauvres en les nourrissant, pour ensuite les réduire en esclavage. L'affirmation ne repose en réalité sur rien que l'on puisse savoir par ailleurs (même si l'on ne peut exclure que ce phénomène ait pu se produire de façon marginale), et le lecteur a davantage l'impression d'accusations lancées sans véritable fondement. On voit toutefois dans cet extrait que le don est un véritable enjeu social, en ce qu'il entraîne un contrôle sur le donataire ; celui qui maîtrise le don maîtrise aussi, d'une certaine manière, le destin de ceux qui le reçoivent.

Julien ne propose pas dans cette lettre de solution institutionnelle au traitement païen de la pauvreté (à moins que cette mesure ne soit perdue dans la lacune du texte), et il exhorte le pontife à choisir des prêtres qui soient attentifs à l'importance de la philanthropie<sup>16</sup>.

---

ιερέων, οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι κατανοήσαντες ἐπέθεντο ταύτῃ τῇ φιλανθρωπία, καὶ τὸ χεῖριστον τῶν ἔργων διὰ τοῦ δοκοῦντος τῶν ἐπιτηδευμάτων ἐκράτουναν. Ὡσπερ οἱ τὰ παιδιά <διά> του πλακοῦντος ἐξαπατῶντες, τῷ καὶ δις καὶ τρις προέσθαι πείθουσιν ἀκολουθεῖν ἑαυτοῖς, εἶθ', ὅταν ἀποστήσωσι πόρρω τῶν οἰκιῶν, ἐμβάλλοντες εἰς ναῦν ἀπέδοντο, καὶ γέγονεν εἰς ἅπαντα τὸν ἐξῆς βίον πικρὸν τὸ δόξαν πρὸς ὀλίγον γλυκύ, τὸν αὐτὸν καὶ αὐτοὶ τρόπον ἀρξάμενοι, διὰ τῆς λεγομένης παρ' αὐτοῖς ἀγάπης καὶ ὑποδοχῆς καὶ διακονίας τραπεζῶν (ἔστι γὰρ ὡσπερ τὸ ἔργον, οὕτω δὲ καὶ τοῦνομα παρ' αὐτοῖς πολὺ) πλείστους ἐνήγαγον εἰς τὴν ἀθεότητα καὶ πεποιήκασιν... »

15 Selon G. J. M. Bartelink, dans un article assez ancien, Julien connaissait pertinemment la terminologie chrétienne, mais évitait de l'utiliser, autant qu'il le pouvait, sauf pour s'en moquer. C'est ainsi que certains mots du vocabulaire chrétien se glissaient dans ses écrits, comme ἀγάπη (G. J. M. BARTELINK, « L'empereur Julien et le vocabulaire chrétien », dans *VChr*, 11, 1957, p. 37-48).

16 JUL., *Lettres*, 89 b [Bidez], p. 173, l. 5-20.

## 2. La lettre 84

La seconde lettre, conservée par Sozomène<sup>17</sup>, est d'un usage complexe, puisque son authenticité a été remise en question<sup>18</sup>. Tenons-nous en dans un premier temps au texte lui-même. Dans cette lettre adressée à Arsace, prêtre de la province de Galatie, Julien explique que si la religion chrétienne s'est développée, c'est à cause de « [son] humanité envers les étrangers, la prévoyance pour l'enterrement des morts et une gravité simulée dans la vie<sup>19</sup>. » Par parenthèse, Julien n'envisage pas que les gens puissent se convertir pour des raisons de conviction personnelle. Ainsi, pour combattre l'expansion de la religion chrétienne, il faut combattre les raisons pour lesquelles les gens se convertissent. Julien ordonne au prêtre une série de mesures :

« Établis dans chaque cité de nombreux hospices, afin que les étrangers aient à se louer de notre humanité, non seulement ceux qui sont des nôtres, mais tous les autres aussi, s'ils en ont besoin. Pour te procurer les ressources nécessaires, voici les dispositions que j'ai prises jusqu'ici : j'ai ordonné que l'on donne chaque année pour toute la Galatie trente mille boisseaux de blé et soixante mille setiers de vin. Je déclare qu'il faut en dispenser le cinquième aux pauvres qui sont employés au service des prêtres, puis distribuer le reste aux étrangers et aux mendiants qui s'adressent à nous. Il serait honteux, quand les impies Galiléens, avec les leurs, nourrissent encore les nôtres, qu'on voie les nôtres manquer des secours que nous leur devons. Apprends aux amis de l'hellénisme à supporter leur part de ces charges ; exhorte les bourgades helléniques à offrir aux dieux les prémices de leurs fruits. Accoutume les Hellènes à ces actes de bienfaisance, en leur enseignant que ces pratiques sont nôtres depuis longtemps. C'est ainsi qu'Homère fait dire à Eumée :

Étranger, il ne m'est point permis, fût-il plus que toi misérable,  
De mépriser un hôte : c'est de Zeus qu'ils viennent tous,  
Étrangers et mendiants. J'offre peu, mais donne de bon cœur.

Ne laissons point à des imitateurs jaloux le soin de continuer nos bonnes œuvres ; ne déshonorons point notre cause par notre indifférence ; que dis-je ? n'abandonnons pas nous-mêmes le culte des dieux<sup>20</sup>. »

17 SOZ., *Histoire ecclésiastique*, V, 16, 5-15, éd. de J. BIDEZ révisée par G. SABBAAH, trad. fr. de A.-J. FESTUGIÈRE, S.C. 495, 2005, p. 172-175.

18 P. VAN NUFFELEN, « Deux fausses lettres de Julien l'Apostat (La lettre aux juifs, *Ep.* 51 [Wright], et la lettre à Arsacius, *Ep.* 84 [Bidez]) », dans *VChr*, 56, 2, 2002, p. 131-150. La thèse de la fausse lettre a été discutée dans : J. BOUFFARTIGUE, « L'authenticité de la Lettre 84 de l'empereur Julien », dans *RPh*, 79, 2, 2005, p. 231-242, et F. ACETO, « Note sull'autenticità dell'Ep. 84 di Giuliano imperatore », dans *RCCM*, 50, 1, 2008, p. 187-206 (reprend largement les arguments de J. Bouffartigue).

19 JUL., *Lettres*, 84, p. 144-147 (ici p. 144, l. 12-16) : « Τί οὖν ; ἡμεῖς οἰόμεθα ταῦτα ἀρκεῖν, οὐδὲ ἀποβλέπομεν ὡς μάλιστα τὴν ἀθεότητα συνήξησεν ἢ περὶ τοὺς ξένους φιλανθρωπία καὶ ἢ περὶ τὰς ταφὰς τῶν νεκρῶν προμήθεια καὶ ἢ πεπλασμένη σεμνότης κατὰ τὸν βίον... »

20 JUL., *Lettres*, 84, p. 145-146, l. 8-21 ; 1-10 : « Ξενοδοχεῖα καθ' ἐκάστην πόλιν κατάστησον πυκνά, ἵν' ἀπολαύσωσιν οἱ ξένοι τῆς παρ' ἡμῶν φιλανθρωπίας, οὐ τῶν ἡμετέρων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν

La difficulté pour interpréter ce texte provient évidemment de la question de l'authenticité. Supposons pour l'instant que Julien est véritablement l'auteur de cette lettre. Comme dans la lettre 89 b, Julien postule que la bienfaisance païenne était antérieure à la bienfaisance chrétienne : les chrétiens ne seraient alors que des « imitateurs jaloux ». Julien pensait peut-être sincèrement que cette idée était vraie, en songeant par exemple aux diverses activités de la munificence impériale. Attestés surtout à partir des empereurs Antonins, en Italie, les *alimenta*, sortes de fondations alimentaires relevant fréquemment de la munificence du prince, apportaient réellement un soulagement pour les familles pauvres, bien qu'elles ne fussent pas exclusivement visées<sup>21</sup>. Comme dans la lettre précédente, Julien critique les prêtres païens en rappelant le fait que les indigents ne trouvaient aucun secours devant les temples païens, alors qu'ils étaient nourris s'ils se présentaient devant les églises, et cela même s'ils n'étaient pas chrétiens : ce point confirmerait que les chrétiens pratiquaient une charité « universaliste », destinée non seulement aux membres de leur communauté, mais aussi à tous les autres.

---

ἄλλων ὅστις ἂν δεηθῆ. Χρημάτων δ' ὅθεν εὐπορήσεις, ἐπιμενότητά μοι τέως· ἐκάστου γὰρ ἐνιαυτοῦ τρισμυρίους μοδίους κατὰ πᾶσαν τὴν Γαλατίαν ἐκέλευσα δοθῆναι σίτου καὶ ἐξακισμυρίους οἴνου ξέστας· ὧν τὸ πέμπτον μὲν εἰς τοὺς πένητας τοὺς τοῖς ἱερεῦσιν ἐξυπηρετομένους ἀναλίσκεσθαί φημι χρῆναι, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς ξένοις καὶ τοῖς μεταιτοῦσιν ἐπινέμεσθαι παρ' ἡμῶν. Αἰσχρὸν γὰρ εἰ τῶν μὲν Ἰουδαίων οὐδὲ εἷς μεταίτεϊ, τρέφουσι δὲ οἱ δυσσεβεῖς Γαλιλαῖοι πρὸς τοῖς ἑαυτῶν καὶ τοὺς ἡμετέρους, οἱ δὲ ἡμέτεροι τῆς παρ' ἡμῶν ἐπικουρίας ἐνδεεῖς φαίνονται. Δίδασκε δὲ καὶ συνεισφέρειν τοὺς Ἑλληνιστάς εἰς τὰς τοιαύτας λειτουργίας, καὶ τὰς Ἑλληνικὰς κόμας ἀπάρχεσθαι τοῖς θεοῖς τῶν καρπῶν, καὶ τοὺς Ἑλληνικοὺς ταῖς τοιαύταις εὐποιίαις προσέθιζε, διδάσκων αὐτοὺς ὡς τοῦτο πάλαι ἦν ἡμέτερον ἔργον. Ὅμηρος γοῦν αὐτὸ πεποίηκεν Εὐμαίον λέγοντα· "ξείν', οὐ μοι θέμις ἔστ', οὐδ' εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι, ξεῖνον ἀτιμῆσαι· πρὸς γὰρ Διὸς εἰσιν ἅπαντες, ξεῖνοί τε πτωχοί τε· δόσις δ' ὀλίγη τε φίλη τε." Μὴ δὴ τὰ παρ' ἡμῶν ἀγαθὰ παραζηλοῦν ἄλλοις ζυγχοροῦντες αὐτοῖ τῆ ῥαθυμίας κατασχύνωμεν, μᾶλλον δὲ καταπροώμεθα τὴν εἰς τοὺς θεοὺς εὐλάβειαν. » L'extrait d'Homère est issu de l'*Odyssée*, chant XIV, v. 56-58 ; Ulysse remercie Eumée de l'avoir bien accueilli dans sa maison (J. Bidez, p. 146, n. 1).

- 21 Sur les *alimenta*, mis à part l'article fondateur de P. Veyne (P. VEYNE, « Les *alimenta* de Trajan », dans *Les empereurs romains d'Espagne*, dir. par A. PIGANOL et H. TERRASSE, Paris, CNRS, 1965, p. 163-179), on peut désormais se tourner vers I. CAO, « *Alimenta* » : *il racconto delle fonti*, Padoue, Il Poligrafo, 2010. Mais le système des *alimenta* semble avoir disparu aux alentours du III<sup>e</sup> siècle : il est donc peu probable que Julien y fasse allusion. Toutefois, il dit lui-même avoir exercé la munificence impériale (*Lettres*, 89 b, p. 158, l. 3-7). L'étude des inscriptions du temps de Julien révèle peu d'actes d'évergétisme impérial ; voir parmi de rares exemples la restauration des thermes de Spolète vers 356, par Constance II (Auguste) et Julien (César) ; S. CONTI, *Die Inschriften Kaiser Julians*, Stuttgart, Steiner, 2004, n° 124, p. 144-145 (*CIL* XI, 4781) : « *Reparatores orbis adque urbium resti/tutores dd(omni) nn(ostri) Fl(auius) Iul(ius) Constantius P(ius) F(elix) semper Aug(ustus) / et Iulianus nobilissimus ac uictoriosissimus Caes(ar), / ad aeternam diui nominis propagationem, / thermas Spoletinis in praeteritum igne consump/tas sua largitate restituerunt.* » Selon S. Conti, il manque peut-être le nom d'un curateur de cité.

Cependant, Julien apporte dans la lettre 84 une innovation par rapport à la lettre 89 b. Il s'agit à présent d'organiser de manière « institutionnelle » la charité païenne, en établissant des *ξενοδοχεῖα* (*xenodocheia* est le mot de Julien lui-même – nous y reviendrons), une sorte d'hospice ou d'hôtellerie pour les pauvres et les étrangers<sup>22</sup>. Pour cela, Julien dote les nouvelles constructions d'un revenu conséquent, dont une partie est réservée aux pauvres ; il demande aussi d'instituer une sorte de dîme<sup>23</sup>. Pourquoi reprendre aux chrétiens l'idée de fonder des *xenodocheia* ? La réponse est apportée par une remarque de Peter Brown ; selon lui, les *xenodocheia*, bien qu'ils fussent une création chrétienne récente, étaient assez familiers aux païens – ils pouvaient leur rappeler la tradition aristocratique de l'hospitalité, et ils n'avaient pas en eux-mêmes une signification religieuse particulièrement claire<sup>24</sup>. Ils constituaient donc un élément du christianisme que les païens pouvaient sans grand danger récupérer ; de même, une claire continuité avec l'hospitalité antique leur permettait d'innover sans en avoir l'air.

L'ordre de fonder des *xenodocheia* a-t-il été suivi d'effets ? Cela n'est pas certain. Certains auteurs ont cru lire dans nos deux lettres que Julien allait émettre une encyclique pour mettre en place une sorte d'église païenne, calquée sur les institutions chrétiennes<sup>25</sup>. Tout au plus un passage de Grégoire de Nazianze, datant de la fin de 363 ou du début de 364, évoque-t-il le projet :

22 Pour une étude sur Julien et les *xenodocheia*, cf. E. KISLINGER, « Kaiser Julian und die (christliche) Xenodocheia », dans *Byzantios. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, dir. par W. HOERANDNER *et alii*, Vienne, Becvar, 1984, p. 171-184. Sur les *xenodocheia* en général et la signification du terme (qui n'est d'ailleurs pas très précis, oscillant entre hospice et hôtellerie), voir T. STERNBERG, *Orientalium more secutus: Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien*, Münster, Aschendorff, 1991 (part. p. 150-193).

23 Le passage « Apprends aux amis de l'hellénisme à supporter leur part de ces charges ; exhorte les bourgades helléniques à offrir aux dieux les prémices de leurs fruits... » est souvent interprété comme la mise en place d'une sorte de dîme. Les diverses interprétations sont retracées clairement dans J. BOUFFARTIGUE, « L'authenticité... », art. cité, p. 236.

24 Voir les remarques de P. BROWN, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover, Londres, Brandeis, 2002, p. 35 : « Hence, the *xenodocheion* emerged in Asia Minor and elsewhere as a building for poor relief that still enjoyed a quasi-classical status. It was both a work of public, civic munificence and an act of charity. »

25 Cette « encyclique » est évoquée dans R. ASMUS, « Eine Encyklika Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer », dans *ZKG*, 16, 1896, p. 45-71 ; R. KOCH, « Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne », dans *RBPh*, 7, 1928, p. 1363-1385 ; P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne...*, *op. cit.*, p. 389. Bibliographie complémentaire dans P. VAN NUFFELEN, « La lettre... », art. cité, p. 137, qui montre bien la permanence de cette idée jusqu'à aujourd'hui ; voir également M. MAZZA, « Giuliano o dell'utopia religiosa: il tentativo di fondare una chiesa pagana ? », dans *Rudiae*, 10, 1998, p. 19-42 (réfute l'idée d'une « encyclique »).

« Il [Julien] voulait également construire des hôtelleries et des hospices, des lieux de purification, des asiles pour les vierges, des lieux de méditation, et prescrire la bienfaisance à l'égard des nécessiteux...<sup>26</sup> »

Prenons maintenant en compte l'hypothèse développée par Peter Van Nuffelen, qui rejette l'authenticité de la lettre. Pour ce dernier, avançant toute une série d'arguments<sup>27</sup>, la lettre serait en fait écrite par un auteur chrétien du V<sup>e</sup> siècle, qui aurait recomposé la lettre 89, ainsi que le passage de Grégoire de Nazianze cité plus haut, dans le but d'établir une forgerie. Dans quel intérêt ? Il s'agissait de décrédibiliser l'empereur, selon une tradition chrétienne établie à partir de Grégoire de Nazianze, pour en faire un simple imitateur de la religion chrétienne<sup>28</sup>. Si cette lettre était effectivement fautive, alors l'idée que Julien a créé une « église païenne » ne tiendrait pas. Ne serait pas non plus valide l'idée selon laquelle Julien aurait « imité » les institutions chrétiennes. Parmi tous les arguments plaçant pour un faux, le plus troublant est sans doute l'usage par Julien du terme *xenodocheion*. L'empereur aurait-il sciemment utilisé ce mot si récent

26 GREG. NAZ., *Discours*, IV, 111, texte éd. et trad. par J. BERNARDI, S.C. 309, 1983, p. 266-269 : « Ἐπι δὲ καταγωγή πῆξασθαι καὶ ξενῶνας, ἀγενετήριά τε καὶ παρθενῶνας καὶ φροντιστήρια καὶ τὴν εἰς τοὺς δεομένους φιλανθρωπίαν [...] ». Sur les rapports entre Julien et Grégoire de Nazianze, cf. J. BERNARDI, « Grégoire de Nazianze critique de Julien », dans *Studia Patristica, XIV, Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971*, dir. par E. LIVINGSTONE, Berlin, Akademie-Verlag, 1976, p. 282-298.

27 Les principaux arguments de P. Van Nuffelen (« Deux fausses lettres... », art. cité) se résument en six points : 1) Beaucoup de lettres de Julien sont des faux ; 2) les mots *hellenismos* et *hellenistai* sont des hapax chez Julien, et ils sont plus souvent utilisés par les chrétiens du V<sup>e</sup> siècle (p. 138) ; 3) la lettre porte un en-tête particulier, « lettre à Julien empereur » (d'habitude on trouve plutôt « Julien à untel ») (p. 139) ; 4) la naissance et le développement des *xenodocheia* sont à dater du troisième quart du IV<sup>e</sup> siècle, soit après Julien (l'affirmation « après Julien » n'est pas tout à fait exacte puisque Julien a régné jusqu'en 363) ; en tous cas il n'existait pas de « réseau » dense dans chaque ville (p. 139-140) ; 5) le mot de *xenodocheion* se spécialise à partir du V<sup>e</sup> siècle pour ne désigner que l'hôtellerie, et non le soin des malades ; or le mot semble être employé dans le sens restreint ici (p. 141) ; 6) les contradictions entre la lettre 89 b et 84, que l'on présente toujours ensemble, sont nombreuses (p. 141-144). J. Bouffartigue a critiqué tous ces arguments un à un, dans : J. BOUFFARTIGUE, « L'authenticité... », art. cité.

28 Selon P. Van Nuffelen, critiquer Julien comme un imitateur des chrétiens était assez fréquent (l'auteur cite des passages de Théophane le Confesseur et d'Augustin [P. VAN NUFFELEN, « Deux fausses lettres... », art. cité, p. 139]). P. Van Nuffelen aboutit à la conclusion suivante : « Nous croyons donc qu'on doit comprendre la lettre 84 comme une réinterprétation des données de la lettre 89 à la lumière des invectives de Grégoire. À une époque donnée, sans doute vers la fin du quatrième siècle, des chrétiens ont interprété le passage de Grégoire sur l'imitation du christianisme comme un fait établi. Quelqu'un, vivant pendant la première moitié du cinquième siècle, voulait en apporter la preuve de la main de Julien même. Il produisit une lettre, adressée à un personnage fictif, en s'inspirant de la lettre 89. Cette hypothèse permet d'expliquer les anachronismes manifestes et de retracer l'origine du faux. » (p. 147-148). L'hypothèse me semble en fait plutôt hardie.

(lui qui cherchait plutôt la continuité), et aussi imprégné de christianisme<sup>29</sup>? Cela serait alors une sorte d'exception dans les écrits de Julien car il évitait plutôt de reprendre à son compte des mots chrétiens, utilisant à la place des périphrases, ou marquant clairement sa distance.

Toutefois, en suivant les hypothèses argumentées de Jean Bouffartigue et de Francesca Aceto<sup>30</sup>, il semble bien que la prudence recommande d'abandonner la thèse du faux, et de voir dans cette lettre de Julien un texte authentique. D'ailleurs, l'hypothèse d'un faussaire du V<sup>e</sup> siècle combinant deux traditions pour forger un faux document semble bien compliquée, pour ne pas dire hasardeuse. À la rigueur, il est possible d'imaginer une interpolation d'un copiste, ou alors une liberté prise par Sozomène lui-même : le fait que le texte ait été retrouvé dans les écrits de Sozomène n'a sans doute pas encore été assez mis en avant. Ce dernier aurait-il été capable de modifier une lettre de l'empereur pour servir son projet d'ensemble<sup>31</sup>?

L'opinion de Julien au sujet de la « charité chrétienne » est donc individuelle, et difficile à reconstituer dans son ensemble, puisque le regard de l'empereur est à la fois méfiant et admirateur. Julien a sans doute compris que cette pratique pouvait être un levier favorisant la conversion d'un grand nombre de personnes, et il a tenté de l'adapter dans un contexte à la fois païen (inciter les prêtres à donner), et classique (faire construire des *xenodocheia*).

---

29 S'il apparaît isolément chez quelques auteurs (par exemple au II<sup>e</sup> siècle chez Artémidore, dans *La clé des songes* [*Onirocriticon*], I, 4, 30) le mot *xenodocheion* voit son usage se répandre à partir de la seconde partie du IV<sup>e</sup> siècle, attesté chez des auteurs chrétiens comme Basile de Césarée et Jean Chrysostome, et surtout à l'époque byzantine. Le mot lui-même était donc une nouveauté chrétienne, qui n'avait pas de tradition classique. À ce titre, il est étonnant que Julien reprenne à son compte les mots de l'adversaire (voir plus haut les précautions de langage qu'il a prises pour nommer le repas commun des chrétiens, p. 175).

30 J. BOUFFARTIGUE, « L'authenticité... », art. cité, p. 231-242, et F. ACETO, « Note sull'autenticità... », art. cité, p. 187-206. P. Van Nuffelen a lui-même reconnu que son argumentation n'était « pas entièrement convaincante », cf. P. VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les Histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Louvain, Peeters, 2004, p. 141-142, n. 281.

31 S'il est très probable que Sozomène ait eu accès à des collections de lettres de Julien, il était en même temps capable d'arranger les sources à des fins démonstratives ou narratives (voir D. F. BUCK, « Sozomen on Julian the Apostate », dans *Byzantion*, 76, 2006, p. 53-73 ; sur les sources de notre passage, cf. p. 63-64 ; l'auteur de l'article dit que la lettre est « très probablement une forgerie »).

Comment expliquer le petit nombre d'avis retrouvés sur la « charité chrétienne » ? Le hasard présidant à la transmission des sources ne doit pas être la seule explication. Peut-être les auteurs ont-ils jugé plus pertinent de s'attaquer aux questions philosophiques, plus dignes d'intérêt que les questions matérielles ? À la rigueur, les pratiques charitables pouvaient être tournées en dérision, mais elles ne méritaient certainement pas que l'on s'y attarde.

Dépasser le regard individuel des deux auteurs évoqués impliquerait d'avoir accès à davantage de textes ; or, la « masse critique » des textes se trouve, pour la période considérée, chez les auteurs chrétiens. Est-il possible de reconstituer à partir des auteurs chrétiens eux-mêmes quelques aspects du regard des païens sur la « charité chrétienne » ?

### **C. Retrouver les voix des païens « modestes » ? Échos sur la charité conservés dans les textes chrétiens**

L'idée de rechercher les voix disparues des païens dans les textes des auteurs chrétiens est tentante, mais risquée. Tentante, parce que les sources sont relativement nombreuses, et qu'elles nous permettent de revenir en Afrique romaine. Tentante aussi, parce que les documents nous font apercevoir des païens moins cultivés que Lucien de Samosate ou Julien. Risquée, parce que ces voix païennes furent évidemment sélectionnées par les auteurs chrétiens parmi toute une série de nuances définitivement perdues.

#### **1. Critique païenne de la charité et identité chrétienne chez Tertullien**

Un passage resté célèbre de l'*Apologétique* de Tertullien, œuvre généralement datée de 197, laisse entendre quelques réactions à propos de la charité chrétienne<sup>32</sup>. Dans cette défense des chrétiens face aux diverses accusations qui pèsent sur eux, Tertullien tente de faire comprendre aux païens ce que c'est d'être chrétien<sup>33</sup>. L'auteur

32 Date couramment admise : 197 (cf. TERT., *Apol.*, texte éd. et trad. par J.-P. WALTZING, C.U.F. 49, 1931, p. XVII). Une date plus tardive (entre 199 et 201) a été proposée par : C. MINELLI, « La data dell'"Apologeticum" di Tertulliano », dans *Aevum*, 74, 1, 2000, p. 187-189.

33 L'*Apologétique* de Tertullien s'adressait en premier lieu aux magistrats romains chargés de juger les chrétiens (il s'agit donc d'une défense judiciaire, qui tente en même temps de présenter la religion chrétienne aux païens). Pour un aperçu général de l'apologétique pré-constantiniennne, voir J.-C. FREDOUILLE, « L'apologétique latine pré-constantiniennne (Tertullien, Minucius Felix, Cyprien) : essai de typologie », dans *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque*

consacre ainsi un développement à la description des occupations de la « faction » chrétienne (*negotia Christianae factionis*), et dans ce contexte est abordée la « charité chrétienne » :

« Mais c'est surtout cette pratique de la charité (*dilectionis operatio*) qui aux yeux de beaucoup nous imprime une marque infamante. "Voyez, disent-ils, comme ils s'aiment les uns les autres", car eux se détestent les uns les autres ; "voyez, disent-ils, comme ils sont prêts à mourir les uns pour les autres", car eux sont plutôt prêts à se tuer les uns les autres<sup>34</sup>. »

Pour rendre son discours vivant, et selon une technique rhétorique éprouvée, Tertullien donne directement la parole à ses adversaires. Que disent ces païens, et pourquoi Tertullien prend-il la peine d'exposer leurs paroles ? Les païens pointent du doigt le fait que les chrétiens aiment les autres, et qu'ils sont prêts à mourir pour eux (*Vide ut...*). Bien entendu, il n'est pas possible de savoir si ces paroles furent réellement prononcées, mais pour que l'argumentation de Tertullien soit valide, il fallait au moins que les paroles eussent un minimum de vraisemblance. Retenons donc l'idée que certains païens, à l'époque de Tertullien, ne comprenaient pas pourquoi les chrétiens exerçaient la charité.

Mais allons plus loin. Comme l'a rappelé Frédéric Chapot, outre le public païen, l'*Apologétique* de Tertullien s'adressait en même temps aux lecteurs chrétiens<sup>35</sup>.

---

*prénicénienne*, dir. par A. WLOSOK *et alii*, Genève, Fondation Hardt, 2005, p. 39-60, ainsi que S. PRICE, « Latin Christian Apologetics: Minucius Felix, Tertullian and Cyprian », dans M. EDWARDS *et alii*, *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 105-129. Sur les destinataires de l'*Apologétique*, voir F. CHAPOT, « *Ad nationes* : destinataire fictif, destinataire réel dans l'apologétique chrétienne tardive », dans *Discorsi alla prova: atti del quinto colloquio italo-francese « Discorsi pronunciati, discorsi ascoltati: contesti di eloquenza tra Grecia, Roma ed Europa »*, dir. par G. ABBAMONTE *et alii*, Naples, Giannini, 2009, p. 449-463 (part. p. 455-463).

34 TERT., *Apol.*, 39, 7, texte éd. par E. DEKKERS, C.C.S.L. 1, p. 151, l. 32-36, trad. par J.-P. WALTZING, *op. cit.*, p. 83 : « *Sed eiusmodi uel maxime dilectionis operatio notam nobis inurit penes quosdam. "Vide, inquiunt, ut inuicem se diligent", ipsi enim inuicem oderunt, "et ut pro alterutro mori sint parati", ipsi enim ad occidendum alterutrum paratiores.* » Ce passage, dans son intégralité, est l'un des plus précis pour la description des activités charitables au II<sup>e</sup> siècle (voir les analyses de R. FINN, *Almsgiving in the Later Empire. Christian Promotion and Practice (313-450)*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 41-42, et de T. GEORGES, *Tertullian Apologeticum*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 2011, p. 557-558). Pourtant comme le souligne G. Schöllgen, Tertullien s'est assez peu intéressé à la pratique de l'aumône (G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida. Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster, Aschendorff, 1985, p. 259-260 ; sur ce chapitre 39, voir aussi « Exkurs 4. Die Gelder der karthagischen Gemeinde », p. 299-311). Sur ce même chapitre, voir aussi *supra* p. 140-144.

35 Dans « *Ad nationes* : destinataire fictif... », art. cité., p. 455, F. Chapot nuance le point de vue de

Dès lors, l'évocation de la parole des païens n'a plus désormais le même statut, ni la même raison d'être. S'éloignant d'une simple constatation, la parole de l'adversaire sert à construire une argumentation. Pour Tertullien, les païens n'ont de cesse de définir la charité comme l'une des caractéristiques des chrétiens : « voyez comme ils s'aiment ! » Bien plus, les exclamations des païens portent sur des actes de charité tout à fait idéalisés ; la simple pratique de l'aumône n'est pas ici mise en avant, mais il s'agit de la vraie *caritas* (*dilectio*) engendrant l'amour de Dieu et du prochain, allant jusqu'au sacrifice altruiste du chrétien. Enfin, ces exclamations aboutissent à la production d'une marque (*nota*) qui pèserait sur les chrétiens (*dilectionis operatio notam nobis inurit*). Dès lors, la production de cette marque, qui est évidemment immatérielle, peut être interprétée comme une frontière qu'établit Tertullien entre les chrétiens (*nos*) et les autres, et cette frontière serait d'autant plus valide qu'elle est délimitée de l'extérieur. Tertullien ne chercherait-il pas ici à définir et affirmer l'identité chrétienne, dans une période où se construisent progressivement les frontières entre païens et chrétiens ? Le regard des autres définit l'identité et valide l'existence d'un groupe chrétien ayant ses pratiques spécifiques, dont la charité, qui est envisagée ici dans son sens le plus accompli (amour de Dieu et du prochain)<sup>36</sup>.

Par conséquent, ce passage ne doit pas nous tromper, en nous faisant croire que seuls les chrétiens pratiquaient l'altruisme et le soin des pauvres<sup>37</sup>. Il s'agit avant tout

---

H. M. ZILLING, *Tertullian: Untertan Gottes und des Kaisers*, Paderborn, Munich, Vienne, F. Schöningh, 2004, pour qui les chrétiens étaient les destinataires principaux de l'*Apologétique*, et non les païens. Selon F. Chapot, les païens étaient effectivement les destinataires de cette œuvre – comme l'ensemble des chercheurs l'a toujours pensé – mais Tertullien s'adressait en même temps, aux chrétiens : « Récuser l'idée que ces apologies n'aient eu principalement aucune visée externe ne signifie pas qu'elles aient été dépourvues, secondairement, d'une visée interne aux communautés chrétiennes. » (p. 458). Les destinataires « affichés » étaient les païens, et les destinataires « visés » étaient les chrétiens.

36 Ainsi, je partage la conclusion de F. Chapot : « l'apologétique définit l'identité chrétienne telle qu'elle doit être vue de l'extérieur » (p. 459).

37 Un article de S. L. Muir montre bien, à partir du passage de Tertullien, que les chrétiens n'étaient pas seuls à être altruistes ; voir S. L. MUIR, « "Look How they Love one Another": Early Christian and Pagan Care for the Sick and Other Charity », dans *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, dir. par L. E. VAAGE, Waterloo, Wilfried Laurier University Press, 2006, p. 213-231. Pour aller plus loin dans l'idée que les païens étaient eux aussi capables de s'occuper des pauvres, cf. A. PARKIN, « You Do Him No Service: an Exploration of Pagan Almsgiving », dans *Poverty in the Roman World*, dir. par M. ATKINS et R. OSBORNE, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 60-82 (voir aussi *supra*, p. 127).

d'une reconstruction de Tertullien, destinée à bâtir l'identité chrétienne ou à établir l'image d'un christianisme idéal.

## 2. Augustin et le rire des païens

En apparence, les avis de païens sur la charité chrétienne conservés chez Augustin ne sont pas plus nombreux qu'à l'époque de Tertullien<sup>38</sup>. Dans un contexte nouveau de rapports entre païens et chrétiens<sup>39</sup>, dans quelle mesure ce regard avait-il changé ? Aux alentours des années 410, dans son commentaire du psaume 136, Augustin prête aux païens les paroles suivantes :

« De nombreux païens nous disent : "Expliquez-nous la raison pour laquelle le Christ est venu, et ce que le Christ a apporté au genre humain. Depuis que le Christ est venu, les choses ne sont-elles pas pires pour les affaires humaines qu'elles ne l'étaient auparavant ? Et n'étaient-elles pas naguère plus heureuses que maintenant ? Que les chrétiens nous disent ce que le Christ a apporté de bien ! Qu'ils nous disent d'où ils tiennent que les affaires humaines sont plus heureuses parce que le Christ est venu !" En effet, tu le vois, si les théâtres, les amphithéâtres et les cirques restaient intacts, si rien ne tombait de Babylone, si les hommes qui chantent et dansent au son des chansons honteuses vivaient dans l'abondance de plaisirs débordants, si la passion de ceux qui fréquentent courtisanes et prostituées trouvait tranquillité et sécurité, si celui qui crie pour que soient revêtus les pantomimes ne craignait pas la faim dans sa maison, si tout cela se déroulait sans ruine, sans perturbation aucune et que la garantie de ces enfantillages était grande, alors les temps seraient (dits) heureux, et le Christ aurait apporté une grande félicité aux affaires des hommes. Mais puisque des difficultés se produisent pour que, une fois le désir extirpé, s'implante l'amour de Jérusalem, puisque des saveurs amères sont mélangées à la vie temporelle pour que l'on désire les biens éternels, puisque les hommes sont instruits par les fouets, acceptant la discipline paternelle pour ne pas rencontrer la sentence du juge, alors pour cela le Christ n'a rien apporté de bien, et le Christ a apporté des peines ? Et tu commences à expliquer à cet homme combien de biens a produits le Christ, et il ne comprend pas. Tu lui mets devant les yeux ceux qui se

38 Pour un relevé détaillé des commentaires païens au sujet du christianisme, voir P. COURCELLE, « Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin », dans *RecAug*, 1958, p. 149-186, reparu dans *REAug*, 50, 2004, p. 21-58.

39 Les relations entre païens et chrétiens chez Augustin sont notamment étudiées dans : H. CHADWICK, « Augustine on Pagan and Christians. Reflections on Religious and Social Change », dans *History, Society and the Churches. Essays in Honour of Owen Chadwick*, dir. par D. BEALES et G. BEST, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 9-27 ; H. CHADWICK, « Augustin et les païens », dans *Augustin prédicateur (395-411)*, dir. par G. MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, p. 323-326 ; S. A. H. KENNEL, « "Vt adhuc habeat fides nostra reprobatores": Augustine's Hostile Hearers », dans *Augustin prédicateur... op. cit.*, p. 343-352 ; S. BELANGER, « La prédication augustiniennne et les relations pagano-chrétiennes durant l'Antiquité tardive », dans *CEA*, 43, 2006, p. 13-25. Un bon aperçu de la situation générale du paganisme en Afrique proconsulaire : S. CONTI, « Scambi culturali e persistenze: il paganesimo nell'Africa Proconsolare cristiana », dans *L'Africa romana*, 16, 2, 2006, p. 883-897.

comportent comme vous l'avez entendu dans l'Évangile, ceux qui vendent tout ce qu'ils possèdent et le donnent aux pauvres, pour se faire un trésor dans le ciel et suivre le Seigneur (Mt. 19, 21). Tu lui dis : "Voilà ce qu'a apporté le Christ. Nombreux sont ceux qui se comportent ainsi : distribuer leurs biens aux démunis pour se faire pauvres, non par nécessité, mais par volonté, suivant Dieu, espérant le royaume des Cieux !" Ces derniers rient comme des fous, et disent : "Le Christ a apporté de tels biens pour que l'homme perde ses possessions, et quand il les donne aux démunis, il reste lui-même démunis ?" Que peux-tu répondre ? Tu ne comprends pas les biens du Christ<sup>40</sup>. »

Selon l'éditeur du texte, le commentaire du psaume 136 aurait été prononcé à Utique. Il date probablement des alentours des années 410, dans le contexte de rédaction de la *Cité de Dieu*<sup>41</sup>. Le thème général du commentaire porte sur la différence entre les

40 AUG., *En. Ps.*, 136, C.S.E.L. 95/4, p. 85-87 : « *Pagani plerique dicunt ista nobis : "Exponite rationem, quare uenit Christus, et quid profuit Christus generi humano ? Nonne ex quo uenit Christus peiora sunt in rebus humanis quam fuerunt antea, et feliciores tunc erant res humanae quam modo ? Dicant nobis Christiani, quid boni attulit Christus, unde feliciores putent res humanas quia uenit Christus". Vides enim, si theatra et amphitheatra et circi starent incolumes, si nihil caderet de Babylonis, si ubertas esset circumfluentium uoluptatum hominibus cantaturis et saltaturis ad turpia cantica, si libido scortantium et meretricantium haberet quietem et securitatem, si non timeret famem in domo sua qui clamat ut pantomimi uestiantur, si haec omnia sine labe, sine perturbatione aliqua fluerent, et esset securitas magna nugarum, felicia essent tempora, et magnam felicitatem rebus humanis Christus attulisset. Quia uero caeduntur iniquitates, ut exstirpata cupiditate plantetur caritas Ierusalem, quia miscentur amaritudines uitae temporali, ut aeterna desiderentur, quia erudiuntur in flagellis homines paternam accipientes disciplinam ne iudiciariam inueniant sententiam, nihil boni attulit Christus ? Et labores attulit Christus ? Et incipis dicere homini quanta bona fecerit Christus, et non capit. Proponis enim illi eos qui faciunt quod modo audistis in euangelio : uendunt omnia sua, dant pauperibus ut habeant thesaurum in caelo et sequuntur dominum (Mt. 19, 21). Dicis illi : "Ecce quid attulit Christus. Quam multi faciunt ista, ut distribuunt res suas egenis, et fiant pauperes non necessitate, sed uoluntate, sequentes deum, sperantes regnum caelorum !" Irrident isti quasi stultos : "Et talia, inquit, bona attulit Christus, ut perdat homo res suas, et cum dat egenis, remaneat egenus ?" Quid ergo facies ? Bona christi non capis. » Comment comprendre la phrase *si non timeret famem in domo sua qui clamat ut pantomimi uestiantur* ? Des vêtements de prix étaient offerts aux pantomimes, ce qui pouvait, selon Augustin, provoquer la ruine des donateurs (sur la récompense des costumes lors des spectacles, voir C. HUGONOT, « Les acclamations dans la vie municipale tardive et la critique augustiniennne des violences lors des spectacles africains », dans *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain : hommage à Claude Lepelley*, dir. par H. INGLEBERT, Paris, Picard, 2002, p. 181-182 ; ID., « AE 2004, 1798. Jeux scéniques à Aradi (Proconsulaire) en 402-408 apr. J.-C. », dans *AntAfr*, 2009, p. 129-131). La remise de vêtements est attestée sur un plat rectangulaire en terre cuite retrouvé à El Jem (Thysdrus), non loin de l'amphithéâtre, et elle est caractéristique de l'époque tardive.*

41 Selon S. Lancel, le commentaire fut prononcé dans le cadre du choc de la prise de Rome (S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 552, p. 726, n. 9). Un texte comparable se trouve d'ailleurs dans la *Cité de Dieu* : AUG., *Ciu.*, I, 30 : « *Cur enim adflicti rebus aduersis de temporibus querimini Christianis, nisi quia uestram luxuriam cupitis habere securam et perditissimis moribus remota omni molestiarum asperitate diffluere ? Neque enim propterea cupitis habere pacem et omni genere copiarum abundare, ut his bonis honeste utamini, hoc est modeste sobrie, temperanter pie, sed ut infinita uarietas uoluptatum insanis effusionibus exquiratur, secundisque rebus ea mala orientur in moribus, quae saeuientibus peiora sint hostibus.* » (« En effet, pourquoi sous le coup de

deux cités de Jérusalem et de Babylone. Augustin s'interroge ici sur les réponses à apporter à ceux qui posent éternellement les mêmes questions au sujet du christianisme.

Dans quelle mesure ces paroles ont-elles été réellement prononcées ? Si l'on suit Pierre Courcelle, il pourrait s'agir ici de paroles fictives destinées à convaincre, qui reposeraient sur des échos provenant de la tradition apologétique plutôt que sur des paroles vraiment entendues<sup>42</sup>. À notre avis, le passage évoqué n'appartient pas à cette catégorie de propos rapportés émanant d'une tradition littéraire, et Augustin évoque des paroles concrètes lorsqu'il dit « *Pagani plerique dicunt nobis...* ». Il est donc raisonnable de penser que ces questions furent réellement posées à Augustin<sup>43</sup>.

Dans l'extrait cité, les païens interrogent Augustin pour savoir quels biens le Christ a apportés avec sa venue. Ils demandent en même temps la preuve que les *res humanae* sont meilleures depuis les débuts du christianisme<sup>44</sup>. Ces interrogations

---

l'adversité vous plaignez-vous des temps chrétiens ? N'est-ce pas uniquement pour jouir en toute sécurité de votre luxe et vous laisser vous dissoudre, à l'abri de toute gêne pénible, dans les mœurs les plus dépravées ? Vous désirez la paix et l'abondance de toute sorte de biens, mais ce n'est pas pour en user honnêtement, je veux dire avec modération, sobriété, tempérance, piété ; c'est pour vous procurer au prix de folles dépenses, une infinie variété de voluptés et, en pleine prospérité, faire surgir dans les mœurs des maux pires que les cruautés des ennemis. ») ; texte latin, trad. par G. COMBÈS dans *La cité de Dieu*, B.A. 33, p. 288-289.

42 L'hypothèse est suggérée dans P. COURCELLE, « Propos antichrétiens... », art. cité, p. 184-185 [p. 56-57] : « L'on peut cependant douter parfois qu'il s'agisse de propos tenus au temps d'Augustin et entendus directement par lui. Certains, en effet, pourraient provenir de la tradition apologétique : Tertullien, par exemple, rapportait déjà des propos païens fort proches de ceux que nous relevons chez Augustin. [...] Il y a donc lieu de discerner entre les propos réels des contemporains et les propos qui sont répétés de génération en génération : ceux-ci ont pu parvenir à Augustin par l'intermédiaire d'une œuvre littéraire : réels à l'origine, ils ont pu par la suite être placés dans la bouche d'un adversaire fictif, selon un procédé diatribique bien connu. »

43 La correspondance d'Augustin garde la trace d'échanges épistolaires avec des païens contemporains. Dans une lettre, Augustin confirme à l'aristocrate Volusianus, *praefectus urbi Romae* en 417-418, qu'il répondra à toutes ses questions au sujet de la religion chrétienne (*Ep.*, 132). Il lui dit d'ailleurs préférer lui répondre par écrit plutôt que de vive voix, sinon des importuns risqueraient de se mêler au débat (« *Si quid autem, uel cum legis uel cum cogitas, tibi oritur quaestionis, in quo dissolendo uidear necessarius, scribe, ut rescribam. Magis enim hoc forte adiuuante domino potero quam praesens talia loqui tecum [...] propter eorum irruentem praesentiam, qui plerumque non sunt apti tali negotio magisque linguae certaminibus quam scientiae luminibus delectantur* ») ; « Si, ou bien quand tu vas lire, ou bien quand tu vas réfléchir, naît en toi une question pour laquelle je te semblerais nécessaire, écris-moi, et je te répondrai. J'aimerais sans doute mieux cela, avec l'aide de Dieu, que de discuter ces choses avec toi de vive voix, [...] à cause de la présence envahissante de ceux qui ne sont généralement pas aptes à un tel débat, et qui se délectent davantage des joutes oratoires que des lumières du savoir » (AUG., *Ep.*, 132, C.C.S.L. 31 B, p. 240, l. 14-20).

44 Les païens sous-entendent que depuis la venue du Christ, les *res humanae* empirent. Le reproche des païens concernant les *tempora christiana* est un grand classique, surtout dans le contexte de la

traduisent un mode particulier de relation avec les dieux, qui devaient apporter des biens matériels à ceux qui les honoraient. Augustin leur répond que le Christ n'a rien apporté de matériel, et que le seul bien qu'il a produit mène à la vie éternelle : Augustin rappelle ici un conseil de Jésus en Matthieu, 19, 21, qui incite à renoncer aux biens matériels pour les donner aux pauvres. La réponse d'Augustin provoque l'hilarité des païens (*irrident*), et l'hilarité suscite à son tour l'incompréhension d'Augustin (il les traite de *quasi stulti*). Pour les païens, le fait de donner aux pauvres sans recevoir une récompense matérielle en retour est risible ; à quoi servirait-il de donner à un pauvre puisqu'il ne peut offrir aucun contre-don<sup>45</sup>? Pour Augustin, ce rire n'est pas approprié, et les rieurs sont des fous<sup>46</sup>. Le rire des païens laisse alors transparaître la distance qui sépare les conceptions païennes et chrétiennes du don. La réciprocité à l'œuvre dans le don chrétien, et dans la pratique de la charité (donner aux pauvres contre la promesse d'une vie éternelle) est tout simplement incompréhensible pour les païens. De l'autre côté, la réciprocité à l'œuvre dans le don « païen » (donner pour recevoir un bien) apparaît comme un échange basement matériel, qui n'est en aucun cas digne d'estime.

Évidemment, tous les païens ne restaient pas aussi éloignés de la conception chrétienne du don, et de même, Augustin n'était pas lui-même à ce point convaincu de la balourdise des païens<sup>47</sup>. Mais dans le genre de la prédication, dans lequel le prédicateur met en scène des contrastes forts dans l'espoir de susciter une vraie conversion, les païens subtils ne sont pas généralement mis en avant par celui qui fait le sermon. Nous entendons donc dans les sermons d'Augustin les interrogations des païens « modestes », préoccupés avant tout des améliorations concrètes de leur vie présente.

En conclusion, il faut renoncer à vouloir établir un regard cohérent et unifié sur la « charité chrétienne », et se contenter de brèves esquisses. Il est clair que les pratiques charitables ont suscité une forme d'indifférence de la part des auteurs païens. Les

---

prise de Rome de 410 (voir S. LANCEL, *Saint Augustin...*, *op. cit.*, p. 550-552 ; J.-C. FREDUILLE, « Les sermons d'Augustin sur la chute de Rome », dans *Augustin prédicateur...*, *op. cit.*, p. 439-448).

45 Cf. les remarques de Sénèque citée *supra*, p. 128.

46 Voir J. VAN NEER, « Some Observations on Augustine on Laughter », dans *Augustiniana*, 56, 2006, p. 81-92 (n'évoque pas le rire des païens, mais insiste sur la signification biblique du rire).

47 Voir ainsi ses remarques adressées à Volusianus, un païen « intelligent », dans la note *supra*, p. 186.

quelques avis parvenus jusqu'à nous oscillent quant à eux entre la critique et la moquerie. Seul l'empereur Julien semble proposer une voix discordante. Étudier les regards païens sur la charité par le truchement des auteurs chrétiens ne s'avère pas tellement plus satisfaisant, puisque les textes révèlent davantage une auto-représentation chrétienne que la réalité : la charité est l'un des éléments de l'identité chrétienne. Finalement, seuls les quelques échos retrouvés chez Augustin font part d'une opinion bien vivante, qui montre avant tout l'incompréhension moqueuse des païens vis-à-vis des pratiques charitables.

Tournons à présent le miroir dans l'autre sens. Que dire du regard des auteurs chrétiens sur l'évergétisme ? L'incompréhension que nous avons relevé chez les auteurs païens est-elle aussi de mise ?

## II. Regards des chrétiens sur l'évergétisme

Le regard des chrétiens sur l'évergétisme a fait l'objet d'un certain nombre d'études qui concernent principalement les régions orientales de l'Empire. L'un des premiers chercheurs à s'être rendu compte de la richesse des textes patristiques pour la compréhension de l'évergétisme tardif fut Louis Robert. En étudiant les textes de Basile de Césarée et de Jean Chrysostome, le grand épigraphiste a suggéré que se trouvaient dans les textes patristiques des formules directement inspirées par les inscriptions honorifiques. Par conséquent, il serait possible d'observer la permanence de l'évergétisme même pendant l'Antiquité tardive<sup>48</sup>. Certains chercheurs ont suivi la suggestion de Louis Robert, et, en se penchant de plus près sur les sources patristiques, ils ont montré que les chrétiens portaient un regard essentiellement critique sur l'évergétisme<sup>49</sup>.

48 L. ROBERT, « Τροφεύς et Ἀριστεύς », dans *Hellenica*, XI-XII, 1960, p. 569-576. Plus exactement, L. Robert pense que le chemin peut se faire dans les deux sens : « C'est, ici comme ailleurs, l'épigraphie qui fournit [...] le commentaire d'un auteur chrétien du IV<sup>e</sup> siècle » (p. 570-571), et dans l'autre sens, « Que S. Jean Chrysostome et S. Basile nous fournissent le commentaire des inscriptions du Haut-Empire, [...] cela – si l'on s'en avise – montre assez vigoureusement quelle est au IV<sup>e</sup> siècle la persistance de la vie des cités, de l'esprit municipal de l'antiquité. » (n. 1, p. 571)

49 Pour l'étude du regard des chrétiens sur l'évergétisme dans le monde grec, voir A. NATALI, « Église et évergétisme à Antioche à la fin du IV<sup>e</sup> s. d'après Jean Chrysostome », dans *Studia Patristica*, XVII, 3, *Eighth International Conference on Patristic Studies Held in Oxford, from 3 to 8 September 1979*, dir. par E. LIVINGSTONE, Louvain, Peeters, 1982, p. 1176-1184 ; R. DELMAIRE, « Évergétisme et liturgies au Bas-Empire : le témoignage des Pères de l'Église », dans *Hommages à*

En ce qui concerne l'Afrique romaine, les premières analyses du regard des chrétiens sur l'évergétisme furent livrées par Claude Lepelley, dans un chapitre des *Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*. Les réflexions furent ensuite poursuivies dans l'article « Eleemosina » de l'*Augustinus-Lexikon*. Plus récemment, Rosalba Arcuri a repris l'ensemble du dossier<sup>50</sup>. Les études portant sur l'Afrique ont toutes souligné qu'Augustin était l'un des auteurs chrétiens les plus prolifiques au sujet de l'évergétisme antique.

## A. Deux évergètes africains chez Augustin ? Romanianus et Apulée

### 1. La consolation d'un évergète ruiné ?

Commençons tout d'abord par les aspects concrets de l'évergétisme chez Augustin. Ses différents écrits mettent en avant au moins deux exemples précis d'évergètes. L'exemple le plus détaillé concerne le riche Romanianus, l'un des personnages centraux de la jeunesse d'Augustin. Grâce au soutien financier de l'un des plus riches curiales de Thagaste, Augustin, qui n'était pas parmi les plus fortunés, put poursuivre ses études à Carthage. Malgré une notable différence de fortune, Romanianus et Augustin devinrent par la suite amis, et ils échangèrent des réflexions philosophiques. Romanianus participa même au projet de vie en commun à Cassiciacum en Italie, mais il dut rentrer en Afrique suite à des difficultés financières<sup>51</sup>. L'un des premiers ouvrages connus d'Augustin, le *Contra academicos* (ou *De academicis*), date d'ailleurs de cette période italienne (environ 386)<sup>52</sup>. Augustin dédia ce dialogue

---

Carl Deroux. 5, *Christianisme et Moyen Âge, néo-latin et survivance de la latinité*, dir. par P. DEFOSSE, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 75-86.

50 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, I. La permanence d'une civilisation municipale*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1979 (« L'attitude de saint Augustin devant l'évergétisme et les spectacles : essai d'interprétation », p. 376-385) ; A. KESSLER, J.-U. KRAUSE, « Eleemosyna », *Aug-Lex*, vol. 2, c. 752-767 (« Eleemosyna und Euergetismus », c. 759-761) ; R. ARCURI, « Il "buono" e il "cattivo" uso delle ricchezze nell'Africa romana tardoantica: due modelli di *euerghesia* a confronto », dans *L'Africa romana*, 17, 2, 2008, p. 1049-1061.

51 Un exposé de la vie de Romanianus : cf. « Romanianus », *PCBE (Afrique)*, p. 994-997 ; voir aussi A. GABILLON, « Romanianus, alias Cornelius. Du nouveau sur le bienfaiteur et l'ami de saint Augustin », dans *REAug*, 24, 1978, p. 58-70 ; F. DELLA CORTE, « Il mecenatismo di Romano », dans *Maia*, 38, 1986, p. 3-12 ; F. NAVARRO COMA, « Romano y Agustín: amistad e intereses entre un curial rico e un curial pobre », dans *Polis*, 10, 1998, p. 247-267.

52 Sur la date et le contexte de rédaction, voir B. R. VOSS, « Academicis (De) », *Aug-Lex*, vol. 1, c. 45-51.

philosophique à son ami, dont il regrettait l'absence. Voici une partie de la dédicace initiale :

« Mais si, en donnant à nos compatriotes des jeux où figuraient des ours et des spectacles jamais vu ici jusque-là, tu avais été accueilli par les applaudissements les plus vifs au théâtre ; si tu étais porté aux nues par les clameurs confondues et unanimes des hommes stupides dont la foule est immense ; si personne n'osait se déclarer ton ennemi ; si des tablettes municipales te proclamaient dans le bronze le patron, non seulement de tes concitoyens, mais aussi des voisins ; si des statues t'étaient élevées ; si les honneurs affluaient<sup>53</sup> ; si étaient même ajoutés des pouvoirs qui surpassaient l'usage municipal ; si de magnifiques tables étaient dressées pour des festins quotidiens où chacun pouvait demander et obtenir ce qui lui était nécessaire et aussi tout ce que désirait sa soif de délices, où beaucoup de biens étaient dispensés même en ne les demandant pas ; si ton patrimoine, habilement et fidèlement administré par tes gens, se montrait toujours propre à supporter de telles dépenses, si, pendant ce temps, tu vivais dans des édifices vastes et luxueux, tu disposais de bains magnifiques, tu possédais des mosaïques que l'honneur ne réprouve pas, tu jouissais de chasses, de festins, si, par la bouche de tes clients, par la bouche de tes concitoyens, en bref par la bouche des foules, on te proclamait le plus bienveillant, le plus généreux, le plus élégant et le plus chanceux des hommes, qui donc, je te le demande, Romanianus, oserait te parler d'un autre bonheur, qui est le seul vrai bonheur<sup>54</sup>? »

53 *Influerent honores* semble omis dans la traduction proposée par C. Lepelley.

54 AUG., *Acad.*, I, 2 : « *An uero si edentem te munera ursorum et numquam ibi antea uisa spectacula ciuibus nostris theatricus plausus semper prosperrimus accepisset, si stultorum hominum, quorum immensa turba est, conflatis et consentientibus uocibus ferreris ad caelum, si nemo tibi esse auderet inimicus, si municipales tabulae te non solum ciuium sed etiam uicinorum patronum aere signarent, conlocarentur statuae, influerent honores, adderentur etiam potestates, quae municipalem habitum supercrescerent, conuiuiis cotidianis mensae opimae struerentur, quod cuique esset necesse, quod cuiusque etiam deliciae sitirent, indubitanter peteret, indubitanter hauriret, multa etiam non petentibus funderentur, resque ipsa familiaris diligenter a tuis fideliterque administrata, idoneam se tantis sumptibus paratamque praeberet : tu interea uiueres in aedificiorum exquisitissimis molibus, in nitore balnearum, in tesseriis, quas honestas non respuit, in uenatibus, in conuiuiis, in ore clientium, in ore ciuium, in ore denique populorum humanissimus, liberalissimus, mundissimus, fortunatissimus <ut fuisti/ut fuisse> iactareris, quisquam tibi, Romaniane, beatae alterius uitae, quae sola beata est, quisquam, quaeso, mentionem facere auderet ? »). Texte latin éd. par W. M. GREEN, K. D. DAUR, C.C.S.L. 29, p. 4, l. 34-53, à comparer avec l'éd. de P. KNÖLL, C.S.E.L. 63, p. 4-5. La traduction de ce passage est empruntée, avec quelques modifications, à C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, II, p. 179. On peut comparer cette traduction à celle de R. JOLIVET, B.A. 4, p. 16-19. À la différence de C. Lepelley, j'ai choisi de conserver la subordonnée hypothétique dans la traduction. C. Lepelley a utilisé une temporelle pour traduire le « si » (« Quand tu offrais... »), ce qui fausse légèrement, à mon avis, le sens général du passage. Augustin a utilisé « si » avec le subjonctif imparfait ou plus-que-parfait dans la subordonnée et dans la principale : ce genre de construction est généralement interprété comme un irréel du présent ou du passé. Si l'on s'en tient à la grammaire « classique », Augustin aurait alors formé des hypothèses contraires à la réalité ! Dès lors, il n'est plus du tout évident que Romanianus ait réellement accompli toutes les actions décrites par Augustin, comme le suggèrent presque tous les commentaires de ce passage. Par ailleurs, j'ai placé entre chevrons les ajouts provenant d'une traduction manuscrite non retenue par l'éditeur du C.S.E.L. ; or, si l'on suit J. DOIGNON, dans la*

Augustin décrit dans cet extrait la vie idéale d'un aristocrate antique : l'aristocrate se montre généreux envers ses concitoyens, il vit dans une villa magnifiquement décorée, s'adonne à de sains loisirs et gère admirablement sa fortune. Mais au-delà d'une simple évocation générale, Augustin donne des détails remarquablement précis, notamment sur l'évergétisme. En admettant provisoirement que les différentes subordonnées hypothétiques (*si... si...*) reposent sur une carrière réellement passée et pas seulement supposée, alors, suivant l'analyse de Claude Lepelley, Romanianus offre un bel exemple d'évergétisme municipal à Thagaste au milieu du IV<sup>e</sup> siècle<sup>55</sup>. Ce dernier aurait offert des jeux (des *munera ursorum*, combats d'ours très prisés), et des festins (*conuiuia*). Il aurait également été patron de la cité de Thagaste et des « voisins », ce qui lui aurait valu l'obtention de tablettes de patronat en bronze. Quelle fut la carrière de cet évergète ? En rapprochant l'expression *influerent honores* de la formule épigraphique *honoribus functus*, Claude Lepelley a déduit que l'ami d'Augustin avait accompli toute la carrière municipale (duumvirat, curatelle de cité, flaminat perpétuel<sup>56</sup>). Il a également suggéré, à partir de la phrase *adderentur etiam potestates, quae municipalem habitum supercrescerent*, que Romanianus fut *honoratus* (c'est-à-dire qu'il aurait reçu un titre de clarissime ou de perfectissime), et peut-être aussi prêtre provincial<sup>57</sup>. Bien entendu, la reconstitution de la carrière de Romanianus

---

conclusion de l'article « Leçons méconnues et exégèse du texte du *Contra Academicos* de saint Augustin », dans *REAug*, 1981, p. 67-84, l'éditeur du C.S.E.L. a privilégié une famille de manuscrits qui enlève au texte une partie de son relief. La présence ou l'absence du *ut fuisti* dans le texte original n'est pas qu'anecdotique. En effet, *ut fuisti* pourrait être compris comme une incise (et non comme la complétive de *jactare*) : « on te proclamait le plus bienveillant, le plus généreux, le plus élégant et le plus chanceux des hommes, *comme tu le fus naguère* » (c'est l'interprétation de A. GABILLON, « Romanianus, alias Cornelius... », art. cité, p. 60). Cette leçon viendrait donc apporter la confirmation que Romanianus fut effectivement évergète et infirmer mon hypothèse sur les subordonnées hypothétiques.

55 Sur les subordonnées hypothétiques, voir la note précédente.

56 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 180 : « Ce texte nous apprend d'abord que Romanianus avait accompli à Thagaste une carrière municipale complète et qu'il avait reçu tous les honneurs : la formule d'Augustin, *influerent honores*, correspond à celle des inscriptions, *omnibus honoribus functus*. Romanianus avait géré le duumvirat et, très certainement, la curatelle ; il avait reçu le titre de flamine perpétuel. » Je ne serais pas aussi affirmative, car il me semble que les deux expressions restent assez lointaines.

57 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 180 : « L'allusion à des pouvoirs qui dépassent l'usage municipal (*potestates quae municipalem habitum supercrescerent*) peut signifier que Romanianus était un *honoratus*, qu'il avait reçu un titre honoraire de perfectissime ou de clarissime. Il semble aussi qu'il s'agissait de la fonction de prêtre provincial et que le pouvoir en question avait pour cadre le *concilium* de l'Afrique Proconsulaire. Un titre honoraire, en effet, n'était

reste hypothétique. Rappelons que la description d'Augustin est une longue suite d'hypothèses. Sans être excessivement critique, il se pourrait très bien que Romanianus n'ait pas été le grand évergète que décrit Augustin. Rien ne peut le confirmer par ailleurs, pas même un fragment d'inscription découvert à Thagaste<sup>58</sup>.

Claude Lepelley a par ailleurs montré qu'Augustin s'est peut-être inspiré des inscriptions honorifiques gravées sur le socle des statues offertes aux évergètes. Il s'agirait alors d'une manière de pastiche des inscriptions honorifiques, mais aussi des éloges oratoires<sup>59</sup>. Le lecteur du texte augustinien pourrait donc suivre pas à pas le déroulement d'une inscription honorifique, en commençant par la mention des jeux et des nombreux bienfaits de l'évergète, puis par l'évocation de la carrière du personnage honoré, en terminant par l'évocation de ses vertus<sup>60</sup>. Ainsi, le passage *numquam ibi antea uisa spectacula ciuibus nostris* se rapproche d'une inscription de Leptis Magna<sup>61</sup>. L'idée de spectacles exceptionnels, jamais vus auparavant, est également caractéristique de certaines acclamations prononcées lors de jeux du cirque ou de l'amphithéâtre. Le

---

pas une *potestas*. »

- 58 Sur ce fragment d'inscription, voir *ILAlg* I, 879, avec le commentaire d'A. GABILLON, « Romanianus, alias Cornelius... », art. cité. Voici le texte de l'inscription : « [Cor]nelius Romanianus [---] ». Étant donné 1) la dimension des lettres (13 cm), 2) le fait qu'il s'agisse d'un morceau d'entablement et 3) le fait que le texte soit au nominatif, alors il est possible que Romanianus ait joué un rôle dans la construction de ce monument. Il faudrait toutefois que ce [Cor]nelius Romanianus soit effectivement notre Romanianus, ce qui est loin d'être certain. La *PCBE* reste évasive sur cette identification.
- 59 C. LEPELLEY, « Évergétisme et épigraphie dans l'Antiquité tardive : les provinces de langue latine », dans *Actes du X<sup>e</sup> Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4-9 oct. 1992*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 335-352 (le mot « pastiche » est celui de C. Lepelley, art. cité, p. 347). Pour les acclamations dans l'Empire romain tardif, voir C. ROUECHÉ, « Acclamations in the Later Roman Empire. New Evidence from Aphrodisias », dans *JRS*, 64, 1984, p. 181-199, et en Afrique, C. HUGONOT, « Les acclamations dans la vie municipale tardive... », art. cité.
- 60 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 181 : « Le texte d'Augustin nous donne donc une idée du libellé des inscriptions gravées sur les socles des statues de l'évergète auxquelles il est fait allusion. Si le cursus municipal était indiqué avec précision, comme sur certaines inscriptions contemporaines de Lepcis Magna, on devait lire que Romanianus fut *sacerdotalis* provincial, patron de la cité, flamine perpétuel, vraisemblablement curateur et duumvir. Le grand titre à la reconnaissance publique était l'offrande de spectacles au théâtre et à l'amphithéâtre, et surtout les chasses aux animaux sauvages, parmi lesquelles les plus rares et les plus appréciés étaient les ours. »
- 61 *Ibid.*, p. 181 : « La formule d'Augustin sur "les spectacles jamais vus auparavant" est très semblable à celles qu'on peut lire, pour le même propos, sur des inscriptions. » C. Lepelley renvoie à *IRT*, 564 (notre n° 38 (*Leptis Magna*, 54)).

texte de la mosaïque des jeux de Magerius à Smirat, généralement datée du milieu du III<sup>e</sup> siècle, exprime par exemple la même emphase : « Quand avons-nous eu un pareil *munus* ? »<sup>62</sup>. De même, les superlatifs *humanissimus*, *liberalissimus*, *mundissimus* et *fortunatissimus*, détaillant les vertus supposées de Romanianus, pourraient s'appliquer à un évergète dans une inscription honorifique, ou bien être prononcés par une foule acclamant un donateur<sup>63</sup>. Manifestement, Augustin s'est inspiré d'une tradition vivante de l'évergétisme, que cette tradition soit écrite ou orale.

La fine description d'Augustin montre qu'il comprend parfaitement les mécanismes de l'évergétisme. Les donateurs souhaitent acquérir des honneurs – peut-être pour obtenir une magistrature – ils essayent de se distinguer des autres évergètes (d'où le « compliment » sur les spectacles jamais vus auparavant), et ils aiment recueillir les applaudissements (*theatricus plausus semper prosperrimus accepisset*). De même, les donataires jouent un rôle « classique », en accordant des applaudissements, en attribuant des hommages à l'évergète. Ils font ériger des statues en remerciement d'un don (*collocarentur statuae*), ils choisissent l'évergète comme patron, ils en chantent les louanges. Toute la cité semble reconnaissante : les clients, les citoyens, et tous les autres<sup>64</sup>. Augustin connaît donc – probablement pour les avoir observés lui-même – les mécanismes de l'évergétisme.

Mais la belle mécanique de l'évergétisme semble enrayée de l'intérieur. Dès le début du passage, Augustin jette le doute sur les fondements de l'évergétisme : les individus qui louent l'évergète sont stupides, et leurs voix rassemblées portent Romanianus jusqu'à un ciel qui n'a rien d'intéressant. Dès lors, la réciprocité à l'œuvre

62 Je reproduis ici une partie du texte de la mosaïque de Smirat : « [...] *Adclamatatum est : / "Exemplo tuo, mu/nus sic discant / futuri ! Audiant / praeteriti ! unde / tale ? Quando tale ?" / [...]* ». La mosaïque est étudiée dans le détail par : A. BESCHAOUCH, « La mosaïque de chasse à l'amphithéâtre découverte à Smirat en Tunisie », dans *CRAI*, 1966, p. 134-157 (traduction d'A. Beschouch : « Acclamations : "Sur ton modèle, puissent les munéraires à venir apprendre le *munus* ! Puisse l'écho en parvenir aux munéraires d'autrefois ! De qui avons-nous un pareil *munus* ? Quand avons-nous eu un pareil *munus* ?" »)

63 Ainsi, la dédicace d'une statue offerte à Cn. Apertius Gaetulicus pour la construction d'un aqueduc et d'un réservoir d'eau à Abbir Maius porte les superlatifs *humanissimus* et *liberalissimus* (*AE* 1992, 1800).

64 « *In ore clientum, in ore civium, in ore denique populum humanissimus jactareri* ». Quelle est ici la signification du mot *populus* ? Le mot est d'habitude réservé à l'assemblée des citoyens, par opposition à l'*ordo*. Augustin l'emploie dans ce passage avec une acception plus large, puisque *denique* résume ce qui vient d'être dit.

dans l'acte évergétique est remise en question, puisque d'une part les donataires sont stupides, et que d'autre part ce qu'ils offrent en contre-don est vain. D'ailleurs, dans la suite directe du texte, Augustin tente de convaincre Romanianus de la vacuité de cette vie aristocratique :

« Qui pourrait te persuader non seulement que tu n'es pas heureux, mais que tu es d'autant plus malheureux que tu connais moins ton malheur ? Et maintenant, quels avertissements t'ont donnés en peu de temps les grands et nombreux revers que tu as éprouvés ! Tu n'as pas eu besoin des exemples d'autrui pour te convaincre qu'il n'y a qu'inconstance et fragilité et abondance de misères dans tout ce que les mortels regardent comme des biens, et la claire expérience [bonne à quelque égard<sup>65</sup>] que tu en as faite pour ton compte pourra nous servir à en convaincre autrui<sup>66</sup>. »

Romanianus, qui a connu des revers de fortune, sait désormais que l'évergétisme n'était que vaine gloire et futilité, puisqu'un revers de fortune accidentel suffit à balayer tous les espoirs de mener une vie selon les habitudes de l'aristocratie. Après l'accumulation des honneurs et la « course aux richesses », marqués textuellement par une longue phrase où se suivent pas moins de quatorze hypothèses, le vain tourbillon se disloque au moindre tourment financier. Finalement, Augustin engage son ami à réfléchir sur le sens à donner à sa vie, et l'invite à la philosophie : les choses extérieures comme la richesse sont contingentes et peuvent disparaître<sup>67</sup>. Le bonheur ne peut donc se trouver dans l'évergétisme, car la richesse n'est pas éternelle : nous trouvons ici les linéaments de la critique augustinienne sur la libéralité classique.

## 2. Un « antique » évergète, Apulée de Madaure

Le deuxième évergète mentionné explicitement par Augustin est Apulée, dans une lettre adressée à Marcellinus aux alentours de 411-412. Augustin répond aux

65 Je rajoute ici la leçon proposée par J. Doignon (*ex aliqua parte bene*).

66 AUG., *Acad.*, I, 2, C.C.S.L. 29, p. 4, l. 53-60 : « *Quisquam tibi persuadere posset, non solum te felicem non esse, sed eo maxime miserum, quo tibi minime uidereris ? Nunc uero quam te breuiter admonendum tot et tanta, quae pertulisti aduersa fecerunt ? Non enim tibi alienis exemplis persuadendum est, quam fluxa et fragilia et plena calamitatum sint omnia, quae bona mortales putant ; cum ita <ex aliqua parte bene> expertus sis, ut ex te ceteris persuadere possimus. »* Traduction reprise à R. JOLIVET, *B.A.*, 4, p. 19. Pour l'ajout entre chevrons (*ex aliqua parte bene*), cf. J. DOIGNON, « Leçons méconnues... », art. cité, p. 68-70. La leçon n'est retenue ni par les éditeurs du C.S.E.L., ni par ceux du C.C.S.L.

67 Le texte a évidemment de profondes résonances philosophiques. Une analyse de quelques thèmes philosophiques dans le deuxième livre du *Contra academicos* a été livrée dans : J. DOIGNON, « La baroque invitation au ciel d'Augustin à Romanianus (*C. Acad.* II, 1, 2) : thèmes de Sénèque et ornements virgiliens », dans *Maia*, 43, 1991, p. 221-224.

questions de l'aristocrate païen Volusianus, transmises par l'intermédiaire d'un ami commun, le chrétien Marcellinus<sup>68</sup>. À la fin de la lettre, Augustin évoque et critique les païens qui comparent le Christ à Apulée et à Apollonius de Tyane, croyant que ces personnages avaient accompli des miracles. Augustin, qui connaissait les œuvres d'Apulée pour les avoir lues et critiquées, évoquait alors deux figures philosophiques dont la réputation était grande chez des aristocrates tels que Volusianus et Marcellinus<sup>69</sup>:

« Mais Apulée, pour parler de lui principalement, qui, en tant qu'Africain, est davantage connu de nous les Africains, avec toute sa magie n'a pas pu parvenir, je ne dis pas au pouvoir suprême, mais pas même à quelque pouvoir judiciaire des affaires publiques, bien qu'issu d'une famille honorable de sa patrie [Madaure], et doué d'une grande éloquence. Et, en tant que philosophe, n'a-t-il pas méprisé par volonté tout cela, lui qui, en tant que prêtre de province, fit grand cas à la place de donner des jeux, de vêtir les chasseurs, et pour qu'on lui érige une statue à Oea, cité d'où il tenait sa femme, n'a-t-il pas mené un procès contre les mauvaises dispositions de certains citoyens ? Et afin que cela ne reste pas inconnu des générations suivantes, il fit connaître une version écrite du souvenir du procès. En ce qui concerne le bonheur sur cette terre, ce magicien fut ce qu'il a pu être. De là, il apparaît qu'il ne fut rien de plus grand non pas parce qu'il ne le voulut pas, mais parce qu'il ne le put pas<sup>70</sup>. »

- 
- 68 Sur Marcellinus, cf. « Flavius Marcellinus 2 » , *PCBE (Afrique)*, p. 671-688, et sur la correspondance avec Augustin, cf. M. MOREAU, « Le dossier Marcellinus dans la correspondance de Saint Augustin », dans *RecAug*, 9, 1973, p. 3-181. Sur Volusianus, cf. *PCBE (Afrique)*, p. 1228 ; *PCBE (Italie)*, II, p. 2340-2341 ; *PLRE*, II, p. 1184-1185. Volusianus finit par se convertir juste avant de mourir, ce qui était une pratique courante à l'époque. J'ai déjà évoqué Volusianus *supra*, p. 186.
- 69 Sur Augustin et Apulée, voir V. J. C. HUNINK, « "Apuleius, qui nobis Afris Afer est notior": Augustine's Polemic against Apuleius in "De civitate dei" », dans *Scholia*, 12, 2003, p. 82-95. Sur la réputation d'Apulée à la fin de l'Antiquité, C. MORESCHINI, « Sulla fama di Apuleio nella tarda Antichità », dans *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink...*, dir. par W. DEN BOER *et alii*, Amsterdam, Nord-Holland Publishing Company, 1973, p. 243-248. Bien qu'appartenant à deux religions différentes, Marcellinus et Volusianus partageaient sans aucun doute une même culture, comme le montre plus généralement A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, Oxford University Press, 2011, part. « The Real Circle of Symmachus », p. 353-398.
- 70 AUG., *Ep.*, 138, 19, C.C.S.L. 31 B, p. 289, l. 395-406 : « *Apuleius enim, ut de illo potissimum loquamur, qui nobis Afris Afer est notior, non dico ad regnum sed ne ad aliquam quidem iudiciariam rei publicae potestatem cum omnibus suis magicis artibus potuit peruenire honesto patriae suae loco natus et liberaliter educatus magnaue praeditus eloquentia. An forte ista ut philosophus uoluntate contempsit, qui sacerdos prouinciae pro magno fuit ut munera ederet uenatoresque uestiret et pro statua sibi apud Oeenses locanda, ex qua ciuitate habebat uxorem, aduersus contradictionem quorundam ciuium litigaret ? Quod posteros ne lateret, eiusdem litis orationem scriptam memoriae commendauit. Quod ergo ad istam terrenam pertinet felicitatem, fuit magus ille, quod potuit. Unde apparet nihil eum amplius fuisse, non quia noluit, sed quia non potuit.* » La lettre 138 est commentée par M. MOREAU, « Le dossier Marcellinus... », art. cité, p. 67-76.

Augustin évoque rapidement dans ce passage quels furent les actes d'évergétisme d'Apulée. En tant que prêtre de la province (*sacerdos prouvinciae*), il aurait donné des jeux (*munera edere* – notons qu'Augustin utilise la même expression que dans le *Contra academicos*), ainsi que des costumes aux chasseurs<sup>71</sup>. Il aurait en même temps voulu se faire ériger une statue dans la cité d'Oea, en Tripolitaine. Par ses buts et ses actions, Apulée se rapproche donc de Romanianus et suit les comportements classiques des évergètes.

Mais le témoignage d'Augustin concernant l'évergétisme d'Apulée ne repose pas entièrement sur des faits avérés. Aucune autre source ne permet en effet de savoir qu'Apulée fut réellement prêtre de province, ni qu'il voulut se faire ériger une statue à Oea. Dès lors, même la réalité de ses actes d'évergétisme pourrait être mise en doute. Si l'on suit une hypothèse développée par James Boykin Rives, Augustin aurait peut-être inventé la carrière d'Apulée, en interprétant l'un des discours d'Apulée à la lumière de ses propres connaissances. Le discours en question est le 16<sup>e</sup> discours des *Florides*, dans lequel Apulée remercie les Carthaginois pour lui avoir accordé une prêtrise de nature inconnue, ainsi qu'une statue<sup>72</sup>. Augustin en aurait déduit qu'Apulée fut nécessairement prêtre provincial, et il l'aurait imaginé se comportant comme il sied aux prêtres provinciaux, c'est-à-dire donnant des spectacles<sup>73</sup>. L'argumentation de James Boykin Rives ne paraît pas entièrement satisfaisante : comment être sûr qu'Augustin s'est inspiré précisément des *Florides* ? Peut-être Augustin connaissait-il des sources désormais perdues ? Les habitants de Madaure, où étudia Augustin, ne cultivaient-ils pas la

71 Sur les costumes remis aux chasseurs en guise de récompense, cf. note ci-dessus, p. 185.

72 APUL., *Flor.*, XVI, texte éd. et trad. par A. TOSCHI, *Apuleio neosofista, Discorso per la sua statua a Carthagine (Floridum 16)*, Parme, Università degli Studi di Parma, 2000 ; éd. et trad. par C. P. VALLETTE, C.U.F. 16, p. 149-157.

73 J. B. RIVES, « The Priesthood of Apuleius », dans *AJPh*, 115, 1, 1994, p. 273-290 ; ici p. 280 : « The details (*munera ederet, venatoresque vestiret*) might seem to suggest that he was drawing on a fuller source of information than any we now possess, but this is not necessarily the case, since he could easily have attributed to Apuleius actions he thought typical of a provincial priest. » L'auteur n'est pas lui-même satisfait de sa suggestion : « The only problematic detail is his reference to the speech against the Oeans, which he is unlikely to have supplied from his own imagination. » Si la démonstration est convaincante à propos du fait qu'Apulée ne fut pas prêtre provincial, on voit mal Augustin en train d'inventer une carrière d'évergète à Apulée ; la remarque sur Oea est d'ailleurs tout à fait troublante. Augustin devait donc être en possession d'informations qui nous échappent.

mémoire d'Apulée en transmettant par oral des souvenirs biographiques<sup>74</sup>? Il semble impossible de se faire une idée tranchée sur la question.

Au final, qu'Apulée soit évergète ou non importe peu. Augustin confirme ici sa compréhension des mécanismes de l'évergétisme, et son idée selon laquelle l'évergétisme ne mène à rien. Il suggère ainsi habilement aux deux destinataires de la lettre de laisser de côté leurs espoirs de réussite en cette vie, ou du moins de ne pas y placer tous leurs efforts.

Romanianus comme Apulée sont donc tous deux unis par une forme d'échec mondain. Malgré le fait qu'ils furent évergètes (ou qu'ils auraient aimé l'être), les deux personnages durent renoncer à leurs ambitions terrestres. Pour remédier à cet « échec », Augustin préconise de déplacer les espoirs de succès mondain vers d'autres horizons.

### **B. Faillite et folie de l'évergétisme des spectacles**

Mis à part les deux exemples de Romanianus et d'Apulée, peu d'évergètes « réels » se rencontrent dans les textes d'Augustin. Ils sont en revanche parfois évoqués de manière collective, quasiment comme un groupe social. Qui sont les évergètes représentés chez Augustin ? Ce ne sont pas tous les types d'évergètes (par exemple ceux qui offraient des monuments publics), mais ce sont presque exclusivement les *editores*, donateurs de spectacles et de jeux de l'amphithéâtre. Nous ne nous attacherons pas ici spécifiquement à la critique augustinienne des spectacles, qui a été largement étudiée dans des monographies ou dans des ouvrages prenant en compte l'ensemble des auteurs patristiques, mais nous portons uniquement notre attention sur la critique du *financement* de ces mêmes spectacles<sup>75</sup>.

74 En tous cas, les habitants de Madaure avaient accordé une statue à Apulée, ce qui prouve que la mémoire de l'auteur était entretenue. Voir *ILAlg* I, 2115 (*ILAlg* I, 4010).

75 Les « spectacles » étaient, à cette époque, les jeux du cirque, les chasses, et le théâtre. Les jeux de gladiateurs étaient bien moins fréquents, car il faisaient encore plus l'objet de condamnations par les penseurs chrétiens. La critique augustinienne des spectacles est connue par une immense bibliographie. Il est possible de partir de C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 298-302, p. 376-381 ; vol. 2, p. 44-47 ; voir ensuite, pour bien différencier les types de spectacles, C. HUGONOT, *Les spectacles de l'Afrique romaine : une culture municipale officielle de l'Empire romain*, Lille, Atelier National de reproduction des thèses, 2003, vol. 1, p. 265-287 ; p. 569-590 ; vol. 2, p. 837- 839 ; W. WEISMANN, *Kirche und Schauspiele: die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg,

## 1. Un regard critique

Quels sont les différents points de la critique du financement des spectacles<sup>76</sup>? Augustin dénonce les attentes des évergètes : ils recherchent à tout prix la gloire, et, une fois la gloire obtenue, se gonflent d'orgueil<sup>77</sup>. Mais la gloire acquise par l'évergétisme est vaine, sottise et insensée, éphémère et instable<sup>78</sup>. L'évergétisme provoque la ruine des évergètes<sup>79</sup> : les donateurs doivent vendre leurs biens pour payer leurs dettes<sup>80</sup>, et pour se faire ériger une statue, ils n'hésitent pas à vivre en haillons<sup>81</sup>. Bien pire, ces dépenses inconsidérées mènent tout droit à la ruine de l'âme, et celle-ci, à l'instar des caisses contenant l'argent, se vide peu à peu<sup>82</sup>. En somme, les richesses des hommes sont bien

---

Augustinus-Verlag, 1972. Pour un aperçu général sur les Pères de l'Église : L. LUGARESI, *Il teatro di Dio: il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia, Morcelliana, 2008. Une vue encore plus large sur les spectacles dans l'Antiquité tardive est donnée dans : *Les jeux et les spectacles dans l'Empire romain tardif et dans les royaumes barbares*, dir. par E. SOLER et de F. THELAMON, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2008 ; J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Roma, Fondazione Benetton Studi Ricerche, 2010. Sur le financement des monuments de spectacles, cf. C. HUGONOT, « Appendice I. Le financement des monuments et l'attitude du pouvoir central d'Auguste à Dioclétien », dans *Les spectacles de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 125-149 ; p. 347-355.

- 76 Principaux passages où Augustin critique les évergètes qui financent des spectacles, d'après les relevés de C. Lepelley, R. Arcuri (« Il "buono" e il "cattivo" uso delle ricchezze... », art. cité) et les miens : AUG., *Cat. rud.*, 16 ; *Ciu.*, III, 19 ; *En. Ps.*, 102, 13 ; *En. Ps.*, 147, 7, 12 ; *En. Ps.*, 149, 10 ; *Ep.*, 91, 5 ; *Ep.*, 138, 14 ; *Pat.*, I, 3 ; *S.*, 9, 21 ; *S.*, 21, 10 ; *S.*, 32, 20 ; *S. Frangip.*, 5, 5 (163 B) ; *S. Denis*, 24, 13 (113 A) ; *S. Dolbeau*, 6, 13-14. Les sermons d'Augustin découverts récemment (sermons Erfurt) ont livré une nouvelle allusion : *S. Erfurt*, 4, 6 (350 F) : « *Verum [...] excitandi sunt pigri nostri qui esurienti Christo uix panem frangunt, quando theatrici largitores uix filiis suis panem reliquunt* » ; « Mais nos paresseux qui rompent à peine le pain pour le Christ affamé doivent être réveillés, alors que les donateurs de spectacles du théâtre laissent à peine un pain pour leurs enfants ». (Le mot *largitores* est cependant conjecturé par les éditeurs du texte ; I. SCHILLER *et alii*, « Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 2 mit Edition dreier Sermones zum Thema Almosen », dans *WS*, 122, 2009, p. 171-213 [ici p. 211], trad. espagnole par J. AÑOZ, « Tres sermones nuevos de san Agustín sobre la limosna », dans *Augustinus*, 55, 216-217, 2010, p. 9-29).
- 77 *En. Ps.*, 149, 10, C.S.E.L. 95/5, p. 280-281, l. 6-7 (« *hinc homines insani effecti, et inflati typho, inanes intus, foris tumidi* ») ; *S.*, 32, 20, C.C.S.L. 41, p. 407, l. 344-345 (« *superbit homo mortalibus super hominem parem sibi* »).
- 78 *En. Ps.*, 149, 10, p. 280, l. 3-4 (« *sed gloria stultorum, popularis illa quae dicitur, habet illecebram deceptionis* ») ; *Cat. rud.*, 16.
- 79 *En. Ps.*, 147, 7, 12 ; *En. Ps.*, 149, 10 ; *Ep.*, 91, 5 ; *S. Dolbeau*, 6, 13.
- 80 *En. Ps.*, 147, 7, C.S.E.L. 95/5, p. 204, l. 8-9 : « *plangunt plerique editores, uudentes uillas suas* ».
- 81 *S. Dolbeau*, 6, 14 : « *ut sint lapidei, uolunt esse pannosi* ». Texte éd. par F. DOLBEAU, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, 2009, p. 105.
- 82 *En. Ps.*, 147, 7 ; *En. Ps.*, 149, 10, C.S.E.L. 95/5, p. 282, l. 11-13 : « *Quomodo exhauriunt arcas, ut uestes mittant, sic exinaniunt ipsam conscientiam, ut nihil ibi habebant pretiosum* » (« De la même

mal utilisées<sup>83</sup>: les amphithéâtres et théâtres sont construits dans un étalage de richesses inutiles<sup>84</sup>, et des personnes indignes sont nourries, revêtues ou enrichies (des histrions, des chasseurs, des bestiaires ou des auriges<sup>85</sup>).

Bien plus, Augustin critique le système même de l'évergétisme. Un passage extrait du commentaire sur le psaume 149 est à cet égard particulièrement révélateur :

« Je veux vous dire autre chose. Écoutez attentivement ce qui concerne la gloire des saints. Il n'y a personne, en effet, qui n'aime la gloire. Mais la gloire des sots (celle que l'on dit populaire), a le charme de la tromperie, car chacun, attiré par les louanges des hommes sans consistance, veut vivre de façon à être célébré par ces hommes, peu importe où et comment. Ces hommes sont complètement insensés, bouffis d'orgueil, vides au dedans, enflés au dehors, car ils veulent perdre leurs biens en les donnant aux acteurs, aux histrions, aux chasseurs, aux auriges. Combien ils donnent ! Combien ils déboursent ! Ils dispersent leurs forces, non seulement leur patrimoine, mais aussi leur âme. Ceux-là méprisent le pauvre parce que le peuple ne l'acclame pas quand un pauvre reçoit [de l'argent] ; mais le peuple l'acclame quand un chasseur en reçoit. Là où on ne les acclame pas, ils ne veulent pas distribuer d'argent. Quand on est acclamé par des insensés, on est insensé, et tous deviennent insensés : celui qui est regardé, et ceux qui regardent, et ceux qui donnent<sup>86</sup>. »

---

façon qu'ils vident leurs caisses pour laisser partir des vêtements, ils réduisent à néant leur conscience, de façon à n'y avoir rien de précieux. »)

83 S., 21, 10, C.C.S.L. 41, p. 285-286, l. 285-290, avec une réflexion autour du *decus auri*, à la fois ornement et bienséance : « *Aurum habet : scortatur, fornicatur, luxuriatur, edit pompaticos ludos, insana munera donat histrionibus, esurientibus pauperibus non donat, non est decus auri* » ; « Un tel a de l'or : il vit dans la débauche, il fornique, il se vautre dans le luxe, il offre des jeux fastueux, il donne des présents insensés aux histrions, mais ne donne pas aux pauvres affamés : ce n'est pas là l'ornement de l'or » ; S., 32, 20, C.C.S.L. 41, p. 407-408, l. 342-345 : « *Da mihi hominem de saeculo, petat a deo diuitias, dentur, et uide innumerabiles consequi laqueos mortis eius. Opprimit inde pauperem, superbit homo mortalis super hominem parem sibi, quaerit honores ab hominibus uanos* » ; « Figurons-nous un homme de notre temps, admettons qu'il demande des richesses à Dieu et qu'elles lui soient données : tu vois que d'innombrables embûches mènent à sa mort. Dès lors, il opprime le pauvre, il s'enorgueillit, homme mortel, par rapport à son semblable, il recherche les vains honneurs attribués par les hommes. »

84 S. Dolbeau, 6, 13 ; S. Denis, 24, 13.

85 *Histriones* (Ep., 138, 14 ; S., 21, 10 ; S., 9, 21 ; S. Erfurt, 4, 6) ; *Venatores* (Ep., 138, 14 ; En. Ps., 102, 13 ; En. Ps., 147, 12 ; S., 9, 21 ; S. Erfurt, 4, 6) ; *Bestiarii* (S., 32, 20) ; *Auriges* (En. Ps., 102, 13 ; S. Erfurt, 4, 6). Les histrions sont des acteurs, les bestiaires des personnes combattant les animaux et les auriges des conducteurs de char.

86 En. Ps., 149, 10, C.S.E.L. 95/5, p. 280-281, l. 2-14 : « *Aliquid uolo dicere. Audite attentius de gloria sanctorum. Nemo est enim qui non amet gloriam. Sed gloria stultorum, popularis illa quae dicitur, habet illecebram deceptionis, ut ad laudes uanorum hominum quisque commotus uelit sic uiuere, ut praedicetur ab hominibus quibuscumque, quomodocumque. Hinc homines insani effecti, et inflati typho, inanes intus, foris tumidi, etiam res suas perdere uolunt, donando scenicis, strionibus, uenatoribus, aurigis. Quanta donant ! Quanta impendunt ! Effundunt uires, non patrimonii tantum, sed etiam animi sui. Isti fastidiunt pauperem, quia non clamat populus ut pauper*

On reconnaît ici, mais en bien plus radical, la critique de l'évergétisme telle qu'elle se présentait dans le passage sur l'évergétisme de Romanianus dans le *Contra Academicos*. Tout le système du don semble reposer sur le vide. Augustin remet en question tous les fondements de l'évergétisme. D'un côté, le donateur veut alimenter son orgueil en espérant des acclamations de la foule en échange de son don. Cet espoir de reconnaissance est d'ailleurs l'unique motif du don, car lorsqu'il n'y a pas de reconnaissance, le donateur ne veut pas donner (*Illi ergo ubi eis non clamatur, nolunt erogare*). D'un autre côté, les donataires, vus ici sous les traits d'une foule insensée (on remarquera qu'il ne s'agit pas d'un groupe bien ordonné), sont eux aussi atteints de démesure. Ils font presque figure de tyrans qui réclament des dons en échange d'acclamations. L'objet donné est lui-même complètement inutile, tandis que le contre-don, c'est-à-dire les acclamations, est vain. Au final, le système tout entier est entraîné dans une sorte de folie. Deviennent fous ceux qui sont acclamés, ceux qui acclament, ceux qui donnent et ceux qui reçoivent (*Ubi clamatur ab insanis, insaniunt, et fiunt omnes insani, et qui expectatur, et qui expectant et qui donant*)<sup>87</sup>.

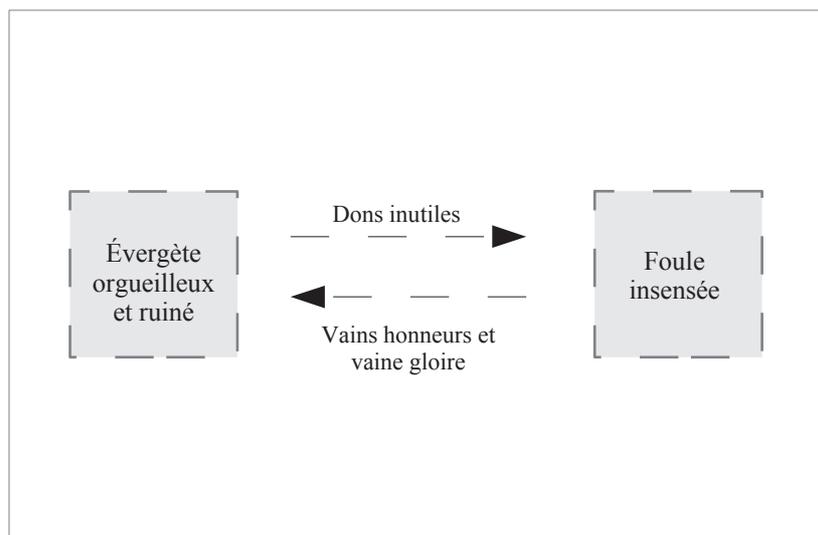
Notons à nouveau à quel point Augustin connaît et comprend les mécanismes de l'évergétisme. Il les dénonce lorsqu'ils apparaissent dans leur forme la plus manifeste, celle du don de spectacles. Il refuse d'entrer dans la logique même de l'évergétisme, en remettant en question l'ensemble des acteurs de ce phénomène. La critique atteint donc pareillement les donateurs, les donataires et les objets donnés. La recherche de reconnaissance ou de gloire crée un lien négatif entre les différents acteurs du don. C'est donc peut-être dans la pensée augustinienne de la reconnaissance ou de la gloire qu'il faut avant tout rechercher les raisons profondes de la critique de l'évergétisme, car la « vaine gloire » unit les différents éléments du système entre eux.

La critique augustinienne de l'évergétisme peut donc se résumer ainsi :

---

*accipiat ; clamat autem populus ut uenator accipiat. Illi ergo ubi eis non clamatur, nolunt erogare. Ubi clamatur ab insanis, insaniunt, et fiunt omnes insani, et qui expectatur, et qui expectant et qui donant.* » *Strionibus* est une forme rare du mot *histrionibus*. *Spectatur* et *spectant* se trouvent parfois mis pour *expectatur* et *expectant* dans d'autres manuscrits : cela semble plus convenable du point de vue du sens, sauf si l'on donne à *expecto* le sens de « regarder ».

87 La thématique de la folie des spectateurs est souvent commentée à partir d'un passage des *Confessions* (AUG., *Conf.*, VI, VIII, 13 ; Alypius est entraîné malgré lui dans la folie du cirque) ; voir aussi l'article de S. REBENICH, « *Insania circi: eine Tertullianreminiszenz bei Hieronymus und Augustin* », dans *Latomus*, 53, 1994, p. 155-158.



**Figure 2. La dissolution de l'évergétisme d'après Augustin**

Puisque les biens donnés par l'évergète à la foule sont inutiles et périssables, et que les honneurs offerts à l'évergète sont vains, le système tout entier de l'évergétisme est amené à se disloquer<sup>88</sup>.

## **2. La critique de l'évergétisme entre traditions chrétiennes et classiques**

La critique augustinienne de l'évergétisme n'est en fait pas isolée. Elle s'inscrit dans une tradition chrétienne, revivifiée en cette fin de IV<sup>e</sup> siècle et en ce début de V<sup>e</sup> siècle, mais aussi dans une tradition classique à caractère philosophique. Retracer ces différentes traditions permettra de mieux cerner l'originalité du regard augustinien.

### *a. Origines chrétiennes de la critique de l'évergétisme*

#### **\* Un précurseur : Cyprien de Carthage**

De nombreux auteurs chrétiens ont produit une critique de l'évergétisme, presque uniquement dans le cadre des spectacles<sup>89</sup>. L'un des tous premiers exemples sur

88 Le schéma de la dissolution de l'évergétisme doit être comparé avec celui proposé par M. Domingo-Gygax, qui représente le modèle « idéal » de l'évergétisme (cf. *supra*, Figure 1. Schéma des rapports sociaux dans l'évergétisme d'après Marc Domingo-Gygax, p. 57).

89 Ces auteurs sont étudiés dans : D. R. FRENCH, *Christian Emperors and Pagan Spectacles. The Christianization of the « Ludi », A.D. 382-525*, thèse non publiée de l'Université de Californie, Berkeley, 1985 (chap. « Public Spectacles or Christian Charity: the Conflict Between Rival Systems of Patronage », p. 82-109) ; J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *Los juegos paganos en la Roma cristiana, op. cit.*, chap. « La critica cristiana al evergetismo », p. 263-267. Voir aussi C. HUGONOT, « La

le plan chronologique est certainement un passage du traité *De opere et eleemosynis* de Cyprien de Carthage, datant du milieu du III<sup>e</sup> siècle<sup>90</sup>. Cyprien y évoque et critique les activités de l'évergète organisateur de spectacles. L'évêque oppose clairement deux sortes de *munera* : le premier *munus*, à savoir le don de spectacles, est strictement païen (*munera gentilium*) ; le second *munus*, cette fois chrétien, est constitué par la *caritas*<sup>91</sup> :

« Quelle belle prestation, frères très chers, que celle qui se donne et se célèbre avec Dieu pour spectateur ! Si, lors de jeux, une prestation des païens semble recevoir grandeur et gloire de la présence de proconsuls ou d'empereurs, si ceux qui offrent cette prestation rehaussent les apprêts et la dépense pour parvenir à plaire à de plus hauts personnages, combien plus illustre et plus considérable la gloire d'une prestation qui a Dieu et le Christ pour spectateurs, combien ici il faut de plus riches apprêts et une plus large dépense, dans ce spectacle auquel viennent assister les vertus des cieux ainsi que tous les anges, où celui qui offre ne vise pas un quadriga ou un consulat, mais où il obtient la vie éternelle, où l'on ne brigue pas la vaine et passagère faveur de la foule, mais où l'on reçoit en récompense perdurable le royaume du ciel<sup>92</sup> ! »

Cyprien montre ici qu'il connaît assez bien les ressorts de l'évergétisme : il évoque des jeux donnés en l'occasion de l'obtention d'une magistrature. Il doit donc s'agir d'évergétisme *ob honorem*. Dans la suite du texte, Cyprien met en scène un discours prononcé par le diable en personne, comme une sorte de prosopopée : c'est le diable qui inspire les actes d'évergétisme<sup>93</sup>. L'évergète semble avoir le diable pour

---

question religieuse », dans *Les spectacles de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 748-778.

90 CYPR., *Eleem.*, 21-22, S.C. 440, p. 136-143. Le texte est daté par M. Poirier de 253-256 (cf. p. 17-23). Voir également CYPR., *Don.*, 11, S.C. 291, p. 104-105 (réflexions sur un riche aristocrate ruiné).

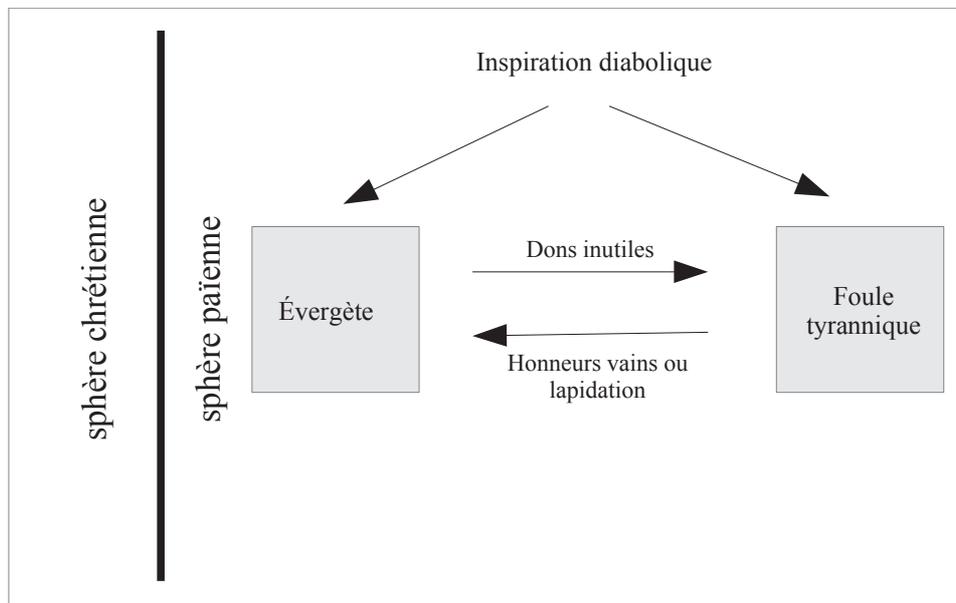
91 Cyprien joue sur la double signification du mot *munus*, à la fois « jeux » et « prestation » ; cela lui permet d'opposer aisément la bienfaisance civique et la bienfaisance chrétienne. Le traducteur des Sources chrétiennes, M. Poirier, traduit *munus* par « prestation », ce qu'il justifie dans l'introduction, p. 31-33, ainsi que dans l'article : M. POIRIER, « Charité individuelle et action sociale. Réflexion sur l'emploi du mot *munus* dans le *De opere et eleemosynis* de saint Cyprien », dans *Studia Patristica, XII, Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971*, dir. par E. LIVINGSTONE, Berlin, Akademie-Verlag, 1975, p. 254-260.

92 CYPR., *Eleem.*, 21, S.C. 440, p. 136 : « *Quale munus est, fratres carissimi, cuius editio Deo spectante celebratur. Si in gentilium munere grande et gloriosum uidetur proconsules uel imperatores habere praesentes, et apparatus ac sumptus apud munerarios maior est ut possint placere maioribus, quanto inlustrior muneris et maior est gloria Deum et Christum spectatores habere, quanto istic et apparatus uberior et sumptus largior exhibendus est, ubi ad spectaculum conueniunt caelorum uirtutes, conueniunt angeli omnes, ubi munerario non quadriga uel consulatus petitur, sed uita aeterna praestatur, nec captatur inanis et temporarius fauor uulgi, sed perpetuum praemium regni caelestis accipitur.* »

93 CYPR., *Eleem.*, 22, p. 140-143. Sur le genre du discours du diable, voir A. TORNATORA, « *Diabolus eloquens*: l'archetipo letterario di un "nuovo" locus a fictione: (Cipriano, *De opere et eleemosynis*, cap. 22) », dans *SMSR*, 17, 1, 1992, p. 21-34.

patron, il écrase de sa superbe les plus pauvres et recherche une vaine gloire<sup>94</sup>. Le peuple qui regarde les spectacles n'est pas un *populus christianus* ; au contraire, il est décrit comme une vulgaire foule (*uulgus*), pleine de ressentiment, qui n'hésite pas à lapider le donateur en cas de mécontentement<sup>95</sup>.

À la différence des évergètes ruinés d'Augustin, le donateur ne rencontre chez Cyprien aucune faiblesse, ni écart de fortune. Il est en fait complètement extérieur à la sphère chrétienne, quasiment irrécupérable. Les chrétiens ne doivent rien avoir en commun avec lui, puisqu'il appartient à la sphère d'action du diable. Cyprien rejette donc complètement l'évergétisme lié aux spectacles, jugé inutile et dangereux. La critique de l'évergétisme est bien donc plus radicale que celle d'Augustin, et peut être résumée comme suit :



**Figure 3. L'évergétisme chez Cyprien : un phénomène diabolique**

94 CYPR., *Eleem.*, 22, p. 142-143, l. 22-26 : « *In istis muneribus meis caducis adque terrenis nemo pascitur, nemo uestitur, nemo cibi alicuius aut potus solacio sustinetur. Cuncta inter furorem edentis et spectantis errorem prodiga et stulta uoluptatum frustrantium uanitate depereunt* » ; « Dans ces prestations qui se font pour moi, ces festivités périssables et terrestres, personne n'est nourri, personne n'est vêtu, personne n'est soutenu par un réconfort d'aliments et de boisson. Tout s'y trouve pris entre la folie de l'organisateur et l'égarement des spectateurs, et se perd dans la vanité ruineuse et insensée de plaisirs illusoire. » On trouve ici une première expression de la « folie » des spectacles (*furore edentis et spectantis*).

95 CYPR., *Eleem.*, 22, p. 140-143, l. 15-17 : « *ac nisi editio honesta successerit, conuiciis ac sibilis eiciuntur et furore populari nonnumquam paene lapidantur* » ; « Et si après cela les jeux ne se déroulent pas à leur honneur, ils se font jeter dehors sous les injures et les sifflets, et parfois presque lapider par un peuple en fureur. »

\* Développement de la critique au IV<sup>e</sup> siècle

Ce n'est qu'à partir du IV<sup>e</sup> siècle qu'une véritable éclosion du discours sur l'évergétisme se produisit. En Orient, l'évêque Jean Chrysostome consacra un long développement aux péripéties d'un évergète donateur de spectacles, offrant ainsi un passage très vivant sur l'évergétisme dans une cité grecque (il s'agit à coup sûr d'Antioche)<sup>96</sup>. Voici globalement le déroulement de la scène décrite par Jean Chrysostome : après avoir été acclamé lors de magnifiques jeux et après avoir offert de somptueux festins<sup>97</sup>, l'évergète rentre chez lui, fait ses comptes, et s'aperçoit que tout ce qu'il a donné, « c'était de la cendre<sup>98</sup> ». Sa fortune dépensée, « il est dans le besoin et, après avoir été porté en triomphe, il mendie en pleine agora<sup>99</sup> ». Plus personne ne veut lui tendre la main. La foule finit par accabler d'injures celui-là même qu'elle appelait bienfaiteur. Le constat final de l'évêque est semblable à celui d'Augustin : « vois-tu que la vaine gloire est une sorte de folie<sup>100</sup>? ». Les thèmes sont eux aussi comparables : le fou désir de gloire du donateur s'achève dans la ruine financière et la misère morale. Les donataires, spectateurs des jeux, font preuve, chez nos deux auteurs, d'une réelle ingratitude.

Une semblable critique chrétienne de l'évergétisme se dessine en Occident à la même époque. Au début du IV<sup>e</sup> siècle, Lactance procède dans le sixième livre de ses *Institutions divines* à une relecture du *De officiis* de Cicéron, en critiquant la prodigalité des riches<sup>101</sup>. Les riches qui dépensent leurs biens pour offrir des spectacles dilapident

96 CHRYS., *Vaine gloire*, S.C. 188, 4-12, p. 75-87. Sur la vie municipale à Antioche, voir le classique P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris, Librairie Orientaliste, 1955. Pour la datation de l'œuvre, voir le texte d'A.-M. MALINGREY, S.C. 188, p. 46-47 (393-394).

97 *Ibid.*, 5, p. 78-79 (acclamations) ; 5, p. 80-81 (festin).

98 *Ibid.*, 6, p. 80-81, l. 111 : « τηνικαῦτα αἰσθάνεται τῆς τέφρας ».

99 *Ibid.*, 7, p. 80-81, l. 112-113 : « Ἄν δὲ καὶ πέρα τῆς οὐσίας ἀναλώσας δέηται καὶ ἀπὸ ποδῶν ἐξαρθεὶς ἐν μέσῃ ἐπαιτῆται τῇ ἀγορᾷ... »

100 *Ibid.*, 8, p. 82-84, l. 155 : « Εἶδες ὅτι μανία τίς ἐστιν ἡ κενοδοξία ».

101 LACT., *Inst.*, VI, 11, 20-27, S.C. 509, p. 222-227.

leur argent<sup>102</sup>, et ceux qui font construire des monuments à leurs frais le gâchent aussi<sup>103</sup>. On voit également, comme chez Augustin ou Jean Chrysostome, la thématique de la folie commune des donateurs et donataires. Ces réflexions d'inspiration cicéronienne se retrouvent presque à l'identique dans le *De officiis* d'Ambroise de Milan, bien que l'évêque milanais s'adresse à un public plus largement chrétien au milieu des années 380. Ambroise de Milan remet ainsi en question la prodigalité, particulièrement lorsqu'elle se manifeste par le don de jeux du cirque ou du théâtre<sup>104</sup>. Chez Lactance

102 *Ibid.*, VI, 11, 22-23, p. 222-223, l. 85-96, texte éd. et trad. par C. INGREMEAU : « *Quid enim dicendum est de his qui populari leuitate ducti uel magnis urbibus suffecturas opes exhibendis muneribus impendunt, nisi eos dementes atque furiosos, qui praestent id populo quod et ipsi perdant et nemo eorum quibus praestatur accipiat ? Itaque, ut est omnis uoluptas caduca et breuis, oculorum maxime et aurium, aut obliuiscuntur homines et alterius damna pro ingratis habent, aut etiam offenduntur, si non est libidini uulgi satisfactum ; ut iam homines stultissimi malum sibi malo comparauerint, aut si adeo placuerunt, nihil amplius quam inanem fauorem paucorumque dierum fabulas assequuntur : sic quotidie leuissimorum hominum patrimonia in res superuacuas prodiguntur* » ; « Que dire en effet de ceux qui, poussés par le caprice populaire, dépensent, pour offrir des spectacles, des fortunes qui suffiraient même à nourrir de grandes villes ? Ils délirent et sont fous furieux, puisque eux-mêmes perdent ce qu'ils donnent à la foule, sans que personne reçoive, parmi ceux à qui ils donnent. C'est ainsi que, tout plaisir étant périssable et éphémère, celui des yeux et des oreilles surtout, les hommes oublient et n'apprécient guère les dépenses d'autrui, ou même ils sont choqués si l'on n'a pas satisfait au désir de la foule ; si bien qu'en définitive ces hommes se sont bien sottement donné du mal pour faire du tort, ou bien – si encore ils ont pu ! - ils n'obtiennent qu'une vaine faveur et une popularité de quelques jours. Ainsi, quotidiennement, des hommes inconsistants gaspillent leur patrimoine à des futilités ! »

103 *Ibid.*, VI, 11, 24, p. 224-225, l. 97-104 : « *Num ergo illi sapientius, qui utiliora et diuturniora ciuibus suis exhibent munera, hi scilicet qui publicis operibus extractis memoriam nomini suo quaerunt ? Ne isti quidem recte : bona sua in terra sepe liunt, quia nec memoria quicquam mortuis confert nec opera eorum sempiterna sunt, siquidem aut uno tremore terrae dissipantur et corruunt, aut fortuito consumuntur incendio, aut hostili aliquo impetu diruuntur, aut certe uetustate ipsa dissoluta labuntur* » ; « Agissent-ils donc avec plus de sagesse, ceux qui offrent à leurs concitoyens des présents plus utiles et plus durables, je veux dire ceux qui cherchent à assurer le souvenir de leur nom en érigeant des édifices publics ? Mais non, eux-mêmes se trompent ; ils ensevelissent leurs biens au fond de la terre, car le souvenir n'apporte rien aux morts, et leurs édifices ne sont pas éternels : un tremblement de terre suffit pour qu'ils disparaissent et s'écroulent ; un incendie fortuit les renverse, et, de toute façon la vétusté les ronge et ils finissent par s'affaïsser. » À ma connaissance, il s'agit d'une des rares critiques portant sur l'évergétisme monumental. Cicéron lui-même jugeait ce type d'évergétisme préférable, en recommandant la construction de bâtiments (murailles, ports), plutôt que celle de théâtres ou de portiques (CIC., *Off.*, II, 60).

104 AMBR., *Off.*, II, 21, 109, C.U.F., 304, p. 58-59 : « *Prodigum est popularis fauoris gratia exinanire proprias opes ; quod faciunt qui ludis circensibus uel etiam theatralibus et muneribus gladiatoriiis uel etiam uenationibus patrimonium dilapidant suum ut uincant superiorum celebritates, cum totum illud sit inane quod agunt, quandoquidem etiam bonorum operum sumptibus immoderatum esse non deceat* » ; « C'est prodigalité d'épuiser ses propres ressources pour gagner la faveur du peuple, ce que font ceux qui dilapident leur patrimoine en jeux du cirque ou même de théâtre, en spectacles de gladiateurs ou encore en chasses, afin de l'emporter sur la célébrité de leurs prédécesseurs ; or tout ce qu'il font est vain, puisqu'il ne convient pas de manquer de mesure, même par des dépenses faites

comme chez Ambroise, la critique s'adresse aux évergètes, leur conseillant de s'amender, et de placer leur argent dans d'autres actions.

Finalement, les auteurs du IV<sup>e</sup> siècle se montrent moins sévères à l'égard de l'évergétisme que Cyprien. Cela s'explique par des raisons très simples. Étant donné que de plus en plus de riches étaient en train de s'investir dans l'église, les prédicateurs ne pouvaient se contenter, à la différence de Cyprien, de rejeter l'évergétisme hors de la sphère chrétienne, comme un principe étranger ou diabolique<sup>105</sup>. Il fallait bien imaginer un moyen d'intégrer les riches donateurs en ne les excluant pas complètement des circuits du don.

#### *b. Origines classiques de la critique de l'évergétisme*

La critique de l'évergétisme remonte cependant encore plus loin que l'époque de Cyprien de Carthage. Dans un article écrit il y a une dizaine d'années, Anne-Isabelle Bouton-Touboullic a suggéré que Jean Chrysostome s'était partiellement inspiré de Plutarque lorsqu'il a rédigé sa critique de l'évergétisme<sup>106</sup>. Parallèlement, les textes de Lactance et d'Ambroise nous mènent tout droit vers le *De officiis* de Cicéron. La critique de l'évergétisme n'appartient donc pas exclusivement à l'époque tardive, ni même aux auteurs chrétiens.

Dans le *De officiis*, Cicéron n'épargne pas les riches qui dépensent leur argent dans les spectacles publics :

« Les prodiges sont ceux qui, en festins, en distributions de viande, en spectacles de gladiateurs, en préparatifs de jeux et de chasse pour le

---

pour de bonnes entreprises. » Le traité fut composé vers la fin des années 380, voir AMBR., *Off.*, texte éd. et trad. par I. J. DAVIDSON, Oxford, Oxford University Press, 2001, vol. 1, p. 3-5.

105 Un dernier exemple de cette époque est fourni par Rufin d'Aquilée, adaptant librement une homélie de Basile (RUFIN., *Interpretatio homiliae in Lucam*, XII, 16, Homélie III, P.G. 31, c. 1748 : « *Quod si magistratus in theatris, mimis et athleticis, et gladiatoribus, aliisque huiusmodi generibus hominum, totum patrimonium suum largitur ac prodigit, ut unius horae fauorem uulgi acquirat [...]* » ; « Et si, dans les théâtres, pour les mimes, les athlètes, les gladiateurs et tous les genres d'hommes de cette espèce, un magistrat donne et dissipe tout son patrimoine, dans le but d'acquérir la faveur du commun le temps d'une heure... »). Petit commentaire du passage : G. VILLE, « Les jeux des gladiateurs dans l'Occident chrétien », dans *MEFR*, 72, 1960, p. 293 ; J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *Los juegos...*, *op. cit.*, p. 264-265.

106 A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, « Présences des *Moralia* de Plutarque chez les auteurs chrétiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles », dans *Pallas*, 67, 2005, p. 95-113 (part. p. 98-101). L'auteur rapproche l'ouvrage de Jean Chrysostome des *Préceptes politiques*, rédigés vers 100.

cirque, répandent l'argent pour des choses dont ils ne pourront laisser qu'un souvenir éphémère ou tout à fait inexistant<sup>107</sup>. »

L'argent des donateurs de spectacles est dépensé en vain, puisque le souvenir du bienfait est inexistant. Il convient donc de ne pas dilapider son patrimoine pour des œuvres aussi éphémères. Cicéron n'aime pas davantage le don de monuments, bien qu'il considère que ces derniers sont déjà plus utiles à la collectivité. Il oppose ensuite les donateurs prodigues aux donateurs « généreux », qui donnent avec mesure. C'est donc l'excès qui est condamné, mais non le principe<sup>108</sup>.

André Chastagnol a proposé une interprétation intéressante de cette critique cicéronienne :

« En pratique, la critique ne fait que reprendre, mais sous un jour nouveau, un vieux cliché de l'idéologie sénatoriale remontant aux guerres puniques et à la conquête de l'Orient hellénistique : l'effet amollissant et désastreux pour la noblesse – des progrès du luxe : luxe des femmes d'abord, de la table ensuite, stigmatisé par les fameuses lois somptuaires et un discours célèbre de Caton l'Ancien. [...] L'évergétisme des magistrats [n'est] pas condamné dans son principe, il l'[est] uniquement dans ses excès<sup>109</sup>. »

Le « vieux cliché » est en réalité encore plus ancien que les guerres puniques, puisque de tels éléments de critique se trouvent déjà dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote<sup>110</sup>.

Les auteurs chrétiens connaissaient-ils ces critiques passées ? Lactance et Ambroise ont sans nul doute lu le *De officiis* de Cicéron. Augustin, grand lecteur de

107 Cic., *Off.*, II, 16, 55, C.U.F. 196, p. 44 : (« *Prodigi qui epulis et uiscerationibus et gladiatorum muneribus, ludorum uenationumque apparatu pecunias profundunt in eas res quarum memoriam aut breuem aut nullam omnino sint relicturi* »). Voir J. ANDREU PINTADO, « Sobre el concepto de evergetismo en época romana a través de los autores latinos », dans *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos (21-25 de septiembre de 1999). III, Historia antigua...*, dir. par J. F. GONZÁLEZ CASTRO et J. L. VIDAL, Madrid, Ediciones Clásicas, 2002, p. 33-38 ; ID., « Algunas consideraciones sobre la liberalitas en el *De officiis* de Cicerón », dans *Anuario Filosófico*, 34, 2001, p. 541-554.

108 Quelques pages sur l'attitude cicéronienne face à l'évergétisme : P. VEYNE, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976, 2<sup>e</sup> éd. 1995, p. 414-424.

109 A. CHASTAGNOL, « Études sur la *Vita Cari* : X. Les éditeurs romains et la dilapidation des patrimoines sénatoriaux », dans *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense, IV*, dir. par G. BONAMENTE et M. MAYER, Bari, Edipuglia, 1996, p. 165-183, repris dans *Le pouvoir impérial à Rome. Figures et commémorations. Scripta varia IV*, dir. par S. BENOIST et S. DEMOUGIN, Genève, Droz, 2008, p. 85-105 (ici p. 89-89).

110 Voir ainsi le livre IV de l'*Éthique à Nicomaque*, tout entier consacré à l'examen de différentes vertus, depuis la libéralité jusqu'à la magnificence.

Cicéron, connaissait lui aussi le texte. Dans le sermon Dolbeau 6, il s'écrie, en parlant de l'évergétisme :

« Que si [les païens] s'emportent contre nous, demandons-leur de lire leurs auteurs. Qu'ils voient si les philosophes ont approuvé ces turpitudes, s'ils ne s'en sont pas moqué, s'ils ne les ont pas prohibées, s'ils ne les ont pas incriminées. [...] Que de choses furent dites par ces auteurs contre les voluptueux, contre les prodiges, contre ceux qui dissipent leurs biens pour mériter ces statues et qui, pour être statufiés, veulent être en guenilles<sup>111</sup>. »

Le recours aux auteurs classiques comme Cicéron pouvait à l'occasion former un argument d'autorité. Cicéron est le garant du bien-fondé de la critique chrétienne.

Même si les auteurs classiques et chrétiens se retrouvent sur certains points, il ne faudrait pas pour autant confondre les époques et les buts des différents auteurs. Le sens profond de la critique a en réalité changé. Cicéron ne remettait pas en question le principe des jeux, ou de l'évergétisme ; seuls les excès étaient à limiter. En revanche, les auteurs chrétiens veulent que les spectacles soient abandonnés, et que l'argent soit utilisé à des fins charitables. Si l'on suit Anne-Isabelle Bouton-Touboullic, « il s'agit de la *conversio* d'une critique qui, malgré des éléments communs, est radicalisée en fonction des valeurs chrétiennes<sup>112</sup>».

Pour conclure sur ces traditions classiques et chrétiennes, dressons une rapide évolution chronologique des critiques liées à l'évergétisme. André Chastagnol nous met sur la voie de cette évolution :

« L'auteur du *De officiis* n'avait pas eu de successeurs notables pendant les trois premiers siècles de l'Empire sur le thème des dangers de l'évergétisme. [...] Et brusquement, dans les trente dernières années du IV<sup>e</sup> siècle, c'est la floraison, le renouveau culturel qui ramène le discours cicéronien sur le devant de la scène<sup>113</sup>. »

111 AUG., *S. Dolbeau*, 6, 14 : « *Quaesumus eos ut, si nobis irascantur, auctores suos legant. Videant utrum philosophi ipsorum istas turpitudines approbauerint eis, non irriserint, non prohibuerint, non accusauerint. [...] Quanta ab illis auctoribus suis dicta in luxuriosos, quanta dicta in prodigos, quanta dicta in eos qui res suas fundunt ut statuas mereantur, et, ut sint lapidei, volunt esse pannosi !* » Texte éd. par F. DOLBEAU, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, 2009, p. 105, l. 227-235. Trad. fr. empruntée à A. CHASTAGNOL, « Études sur la *Vita Cari...* », art. cité, p. 99.

112 A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, « Présences des *Moralia* de Plutarque... », art. cité, p. 101.

113 A. Chastagnol oublie ici la critique de Cyprien ; cela dit, l'exemple est singulier, et il ne repose pas tellement sur le souvenir de la critique cicéronienne (A. CHASTAGNOL, « Études sur la *Vita Cari...* », art. cité, p. 93).

La floraison évoquée par André Chastagnol s'observe presque simultanément dans différents textes de l'Orient et de l'Occident, mais il est difficile de savoir s'il s'agissait d'emprunts réciproques, ou bien d'un thème qui s'inscrivait dans l'« air du temps ». La critique de l'évergétisme finit par devenir une sorte de « cliché », ce qui ne signifie en rien que le cliché n'avait pas de fondement dans la réalité. L'évergétisme – du moins l'évergétisme lié aux spectacles – posait véritablement un problème pour les évêques. Ces réflexions méritent d'être prolongées : pourquoi, à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, la critique de l'évergétisme a-t-elle refléuri ? L'examen des textes augustinien permettra de répondre à cette question.

### **3. Raisons de l'éclosion des critiques sur l'évergétisme dans les écrits d'Augustin : rupture du consensus civique et concurrence du modèle charitable**

Augustin n'était pas, dès le début de son parcours intellectuel, hostile à l'évergétisme. L'extrait du *Contra academicos* n'avait pas pour but de critiquer l'évergétisme, même s'il contenait quelques idées développées plus tard par Augustin. Il s'agissait avant tout de consoler un ami rendu incapable d'être évergète à cause des vicissitudes de la vie<sup>114</sup>. En revanche, à partir du moment où Augustin devint évêque, il lui fut beaucoup plus difficile de conserver une position neutre. En tant qu'évêque, il devait s'adresser au peuple chrétien, et il se sentait le devoir de le mettre sur le bon chemin.

Il est intéressant de noter que la majorité des références à l'évergétisme dans les sermons d'Augustin appartient à un contexte historique assez proche, comme si Augustin avait saisi le problème à bras le corps à un moment précis. Un premier groupe de sermons fut prononcé vers 403-404 à Carthage<sup>115</sup>. Les autres attestations sont légèrement antérieures ou postérieures à la rédaction de la *Cité de Dieu*<sup>116</sup>. Les

114 Cf. *supra*, p. 189-194.

115 AUG., *En. Ps.*, 147 ; *S.*, 32 ; *S. Dolbeau*, 6 ; *S. Denis*, 24. Ces sermons (sauf Dolbeau 6, bien entendu) étaient auparavant datés de 409, selon la datation proposée par A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Les *Enarrationes in psalmos* prêchées par saint Augustin à Carthage en décembre 409 », dans *RecAug*, 9, 1976, p. 52-90. Les découvertes de F. Dolbeau l'ont amené à modifier la chronologie, pour dater l'ensemble de ces sermons des années 403-404 ; voir les arguments dans F. DOLBEAU, *Vingt-six sermons...*, *op. cit.*, p. 419-434. La nouvelle date a ensuite été acceptée par l'ensemble des savants, dont P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Turnhout, Brepols, 2000 (« Les *Enarrationes* prêchées en décembre 403 à Carthage », p. 563-588).

116 AUG., *S. Frangip.*, 5 ; *Ep.*, 138 ; *En. Ps.*, 149.

différentes références partagent également un même thème : la critique de l'évergétisme à travers l'évergétisme des spectacles. Cette proximité chronologique et thématique doit nous amener à poser la question suivante : pourquoi Augustin a-t-il commencé à écrire largement sur l'évergétisme précisément à cette date ? En suivant une hypothèse suggérée par Robert Markus, l'irruption de critiques exercées contre l'évergétisme lié aux spectacles témoigne peut-être d'un changement d'attitude vis-à-vis de ces mêmes spectacles<sup>117</sup>. Avant le tournant du V<sup>e</sup> siècle, Augustin était resté plutôt bienveillant (du moins, pas trop critique) à l'égard des spectacles : selon Robert Markus, l'évêque d'Hippone n'était pas homme à se laisser distraire par des préoccupations considérées comme secondaires, et d'autre part, les spectacles, jugés largement « profanes » par l'ensemble des chrétiens, ne représentaient pas un danger. Cette ligne de conduite était notamment celle des empereurs chrétiens<sup>118</sup>. Bien plus, Augustin avait compris que les spectacles pouvaient être un lieu où s'exprimait la cohésion de la cité<sup>119</sup>. Mais dès l'extrême fin du IV<sup>e</sup> siècle, avec les mesures de Théodose contre le paganisme, les tensions entre païens et chrétiens furent de plus en plus grandes, et ces tensions furent même renforcées par des clivages internes à la communauté chrétienne. Certains chrétiens n'appréciaient pas que d'autres participassent à des fêtes publiques. Dès lors, les évêques, dont Augustin, furent « contraints », par le fait de la pression populaire, de manifester ouvertement leur hostilité aux spectacles<sup>120</sup>. Le consensus civique était donc

117 R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; trad. récente en français : R. MARKUS, *Au risque du christianisme. L'émergence du modèle chrétien (IV<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> siècle)*, trad. par D. KEMPF, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012. La pagination indiquée en note est celle de la version française. Il faut consulter l'original pour l'utile appendice « Additional Note on the Chronology of Augustine's Statements on Spectacles », p. 121-123. Sur le même thème, cf. N. BELAYCHE, « Des lieux pour le "profane" dans l'empire tardo-antique ? Les fêtes entre *koinônia* sociale et espaces de rivalités religieuses », dans *AntTard*, 15, 2007, p. 35-46.

118 L'utilisation du mot « profane » est justifiée par R. MARKUS, *The End (Au risque...)...*, *op. cit.*, p. 21-43. R. Markus propose une hypothèse selon laquelle les chrétiens, surtout les empereurs en réalité, auraient tenté de gommer la dimension religieuse des fêtes publiques (p. 61-62). Voir également A. DI BERARDINO, « Un temps pour la prière et un temps pour le divertissement (CTh XV, 5) », dans *Empire chrétien et Eglise aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : intégration ou « concordat » ? Le témoignage du Code Théodosien*, dir. par J.-N. GUINOT et F. RICHARD, Paris, Le Cerf, 2008, p. 319-339. Sur la « bienveillance » d'Augustin à l'égard des spectacles avant 400, voir R. MARKUS, *The End...*, *op. cit.*, p. 164-166. On constate une disparition progressive de la critique de l'idolâtrie des spectacles au début du IV<sup>e</sup> siècle, témoignant de cette sécularisation, suivi par une résurgence de ce même discours à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. (C. HUGONOT, *Les spectacles...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 759-760).

119 R. MARKUS, *The End (Au risque...)...*, *op. cit.*, p. 174-178.

120 *Ibid.*, p. 166-173, à partir de *S.*, 62 ; *S.*, 24 ; *S. Denis*, 17 ; *En. Ps.*, 96 ; *Ep.*, 50 (émeutes anti-païennes à Sufetula) ; *Ep.*, 91 (émeutes anti-païennes à Calama). Le sermon 24, prononcé à

remis en question. De surcroît, cette nouvelle période pouvait être considérée comme une période de « reprise en main » morale de la foule chrétienne. Les autorités chrétiennes espéraient que les chrétiens abandonnent leurs anciennes habitudes. Tel avait été le cas quelques années auparavant pour les fêtes organisées lors des journées anniversaires des martyrs. Fut un temps, écrit Augustin dans une lettre à Alypius, où ces fêtes étaient tolérées : quand les païens entrèrent en masse dans la religion chrétienne, les évêques n'eurent pas à cœur de leur interdire de continuer de fêter, pourvu qu'ils se convertissent. Désormais, il convenait d'abandonner ces anciennes coutumes et de se réformer ; un raisonnement similaire a pu être conduit quelques années plus tard à propos des spectacles<sup>121</sup>.

Une explication complémentaire à l'irruption de la critique de l'évergétisme dans le discours augustinien pourrait être apportée. La fin du IV<sup>e</sup> siècle correspondait à un moment où la pauvreté fut jugée préoccupante, et les évêques cherchaient un moyen d'y remédier. Dans ce contexte, l'utilisation de la thématique de l'« évergète ruiné » conduisait à établir une figure archétypale, véritable repoussoir de tout ce que le chrétien devait éviter de faire. Les « évergètes ruinés » devaient par ailleurs exister réellement, et être de plus en plus nombreux, puisque le coût de l'évergétisme des spectacles avait considérablement augmenté<sup>122</sup>. Les riches auditeurs des sermons étaient peut-être alors enclins à chercher une meilleure façon d'utiliser leur argent ; il ne fallait

---

Carthage en 401, relate les agissements d'un petit groupe de chrétiens qui avait « rasé » la barbe d'une statue d'Hercule ; Augustin ne félicite pas cette action, mais se lance en même temps dans une vive critique des dieux païens, ce qui provoque des applaudissements : « Les évêques ne pouvaient être relégués au second plan par la foule dans ce zèle anti-païen. Les évêques avaient agi sous l'effet de pressions. Ce qu'ils venaient juste d'accepter devait être soumis au gouvernement... » (R. MARKUS, *The End...*, *op. cit.*, p. 172, citant le concile de Carthage de 401).

121 AUG., *Ep.*, 29, 9, B.A. 40/A, p. 501 (sur la nécessité d'abandonner les banquets le jour anniversaire des fêtes de martyrs).

122 Voir C. HUGONOT, *Les spectacles...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 838 : « Ce thème, dont les réflexions cicéroniennes et plus lointainement aristotéliennes sur la chrématistique avaient tissé la trame, était relativement récent chez les auteurs chrétiens. Absent par exemple de l'œuvre de Tertullien, il était apparu au moment où le poids financier des spectacles était devenu plus lourd et où les évergètes, tout en continuant à assurer les charges de bon cœur, donnaient des sommes sans doute plus considérables qu'auparavant, du simple fait des surenchères qui avaient peu à peu amené les coûts des spectacles à des plafonds jamais atteints. » La disparition des combats de gladiateurs durant l'Antiquité tardive pourrait s'expliquer par des difficultés financières, car ils étaient devenus trop chers (cf. C. HUGONOT, « La disparition de la gladiature en Afrique romaine », dans *Des déserts d'Afrique au pays des Allobroges*, dir. par F. DELRIEUX et F. KAYSER, Chambéry, Université de Savoie, 2010, p. 207-231).

plus le dépenser inutilement dans des folies coûteuses. Le rôle de l'évêque était donc sans doute d'orienter cet argent disponible vers d'autres lieux. C'est ainsi qu'Augustin poursuit presque systématiquement toutes ses critiques de l'évergétisme par une réflexion sur le bon usage des richesses, évidemment guidé par les règles de la « charité chrétienne ». En continuant la lecture du commentaire sur le psaume 149, cité plus haut, on s'aperçoit qu'Augustin déplace le centre de son propos. Il passe de la critique de l'évergétisme à l'éloge de la « charité chrétienne » :

« Quand on est acclamé par des insensés, on est insensé, et tous deviennent insensés : celui qui est regardé, et ceux qui regardent, et ceux qui donnent. Cette gloire insensée est blâmée par le Seigneur, et désapprouvée devant les yeux du Tout-puissant. Cependant, mes frères, et si le Christ faisait des reproches et disait : "Je n'ai pas reçu de vous autant que n'ont reçu les chasseurs, et afin de leur donner, vous m'avez sacrifié, car moi j'étais nu, et vous ne m'avez pas revêtu". Et eux : "Mais quand t'avons-nous vu nu, et ne t'avons-nous pas revêtu ?". Et lui : "*Quand vous ne l'avez pas fait au plus petit des miens, à moi non plus vous ne l'avez pas fait*" [Mt. 25, 43-45]. Et toi, tu veux vêtir ce qui te plaît ? En quoi le Christ te déplaît-il ? Veux-tu vêtir le chasseur, qui te fera rougir une fois vaincu ? Le Christ n'est jamais vaincu ; il a vaincu le diable, il l'a vaincu à ta place, vaincu pour toi, vaincu en toi. Voilà le vainqueur que tu ne veux pas vêtir. Pourquoi ? Parce qu'il est moins acclamé, parce qu'il est moins insensé. Par là, ceux qui se délectent d'une telle gloire n'ont rien dans leur conscience. De la même façon qu'ils vident leurs caisses pour laisser partir des vêtements, ils réduisent à néant leur conscience, de façon à n'y avoir rien de précieux<sup>123</sup>. »

Dans l'extrait commenté plus haut, Augustin avait mentionné le fait que les évergètes remettaient aux chasseurs un vêtement en guise de récompense<sup>124</sup>. Ce vêtement devient le point d'accroche pour une transition subtile vers ce qu'Augustin pense être le bon usage des richesses. D'abord, Augustin évoque ce vêtement en imaginant des paroles prononcées par le Christ, ce qui lui permet, dans un second

123 AUG., *En. Ps.*, 149, 10, C.S.E.L. 95/5, p. 281-282, l. 14-28 : « *Ubi clamatur ab insanis, insaniunt; et fiunt omnes insani, et qui exspectatur, et qui exspectant, et qui donant. Insana ista gloria reprehenditur a domino, improbatur ante oculos omnipotentis. Et tamen, fratres, si Christus impropere suis et dicat : "Non a uobis accepi tantum, quantum acceperunt uenatores, et illis ut donaretis, de meo donastis, ego autem nudus eram, et non uestistis me", et illi : "Quando te uidimus nudum, et non uestiuimus te ? et ille : Cum uni ex minimis meis non fecistis, neque mihi fecistis (Mt. 25, 43-45). Sed eum uis uestire qui tibi placet ? In quo tibi Christus displicet ? Vestire uis uenatorem, quo forte uicto erubescas ? Christus numquam uincitur, et diabolus uicit et pro te uicit et tibi uicit, et in te uicit. Talem uictorem uestire non uis. Quare ? Quia minus clamatur, quia minus insanitur. Propterea isti qui tali gloria delectantur, in conscientia sua nihil habent. Quomodo exhauriunt arcas, ut uestes mittant, sic exinaniunt ipsam conscientiam, ut nihil ibi habeant pretiosum.* »

124 Cf. *supra*, p. 199.

temps, d'étayer son argument par une citation biblique (*Mt.* 25, 43-45). Le vêtement offert aux chasseurs aurait dû être remis aux pauvres ; il existe donc un bon et un mauvais usage du don. Augustin veut convaincre les riches chrétiens de donner dans le cadre chrétien et d'abandonner l'évergétisme.

Augustin s'adresse également aux auditeurs moins fortunés, en leur enseignant que les richesses matérielles n'ont pas à être désirées : le riche qui use mal de son argent est tout aussi malheureux que le pauvre. Ainsi, le pauvre devenu riche par la volonté de Dieu subit de multiples épreuves qui mènent à sa mort, et qui lui interdisent l'accès à la vie éternelle<sup>125</sup>. Dans la pensée d'Augustin, du moins telle qu'elle s'exprime dans nos extraits, Dieu donne les richesses aux hommes pour les mettre à l'épreuve. Critiquer l'évergétisme et surtout la capacité des évergètes à gaspiller leur argent et leur vie pouvait donc représenter une forme de consolation pour les plus pauvres, tout en les incitant également à vivre une vie conforme à la morale chrétienne.

Augustin fut probablement l'un des derniers auteurs africains à critiquer le financement des spectacles par l'évergétisme, si l'on excepte une très brève réminiscence chez Quodvultdeus<sup>126</sup>. Les critiques sur les spectacles persistent pourtant, tout en se faisant de moins en moins pressantes<sup>127</sup>. Le temps de l'évergétisme civique et des spectacles s'achevait-il progressivement ?

Le regard des chrétiens sur l'évergétisme s'est ainsi presque exclusivement focalisé sur les problématiques liées au don de spectacles et de jeux. Tout en reposant sur un héritage classique et chrétien, la discussion des dépenses occasionnées par cette forme d'évergétisme fut l'occasion de critiquer les évergètes, dont les motivations étaient moralement condamnables. L'exemple d'Augustin montre que la critique chrétienne sert avant tout à des fins argumentatives : il faut persuader les hommes d'utiliser les richesses en faveur de causes utiles. L'évocation des évergètes ruinés doit convaincre les fidèles, riches ou pauvres, de donner leurs biens dans un cadre chrétien.

---

125 AUG., *S.*, 32, 20.

126 QUODV., *S. de symbolo*, I, II, 26, C.S.E.L. 60, p. 309, l. 83-84, éd. par R. BRAUN : « *In illo spectaculo contristatur editor, si uenator euadat illaesus, qui ei plures bestias interemit* ». Une grande partie du sermon est consacrée aux spectacles.

127 Sur la progressive disparition des spectacles antiques, voir J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *Los juegos...*, *op. cit.*, p. 331-383 (« El declive de los juegos romanos »).

Le critère d'utilité dans le don explique sans doute que les auteurs chrétiens n'aient que très rarement abordé le thème de l'évergétisme monumental ; ces biens étaient probablement jugés assez utiles pour ne pas être exposés à un jugement défavorable de la part des chrétiens.

Au final, le déséquilibre dans l'appréhension des « regards croisés » ne peut être lié à un simple effet de sources. Il s'explique par la différence des démarches entre les païens et les chrétiens. Fondamentalement, et à quelques exceptions près, les païens n'avaient pas grand chose à dire sur la « charité chrétienne », sauf à constater les coutumes étranges des chrétiens. L'inverse n'était pas vrai. Dans une dynamique d'expansion et dans un but d'édification morale, les chrétiens cherchaient à tirer vers eux les richesses de la société, « moraliser » le don pour le bien des fidèles eux-mêmes. Cela impliquait donc d'exercer un regard critique pour toutes les formes d'évergétisme jugées inutiles ou nuisibles. Les chrétiens remportèrent donc largement une offensive menée par le biais des discours sur le don.

L'évergétisme et la charité chrétienne constituaient donc bien deux modèles de don opposés, comme l'avait déjà exprimé Paul Veyne. L'évergétisme, pratique éminemment civique, était complètement coupé de la charité chrétienne, tandis que les tenants de la charité chrétienne avaient un avis à partager sur l'évergétisme civique. De manière générale, la charité chrétienne s'établissait comme un contre-modèle du don civique, surtout parce que le discours sur le don mettait en avant l'absence de réciprocité humaine dans le processus de don.

Mais l'idée veynienne d'une « transition » entre l'évergétisme et la charité ne tient pas, du moins pour ce qui concerne l'Afrique. Pour lui, la charité succédait à l'évergétisme défunt. En réalité, charité et évergétisme ont largement coexisté pendant un temps, au moins tout au long des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles. Ce n'est qu'à partir du moment où les chrétiens, de plus en plus nombreux, ont eu des choses à dire sur la vie civique que charité chrétienne et évergétisme sont entrés en résonance, provoquant des rivalités ainsi que des transformations. Ce moment peut approximativement être daté de la fin du IV<sup>e</sup> siècle en Afrique, à l'époque où une forme de consensus civique s'est rompu. Cette rencontre entre les deux modes de don a-t-elle provoqué un phénomène de croisement des pratiques, ou d'influences réciproques, comme ont voulu le penser les partisans de la théorie de l'« évergétisme chrétien » ? C'est vers l'étude de ce concept que nous allons désormais nous tourner.

**Camille THIEL**

**De l'évergétisme à la charité chrétienne ?  
Transformations et usages du don à la  
collectivité en Afrique tardo-antique  
(fin du III<sup>e</sup> siècle-VI<sup>e</sup> siècle)**

Cette thèse étudie une question historique classique, celle de la transition entre l'évergétisme et la charité chrétienne, à travers l'étude des dons à la collectivité en Afrique du Nord tardo-antique, de la fin du III<sup>e</sup> siècle au VI<sup>e</sup> siècle. La recherche s'appuie sur les sources épigraphiques et littéraires africaines tardo-antiques, et prend en compte les acquis de l'anthropologie du don. Pendant l'Antiquité tardive, l'évergétisme, pratique caractéristique des cités antiques par laquelle des aristocrates faisaient des dons à leurs concitoyens se renouvelle et disparaît progressivement. Selon l'interprétation couramment admise, cette pratique aurait été supplantée par un nouveau mode de générosité influencé par le modèle de la charité chrétienne. Devenus chrétiens, les habitants des cités africaines auraient tourné le dos aux modes de générosité propres à la cité antique pour se montrer généreux vis-à-vis de la communauté chrétienne de leur choix. À travers l'étude des discours et des pratiques du don, ce travail remet en question le modèle de la transition en montrant notamment que les deux modes de don ont largement coexisté durant les débuts de l'Antiquité tardive. Cette étude affine la chronologie des dons à la collectivité et montre que le christianisme n'est pas à lui seul responsable de la fin de l'évergétisme. Le travail revient sur l'expression « évergétisme chrétien », parfois utilisée dans l'historiographie pour désigner la permanence d'une logique évergétique au sein même du don chrétien. Sont également étudiés les usages du don à la collectivité : le don est autant source de lien social entre les acteurs qu'il est vecteur de conflit.

**Mots-clés :** Afrique du Nord ; Antiquité tardive ; Augustin d'Hippone ; charité chrétienne ; christianisme antique ; cités antiques ; don ; épigraphie ; évergétisme ; évergétisme chrétien ; transition entre Antiquité et Moyen Âge

This dissertation addresses the problem of the transition from euergetism to Christian charity. The approach focuses on gifts to communities in Late Antique North Africa from the third century to the sixth century. The study uses epigraphical and literary documents and includes anthropological perspectives on gift-giving. During Late Antiquity, euergetism (public benefaction) changes and disappears slowly. According to most current theories, euergetism would have been replaced by a new form of generosity, based on 'Christian charity'. Progressively converted to Christianity, the Romano-Africans would have given up classical civic generosity, turning instead to the Christian communities. This dissertation studies the discourse and practice of gift-giving and challenges the idea of a transition from euergetism to charity, showing that both types of gifts coexisted in early Late Antiquity. This theory clarifies the chronology of Late Antique generosity and analyzes the expression 'Christian euergetism'. Finally, the study examines the uses of benefaction and shows that gift-giving strengthens social bonds while simultaneously generating tension.

**Keywords:** Ancient cities; Ancient Christianity; Augustine of Hippo; charity; Christian euergetism; epigraphy; euergetism; gift-giving; Late Antiquity; North Africa; Transition from Antiquity to the Middle Ages

**THÈSE** présentée par :

**Camille THIEL**

soutenue le **08 juillet 2015**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Histoire ancienne

**De l'évergétisme à la charité  
chrétienne ?**

**Transformations et usages du don à la  
collectivité en Afrique tardo-antique  
(fin du III<sup>e</sup> siècle-VI<sup>e</sup> siècle)**

**VOLUME 1. TOME 2**

**THÈSE dirigée par :**

**M. Eckhard WIRBELAUER**

Professeur, Université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :**

**M. Hervé INGLEBERT**

Professeur, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

**Mme Claire SOTINEL**

Professeure, Université Paris-Est Créteil Val de Marne

---

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

**M. Jean-Marie SALAMITO**

Professeur, Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

**M. Konrad VÖSSING**

Professeur, Université de Bonn

**DEUXIÈME PARTIE. AUTOUR DE  
L'ÉVERGÉTISME CHRÉTIEN**

Repoussant l'idée d'un passage brusque de l'évergétisme à la charité chrétienne, un certain nombre d'auteurs, plutôt issus du champ historiographique francophone, ont mis en avant un concept appelé « évergétisme chrétien ». Grâce à ce concept, ces chercheurs soulignent la continuité des pratiques aristocratiques de don à la collectivité, tout en marquant une rupture qui serait introduite par la christianisation progressive des individus et des sociétés : au lieu d'offrir des dons à la cité, les aristocrates chrétiens se montreraient désormais généreux vis-à-vis de leur église. L'« évergétisme chrétien » serait alors un entre-deux mêlant quelques aspects évergétiques, mais surtout beaucoup d'aspects propres au modèle chrétien du don. Quelle est l'origine de ce concept ? Comment a-t-il été utilisé, et quelles en sont les implications ?

Au cœur de l'expression « évergétisme chrétien » réside l'idée que la conversion des aristocrates aurait progressivement mené à une transformation radicale de leurs pratiques et de leur valeurs. Ils auraient ainsi abandonné l'évergétisme civique pour se tourner vers des dons accomplis en faveur des églises chrétiennes – en d'autres termes, le christianisme serait responsable de la fin de l'évergétisme civique. Nous nous interrogerons sur la validité de cette théorie : quand ils se sont convertis à la religion chrétienne, les aristocrates ont-ils effectivement abandonné l'évergétisme civique ? Nous tenterons de montrer qu'il n'en est rien, et que l'évergétisme et le christianisme ont coexisté de manière parallèle, au moins au III<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle. Il faudra ainsi revenir sur la notion de conversion au christianisme et ce qu'elle implique pour les personnes concernées.

Enfin, nous nous tournerons vers l'étude des dons que les chrétiens ont prodigué à leur communauté (ce qui est généralement désigné par l'expression « évergétisme chrétien »). Nous commencerons par étudier les témoignages et les sources, pour ensuite seulement les mettre en rapport avec les différents modèles de dons. Nous verrons que ces dons à l'église relevaient à la fois du modèle évergétique et du modèle chrétien de don, dans une tension perpétuellement renouvelée.

# CHAPITRE CINQ. QU'EST-CE QUE L'ÉVERGÉTISME CHRÉTIEN ? CRÉATION ET APPROFONDISSEMENT D'UN CONCEPT PROBLÉMATIQUE

Pour expliquer le passage de l'évergétisme à la « charité chrétienne », des historiens ont mis en avant une notion appelée « évergétisme chrétien ». Cette notion a eu un véritable succès mais elle n'a pas encore bénéficié d'une étude approfondie : tel est le projet du présent chapitre. L'étude de la notion d'évergétisme chrétien doit débiter par une exploration de sa genèse historiographique. Il s'agit de comprendre dans quel cadre le concept fut utilisé afin d'en percevoir sa signification ainsi que ses enjeux. Deux moments majeurs ont considérablement contribué à la conception de la notion. Les travaux de Charles Pietri, puis dans un second temps ceux d'Yvette Duval et de Luce Pietri ont ainsi constitué de véritables points d'ancrage pour tout travail qui s'intéresse aux transformations de l'évergétisme à la période tardive<sup>1</sup>. Quelle était la conception de l'évergétisme chrétien dans ces travaux historiques ? Comment s'insérait la notion dans le débat sur l'évergétisme et la charité chrétienne ?

Au-delà d'une simple présentation historiographique, ce chapitre veut aussi, dans une démarche parallèle, vérifier la validité de la notion, soit par le biais d'une réflexion sur le sens profond de l'expression, soit par des recherches concrètes menées à partir des sources africaines. Il apparaîtra que ce concept, d'apparence séduisante, recèle beaucoup de problèmes qu'il faudra mettre en évidence et essayer de résoudre.

---

1 Voir ainsi : C. PIETRI, Roma Christiana. *Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 2 vol., Paris, de Boccard, Rome, École française de Rome, 1976 ; Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie dans l'Occident chrétien (IV<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> s.) », dans *Actes du X<sup>e</sup> congrès international d'épigraphie grecque et latine*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 371-396.

## I. Charles Pietri, les largesses constantiniennes et les débuts de l'« évergétisme chrétien » à Rome et en Afrique

L'un des premiers historiens à avoir employé l'expression « évergétisme chrétien » est Charles Pietri, dans sa grande étude sur la Rome chrétienne, mais également dans quelques articles qui ont été rédigés au même moment ou un peu plus tard, c'est-à-dire au milieu des années 1970<sup>2</sup>. Chez cet historien, l'« évergétisme chrétien » correspond à un second temps de l'établissement matériel de l'église romaine, lors duquel les aristocrates romains devenus chrétiens auraient dépensé volontairement une partie de leur richesse en faisant des dons. Ce deuxième temps succéderait à une période pendant laquelle prédominèrent les largesses impériales – particulièrement constantiniennes – destinées à l'église romaine. Nous sommes donc dans un cadre géographique et chronologique relativement précis, celui de l'église de Rome au IV<sup>e</sup> siècle.

### A. Les deux temps de l'« évergétisme chrétien »

#### 1. Constantin, premier évergète chrétien ?

L'empereur Constantin, une fois converti, aurait été, en quelque sorte, l'initiateur de l'« évergétisme chrétien », en lançant un grand mouvement de générosité vis-à-vis des églises romaines :

« Pendant ce demi-siècle [le début du IV<sup>e</sup> siècle] qui donne à la communauté fidèle, pour ses réunions, les premières grandes basiliques construites par la générosité de Constantin, les premières églises dans les quartiers de l'Urbs, à la périphérie de grands *martyria* et, auprès des tombes saintes, les aménagements de chapelles plus modestes, l'Église

---

2 C. PIETRI, *Roma Christiana...*, *op. cit.* Les articles dans lesquels C. Pietri a utilisé l'expression sont : C. PIETRI, « Évergétisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IV<sup>e</sup> à la fin du V<sup>e</sup> s. : l'exemple romain », dans *Ktèma*, 3, 1978, p. 317-337, repris dans ID., *Christiana respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, 1997, vol. 2, p. 813-833 ; ID., « Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'Empire chrétien (IV<sup>e</sup> siècle) », dans *Miscellanea historiae ecclesiasticae*, VI, *Congrès de Varsovie (25 juin-1<sup>er</sup> juillet 1978)*, Section I, *Les transformations dans la société chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Ed. Nauwelaerts, 1983, p. 267-300, repris dans ID., *Christiana respublica...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 835-868 ; ID., « Donateurs et pieux établissements d'après le légendier romain (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.) », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979*, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 435-453, repris dans ID., *Christiana respublica...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 1187-1205.

romaine s'enrichit de donations : terres, vases ou luminaires d'or, d'argent, d'ex-voto précieux<sup>3</sup>. »

Ce passage, issu de *Roma Christiana*, constitue l'introduction d'une sous-partie intitulée « L'établissement matériel : donations et puissance économique<sup>4</sup> ». Charles Pietri s'y attache à décrire assez précisément le « premier établissement » matériel de l'église de Rome, en mettant en avant le rôle de l'empereur Constantin. Ce dernier, par le biais de largesses faites en direction de l'église romaine ou par l'établissement d'une législation favorable, aurait véritablement contribué à l'accroissement du patrimoine ecclésiastique romain.

Charles Pietri détaille ainsi le contenu précis des donations impériales. L'historien exploite à cet effet les données du *Liber Pontificalis*, et plus précisément « les actes des donations affectées aux basiliques constantiniennes et publiées dans la *Vie de Sylvestre*<sup>5</sup> », tout en prenant bien soin, au préalable, de garantir la validité historique de ce document fort complexe. Il n'entre pas dans notre propos de prendre position dans le débat sur le degré de validité du *Liber Pontificalis* : nous retraçons uniquement, dans le cadre du présent travail, les idées défendues par Charles Pietri<sup>6</sup>. Qu'a donné l'empereur Constantin, selon le *Liber Pontificalis* ? À la *basilica Constantiniana* (basilique du Latran), Constantin a donné un revenu de 4390 sous pour le luminaire (revenu issu de domaines situés en Italie et en Sicile), mais également divers objets précieux. Au baptistère du Latran, qui bénéficie d'une donation spéciale, Constantin a fourni de l'or et de l'argent en quantités importantes (respectivement 14,6 kg d'or et 279 kg d'argent), ainsi qu'un patrimoine foncier (dont un très vaste domaine africain). Charles Pietri énumère ensuite les autres donations constantiniennes :

---

3 C. PIETRI, *Roma Christiana...*, *op. cit.*, p. 77.

4 *Ibid.*, p. 77-96.

5 *Ibid.*, p. 79. L'historien a principalement utilisé l'édition de L. Duchesne établie en 1886-1892 : *Liber Pontificalis*, texte, introduction et commentaire par L. DUCHESNE, Paris, E. Thorin, 1886. Les donations constantiniennes sont présentées dans la *Vita Sylvestri*, dans une section appelée parfois *Libellus de munificentia Constantini*, ou *Libellus Constantini*. Cf. *Liber Pontificalis, Silvester*, XXXIII, éd. par L. DUCHESNE, p. 170-187 (voir aussi l'édition commentée de H. GEERTMAN, reprise dans *Hic fecit basilicam: studi sul Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, Paris, Louvain, Peeters, 2004, p. 172-189).

6 *Ibid.*, p. 79. Cette « réhabilitation » du *Liber Pontificalis* se trouve également développée dans des articles de la même période : C. PIETRI, « Évergétisme et richesses ecclésiastiques... », art. cité, p. 318-321 [p. 814-817]. Depuis, de nombreux travaux ont été consacrés aux réalités contenues dans le *Liber Pontificalis* ; voir par exemple H. GEERTMAN, *Hic fecit basilicam...*, *op. cit.*

la basilique Labicane, Sainte-Croix de Jérusalem, Saint-Laurent, Saint-Paul, Saint-Pierre<sup>7</sup>. Et il conclut : « Quoi qu'il en soit, celles-ci [les donations constantiniennes] éclipsent les autres générosités<sup>8</sup> ». Pour autant, l'historien ne donne pas beaucoup de détails – faute de sources ? – sur l'origine précise de ces donations impériales : elles proviennent du patrimoine impérial, mais peut-être aussi des terres confisquées aux chrétiens lors des persécutions. En clair, il est impossible de savoir si Constantin a fait ses donations avec son argent personnel, ou bien s'il a utilisé des ressources provenant du trésor public<sup>9</sup>. La confusion autour de l'origine de l'argent est d'ailleurs l'une des caractéristiques de l'évergétisme impérial : le prince est un généreux évergète quelle que soit la bourse utilisée<sup>10</sup>.

De cette analyse, il ressort clairement que l'empereur Constantin a joué un grand rôle dans l'établissement de l'église romaine au IV<sup>e</sup> siècle. Mais comment

---

7 Pour le détail précis des donations de Constantin à l'église romaine, C. PIETRI, *Roma Christiana...*, *op. cit.*, p. 79-83, et également Id., « Évergétisme et richesses ecclésiastiques... », art. cité, p. 322-325. Sur les donations de Constantin à l'église romaine, les travaux sont particulièrement nombreux, cf. U. SÜSSENBACH, *Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin*, Bonn, Bouvier, 1977 ; E. JASTRZEBOWSKA, « Les fondations constantiniennes à Rome : textes et monuments », dans *Archeologia*, 44, 1993, p. 59-68 ; R. KRAUTHEIMER, « The Ecclesiastical Building Policy of Constantine », dans *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, dir. par G. BONAMENTE et F. FUSCO, II, Macerata, Università degli studi, 1993, p. 509-552 ; D. HUNT, « Imperial Building at Rome. The Role of Constantine », dans *Bread and Circuses: Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy*, dir. par K. LOMAS et T. CORNELL, Londres, Routledge, 2003, p. 105-124 ; S. DE BLAUW, « Konstantin als Kirchenstifter », dans *Konstantin der Grosse. Geschichte – Archäologie – Rezeption. Internationales Kolloquium*, dir. par A. DEMANDT et J. ENGEMANN, Trèves, Rheinisches Landesmuseum, 2006, p. 163-171. Voir également, pour une synthèse : P. MARAVAL, *Constantin le Grand. Empereur romain, empereur chrétien*, Paris, Tallandier, 2011, p. 115-119. La lecture de C. Pietri à propos des donations constantiniennes est fondée pour une part sur les analyses de R. Krautheimer, qui avait une vision particulière de Constantin, cf. D. KINNEY, « Krautheimer's Constantine » dans *Ecclesiae Urbis. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo)*, vol. 1, dir. par F. GUIDOBALDI et A. GUIGLIA GUIDOBALDI, Rome, Pontificio istituto di archeologia cristiana, 2002, p. 1-10.

8 C. PIETRI, *Roma Christiana...*, *op. cit.*, p. 83.

9 Dans l'un de ses derniers articles, R. Krautheimer émet l'hypothèse selon laquelle Constantin aurait avant tout donné, pour la construction des églises romaines, des terrains provenant de la *res priuata* (R. KRAUTHEIMER, « The Ecclesiastical Building Policy... », art. cité, p. 530-531). L'auteur fait la même remarque pour les terrains destinés à apporter des revenus (*ibid.*, p. 534). L'un des arguments de R. Krautheimer est que Constantin aurait ainsi évité de choquer l'aristocratie romaine restée fidèle à la religion traditionnelle, ce qui se serait sans doute davantage produit s'il avait utilisé les ressources impériales issues du fisc (*ibid.*, p. 545).

10 Voir à ce propos P. VEYNE, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976, 1995, chap. « L'empereur et sa capitale », p. 478-693.

l'empereur est-il désigné ? Notons que Charles Pietri, dans ses travaux des années 1970, n'utilise pas beaucoup le terme « évergétisme » pour qualifier les donations de Constantin, mais plutôt des expressions comme « largesses impériales », « générosité du prince », etc... Il faut dire qu'à l'époque à laquelle Charles Pietri a engagé sa réflexion, le terme « évergétisme » n'était qu'assez peu usité (nous sommes aux balbutiements du livre *Le pain et le cirque* de Paul Veyne, paru la même année que *Roma Christiana*). Il est donc logique que la notion d'« évergétisme impérial » ne puisse être pleinement invoquée<sup>11</sup>. Par ailleurs, Charles Pietri n'avance pas au sujet de Constantin des idées marginales, mais il s'inscrit dans une thèse assez courante de l'historiographie qui considère que la conversion de Constantin a été une rupture tant pour l'histoire de l'Empire romain que pour l'histoire de l'Église.

Quelques années plus tard, le pas est franchi. Dans son article daté de 1982, intitulé « Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'Empire chrétien », l'historien écrit de façon très claire : « Constantin lui-même, comme le rappelle la *Vita Constantini*, donne l'exemple de l'évergétisme chrétien<sup>12</sup>. » Encore plus tard, dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, parue en 1995, Constantin est désigné par Charles Pietri comme « l'évergète : de Rome à Constantinople », dans un chapitre justement intitulé « Propagandes et réalités de la loi et de l'évergétisme<sup>13</sup> ». L'auteur reprend les idées développées dans sa grande thèse, mais la générosité constantinienne s'y teinte d'une nouvelle coloration puisqu'elle est relue à l'aune du concept d'évergétisme. L'empereur devient ainsi le premier « évergète chrétien », combinant une longue tradition d'évergétisme impérial à un nouveau désir né de la conversion au christianisme : contribuer à l'établissement de l'église romaine. L'idée d'un empereur évergète a été bien retenue dans une partie de l'historiographie francophone et forme aujourd'hui une thèse plutôt acceptée, tout comme celle d'un Constantin bienfaiteur de l'église.

---

11 Il est amusant de voir que C. Pietri attribue la paternité du terme à H.-I. Marrou, plutôt qu'à P. Veyne comme on le fait aujourd'hui : cf. C. PIETRI, « Donateurs et pieux établissement à Rome... », art. cité, n. 8, p. 447 [p. 1199], à propos de l'évergétisme : « Adoptons ce terme lancé par H.-I. Marrou : il a l'avantage d'élargir l'enquête à toutes les formes de la générosité chrétienne. »

12 C. PIETRI, « Les pauvres et la pauvreté... », art. cité, p. 290 [p. 858].

13 J.-M. MAYEUR, C. PIETRI, L. PIETRI, *Histoire du christianisme des origines à nos jours. Tome 2 : La naissance d'une chrétienté*, Paris, Desclée, 1995, p. 206-209 (chap. C. PIETRI, « Propagande et réalités de la loi et de l'évergétisme »).

## 2. L'« évergétisme chrétien » : les aristocrates chrétiens entrent en scène

Poursuivons l'examen de la notion d'« évergétisme chrétien » chez Charles Pietri. Après avoir décrit un premier temps pendant lequel les largesses constantiniennes prédominent, Charles Pietri propose un second temps de l'établissement matériel de l'église de Rome. À partir du milieu du IV<sup>e</sup> siècle, à la faveur de la conversion progressive des aristocrates chrétiens, il se crée une sorte de transition :

« À l'époque constantinienne le prince fondait les grandes églises et les dotait de riches donations : il donnait à la communauté fidèle l'essentiel de ses ressources. Alors que la dynastie valentinienne, que la famille théodosienne mesurent avec plus de parcimonie leurs largesses, l'œuvre chrétienne pour l'édification des églises et des chapelles cémétériales n'a jamais été aussi active. Un nouvel évergétisme a pris le relais<sup>14</sup>. »

Nous assistons, selon Charles Pietri, à un double phénomène : d'une part les largesses impériales se tarissent, et parallèlement, les aristocrates chrétiens commencent à faire des dons en faveur de l'Église, en empruntant le chemin d'un « nouvel évergétisme ». Comment faut-il comprendre l'expression « nouvel évergétisme » ? Doit-il se comprendre en référence à l'évergétisme de l'empereur Constantin, les aristocrates prenant le relais de l'empereur ? Ou alors, l'expression ne s'oppose-t-elle pas également à un « ancien évergétisme » qui serait en fait l'évergétisme classique des magistrats ? La réponse n'est pas donnée explicitement. Et c'est précisément ce « nouvel évergétisme » des aristocrates que Charles Pietri appelle l'« évergétisme chrétien ». Notons toutefois que l'expression « évergétisme chrétien » n'est pas très fréquente dans les travaux de Charles Pietri : elle se trouve, dans *Roma Christiana*, qu'à un petit nombre de reprises et Charles Pietri n'en donne jamais une définition explicite<sup>15</sup>. L'expression n'a donc somme toute qu'une valeur descriptive, et non conceptuelle : « évergétisme chrétien » pourrait très bien être remplacé par « largesses aristocratiques en faveur de l'Église ».

Ainsi, à partir de la deuxième moitié du IV<sup>e</sup> siècle et surtout au V<sup>e</sup> siècle, les grandes familles aristocratiques développeraient une bienfaisance particulière vis-à-vis

---

14 C. PIETRI, *Roma Christiana...*, *op. cit.*, p. 558.

15 C. PIETRI, *Roma Christiana...*, *op. cit.*, p. 84 (en parlant de la faible puissance des donations aristocratiques à l'église romaine à l'époque de Constantin) ; p. 96 (« Les largesses de Constantin, celles encore bien modestes de l'évergétisme chrétien, permettent un établissement matériel de l'Église romaine ») ; p. 562.

de l'église romaine : « dans la riche société romaine [s'est] levé un mouvement de générosité<sup>16</sup>. » Charles Pietri donne de nombreux exemples de la nouvelle générosité aristocratique : Anicia Faltona Proba affecte le revenu de ses domaines d'Asie aux clercs, aux pauvres et aux monastères au début du V<sup>e</sup> siècle (vers 414 selon les auteurs de la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*), et quelques années plus tard, Demetrias, la petite-fille de Proba, fait construire une basilique dédiée à saint Étienne sur l'un de ses domaines romains (entre 440 et 460)<sup>17</sup>. Notons la similitude entre les donations constantiniennes et l'évergétisme de ces riches aristocrates, puisque dans les deux cas, ce sont des terres et des revenus qui sont donnés, ou bien des églises qui sont construites. Les dons de ces riches femmes ne sont que deux exemples parmi tant d'autres, mais il est intéressant de noter ici le lien de parenté entre les deux évergètes – comme dans l'évergétisme civique, le « nouvel évergétisme » est une affaire de famille<sup>18</sup>.

Une troisième variété d'évergétisme apparaît à cette même époque : l'évergétisme de l'« aristocratie cléricale<sup>19</sup> », qui serait lié au fait que les clercs appartiendraient de plus en plus à des familles aristocratiques. L'évergétisme des clercs est un phénomène jugé si majeur que certains historiens font de l'évergétisme clérical la

---

16 *Ibid.*, p. 562. Un panorama plus détaillé des actes d'« évergétisme chrétien » à Rome est donné dans : C. PIETRI, *Roma Christiana...*, *op. cit.*, p. 559-562 ; ID., « Évergétisme et richesses ecclésiastiques... », art. cité, p. 326-332 [p. 822-826] et également ID., « Les pauvres et la pauvreté », art. cité, p. 295-298. Voir aussi, sous un jour un peu différent, K. COOPER, J. HILLNER (dir.), *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007 (part. chap. 8).

17 La générosité d'Anicia Faltona Proba est connue par une lettre d'un évêque de Rome, Célestin, datée du 15 mars 432. L'évêque se plaint de ne plus recevoir les revenus de ces terrains (dans E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I, 2, *Coll. Veronensis*, 23, 4, p. 90). La générosité de Demetrias est connue par *ILCV*, 1765. Pour nos deux exemples : C. PIETRI, « Évergétisme et richesses ecclésiastiques », art. cité, p. 326-332 [p. 822-826], ici p. 329 [p. 825], n. 45 (Anicia Faltona Proba), et *ibid.*, p. 331 [p. 827], n. 58 (Demetrias). Sur Anicia Faltona Proba, cf. « Anicia Faltona Proba », *PLRE*, I, p. 732-733, et « Anicia Faltona Proba 2 », *PCBE (Italie)*, vol. 2, p. 1831-1833 ; pour Demetrias, cf. « Demetrias » *PLRE*, II, p. 351-352 et « Demetrias Amnia », *PCBE (Italie)*, vol. 1, p. 544-547. Pour une mise en perspective sur ces personnages fameux, se reporter notamment à l'article de P. LAURENCE, « Proba, Juliana et Demetrias. Le christianisme des femmes de la *gens* Anicia dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle », dans *REAug*, 48, 2002, p. 131-163.

18 Sur l'évergétisme et la famille, cf. *supra* p. 98.

19 Cette sorte d'évergétisme est développée dans C. PIETRI, *Roma Christiana...*, *op. cit.*, p. 563-567, avec quelques exemples.

suite directe de l'évergétisme impérial, en laissant de côté l'« évergétisme chrétien » des aristocrates laïcs. Une telle conception apparaît clairement à travers la présentation de Carlo Carletti dans son ouvrage *Epigrafia dei cristiani* daté de 2008. On passe directement « dall'evergetismo del principe all'evergetismo del vescovo » (de l'évergétisme du prince à l'évergétisme de l'évêque), mais les aristocrates « laïcs » ne sont qu'à peine évoqués<sup>20</sup>. Au contraire, la conception de Charles Pietri met plutôt au premier plan le rôle des aristocrates laïcs dans l'établissement de l'Église.

Charles Pietri a élaboré un « modèle en deux temps » pour expliquer le développement du patrimoine ecclésiastique de l'église de Rome. Ce modèle consiste en une transmission de la générosité depuis l'empereur vers les aristocrates chrétiens. Ce modèle a connu une certaine postérité dans l'historiographie francophone, notamment à travers des ouvrages majeurs et synthétiques, comme le chapitre de Jean Guyon dans *l'Histoire du christianisme des origines à nos jours*. Nous y retrouvons les deux temps de Charles Pietri : dans un premier temps, l'église de Rome a bénéficié de « la faveur marquée des évergésies impérial<sup>21</sup> » et dans un second temps, l'évergétisme chrétien a pris le relais par les « fondations épiscopales et les évergésies privées<sup>22</sup> ». L'idée se retrouve également dans des travaux plus récents portant sur les transformations de l'évergétisme<sup>23</sup>. Ces différentes études mettent toutes en avant la nouveauté de l'évergétisme chrétien, mais une nouveauté relative, qui s'inscrit complètement dans la reprise d'un modèle constantinien. La réflexion s'inscrit finalement assez peu dans des considérations sur la continuité avec l'évergétisme civique.

---

20 C. CARLETTI, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari, Edipuglia, 2008, p. 103-113.

21 J. GUYON, « L'église de Rome du IV<sup>e</sup> siècle à Sixte III », dans *Histoire du christianisme...*, *op. cit.*, p. 772-775.

22 *Ibid.*, p. 775-777. Le découpage des deux premières parties du chapitre est à cet égard évocateur : I) L'évergétisme impérial ; II) L'évergétisme clérical et privé. La thèse de C. Pietri y est parfaitement résumée : « Par le fait du prince, mais aussi grâce à son propre dynamisme, la communauté chrétienne a donc pu pourvoir, en un demi-siècle, aux moyens indispensables de sa mission » (p. 777).

23 Cf. J.-P. CAILLET, « L'évolution de la notion d'évergétisme dans l'Antiquité chrétienne », dans *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, dir. par J.-M. SPIESER et E. YOTA, Paris, Desclée, 2012, p. 11-24 (p. 12-13).

### 3. De l'évergétisme impérial à l'évergétisme des aristocrates chrétiens : continuité et problèmes

Tout au long de son œuvre, Charles Pietri développe une hypothèse particulière, qui est celle de la continuité existant entre l'évergétisme constantinien et celui des aristocrates convertis. Mais comment se déroule la transition entre l'évergétisme impérial et le nouvel « évergétisme chrétien » ? Chez Charles Pietri, tout repose sur le rôle du prince chrétien. L'empereur a encouragé activement les membres de son entourage à prendre part à cette nouvelle forme de don : la famille impériale se fait donc évergète à la mode chrétienne<sup>24</sup>. De plus, il incite formellement certains donateurs privés :

« Constantin lui-même, comme le rappelle la *Vita Constantini*, donne l'exemple de l'évergétisme chrétien. Au moment où il constitue le patrimoine des grandes basiliques, le prince sollicite les donateurs privés, Ambrosius, Datianus, un notaire impérial, Festus, *praepositus sacri cubiculi*, dont les chartes, recueillies par le *Liber Pontificalis*, conservent le souvenir. [...] Le prince chrétien fixe les nouvelles ambitions de l'évergétisme<sup>25</sup>. »

D'après cet extrait, c'est bien en raison de l'incitation directe du prince qu'est né l'évergétisme aristocratique destiné aux églises chrétiennes. L'empereur agissait notamment par l'établissement d'une législation favorable, en autorisant légalement les aristocrates à octroyer une partie de leur fortune à leur église<sup>26</sup>. Il faut aussi considérer le fait que l'empereur n'avait pas nécessairement besoin d'agir en maniant une politique incitative directe, et il pouvait compter sur des moyens plus détournés. En effet, il est clair que les empereurs romains ont souvent été les prescripteurs des pratiques aristocratiques. Constantin n'avait donc qu'à attendre qu'on l'imite !

Pour autant, plusieurs questions se posent à propos de cette lecture fondée de part en part sur le prisme de la générosité constantinienne :

---

24 C. PIETRI, « Évergétisme et richesses ecclésiastiques... », art. cité, p. 325 [p. 821] : l'auteur évoque ainsi la donation de Constantina, la fille de l'empereur, qui fait établir un mausolée et une basilique près de la *via Nomentana* à Rome à une date inconnue. Sur Constantina, cf. « Constantina 2 », *PLRE*, I, p. 222 et « Constantina 1 », *PCBE (Italie)*, vol. 1, p. 466.

25 C. PIETRI, « Les pauvres et la pauvreté... », art. cité, p. 290 [p. 858], n. 80 pour les références aux sources, dans une sous-partie intitulée « Les pauvres de l'Empereur chrétien ».

26 Sur cette législation, cf. *infra*, p. 239.

1. Constantin est-il véritablement le premier « évergète chrétien » ? Si l'on suit Charles Pietri, la conversion impériale change radicalement la donne pour l'église romaine, d'où l'importance chez l'historien de l'adjectif « nouveau », décliné parfois sous l'expression « nouvel évergétisme ». Mais les aristocrates ont-ils réellement attendu le IV<sup>e</sup> siècle et Constantin pour donner à leur église ? Ces bienfaits étaient-ils si « nouveaux » ? Certains historiens s'accordent à penser que les communautés chrétiennes pré-constantiniennes possédaient déjà des terrains et des bâtiments (non en leur nom propre, certes, mais par le biais de truchements encore mal identifiés)<sup>27</sup>. Or, il n'est pas à exclure qu'un aristocrate se soit montré généreux et ait cédé l'une de ses possessions pour que la communauté chrétienne puisse se réunir. Si tel était le cas, il faudrait garder en tête que le « nouvel évergétisme » des aristocrates chrétiens pourrait être plus ancien que celui de Constantin lui-même ! Il faudrait étayer cette hypothèse en essayant d'étudier plus précisément les donations pré-constantiniennes, ce qui impliquerait de réviser les dossiers fort délicats des *domus ecclesiae* et des « églises titulaires »<sup>28</sup>. D'ailleurs, peut-on croire que les chrétiens ont uniquement suivi le modèle impérial pour leurs pratiques de don ? Comment ne pas penser que la tradition bien ancrée de l'évergétisme civique n'a pas elle aussi influencé le « nouvel évergétisme » ?

Une autre difficulté émerge du fait que la figure d'un Constantin donateur est aujourd'hui vue avec un œil plus critique qu'à l'époque de Charles Pietri, tant elle paraît

---

27 L'historien manque de sources pour écrire cette histoire. Cf. à ce sujet un bilan dans S. C. MIMOUNI, P. MARAVAL, *Histoire du christianisme des origines à Constantin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 450-454. Pour un bilan sur l'Afrique : C. BUENACASA PEREZ, « La aparición del patrimonio eclesiástico en las comunidades cristianas preconstantinianas de Africa: crítica de las teorías clásicas y estado de la cuestión », dans *Scripta antiqua in honorem Angel Montenegro duque et José María Blázquez Martínez*, Valladolid, A. Alonso Avila & S. Crespo Ortiz de Zárate, 2002, p. 721-733.

28 Étude que je ne mène pas ici puisqu'elle ne concerne pas directement l'Afrique, mais surtout Rome. Sur les *domus ecclesiae*, un dossier assez controversé, cf. le récent article de K. M. SESSA, « *Domus ecclesiae*: Rethinking a Category of *ante-pacem* Christian Space », dans *JThS*, 60, 2009, p. 90-108, à lire avec V. SAXER, « *Domus ecclesiae*: οἶκος τῆς ἐκκλησίας in den frühchristlichen literarischen Texten », dans *RQA*, 88, 1988, p. 167-179 et C. PIETRI, « Recherches sur les *domus ecclesiae*, I », dans *REAug*, 24, 1978, p. 3-21. Pour une relecture des églises « titulaires » à Rome, cf. J. HILLNER, « Clerics, Property and Patronage: the Case of the Roman Titular Churches », dans *AntTard*, 14, 2006, p. 59-68 ; EAD., « Families, Patronage, and the Titular Churches of Rome, c. 300-c. 600 », dans *Religion, Dynasty, and Patronage...*, *op. cit.*, p. 225-261. Se reporter aussi à : K. BOWES, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008 (part. chap. 2 « Two Christian capitals: private worship in Rome and Constantinople »).

par certains aspects une construction discursive postérieure. La figure d'un Constantin évergète/donateur n'est-elle pas plutôt une image construite plus tardivement<sup>29</sup>? De telles questions nous font irrémédiablement revenir au *Liber Pontificalis*, à son degré de validité mais aussi aux dates et aux enjeux qui entourent les différentes étapes de sa rédaction. Le modèle de la générosité constantinienne est donc nuancé de deux côtés : d'un côté il n'est pas certain que les aristocrates aient réellement attendu Constantin pour se montrer généreux vis-à-vis de leurs églises respectives, et de l'autre, Constantin ne s'est peut-être pas montré aussi généreux que ce que les sources suggèrent.

2. Charles Pietri n'a-t-il pas surestimé le rôle des aristocrates chrétiens dans l'établissement chrétien à Rome ? Selon une étude menée par Julia Hillner, seules douze interventions de donateurs « laïcs » en faveur de l'église romaine sont attestées sans discussion entre le IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>. Le reste des attestations dépend de l'interprétation que l'on fait du mot latin *titulus*, qui, lorsqu'il est suivi d'un nom au génitif, a longtemps fait croire que le génitif était le nom du donateur et que ces donateurs étaient d'origine aristocratique<sup>31</sup>. Mais l'étude attentive des *tituli* indique que les personnes nommées au génitif étaient en fait des clercs, qui n'étaient pas toujours issus du milieu aristocratique. Du même coup, suivant Julia Hillner, le modèle de l'« évergétisme chrétien » (aristocratique) ne tiendrait plus entièrement, puisque l'établissement de l'église romaine serait dû en réalité à des personnes issues du clergé, qui n'appartenaient pas nécessairement aux catégories élevées de la société.

Dès lors, il faut bien s'attaquer à cette épineuse question : le modèle tel qu'il a été dessiné par Charles Pietri est-il valide, ou doit-il être nuancé, enrichi d'autres

---

29 Pour ces questions, on peut se référer à l'ouvrage de G. BONAMENTE, N. LENZKI, R. LIZZI TESTA, *Costantino prima e dopo Costantino. Constantine Before and After Constantine*, Bari, Edipuglia, 2012, part. l'article de D. MOREAU, « *Et postmodum rediens cum gloria baptizavit Constantinum Augustum*. Examen critique de la réception et de l'utilisation de la figure de Constantin par l'église romaine durant l'Antiquité », p. 563-581. Les conclusions prudentes de l'article amènent à penser que la figure d'un Constantin donateur n'a pas beaucoup intéressé les milieux proches du siège apostolique avant la toute fin du V<sup>e</sup> siècle, assez peu au VI<sup>e</sup> siècle. Même le *Liber Pontificalis* est biaisé « attendu qu'aucune source ne démontre que la chronique est l'œuvre des instances officielles de l'Église de Rome ou qu'elle a vraiment été reçue par ces dernières » (p. 577). D. Moreau suggère au contraire que la vision d'un Constantin donateur était probablement davantage mise en avant par des aristocrates, peut-être même des aristocrates proches de la *gens* constantinienne (p. 579-581).

30 Liste donnée par J. HILLNER, « Clerics, Property and Patronage... », art. cité, n. 1.

31 Sur les *tituli*, avec une histoire des conceptions du terme et une bibliographie : *ibid.*, p. 60.

explications ? Pour répondre à cette question, il faudrait repartir de l'étude du cas romain, ce qui n'entre pas dans notre projet. Mais sans préjuger de la validité intrinsèque du modèle proposé par Charles Pietri pour le cas romain, il est intéressant de tester cette hypothèse en deux temps sur les provinces africaines. Dans quelle mesure ce « modèle » peut être une source d'inspiration pour l'étude de ces territoires ? Il ne s'agit pas ici de projeter des hypothèses à propos du développement de l'église romaine sur le cas africain, en niant toute spécificité locale. Il s'agit simplement de trouver, par la comparaison, des points d'appui à la réflexion.

## **B. Le modèle en deux temps est-il valable pour les provinces africaines ?**

Selon certains historiens, l'empereur Constantin ne se serait pas seulement montré généreux vis-à-vis de l'église romaine, mais il aurait agi de la même façon en faveur d'autres régions de l'Empire. Était-ce réellement le cas ? Peut-on dire que l'empereur Constantin a donné l'impulsion d'un « nouvel évergétisme » en Afrique sitôt après sa conversion ? Pour répondre à cette question, il faut bien entendu examiner les donations constantiniennes en Afrique<sup>32</sup>. Puis, il s'agira de déterminer dans quelle mesure ces donations ont pu être suivies par l'émergence d'un « évergétisme chrétien » de la part des aristocrates.

### **1. Les donations constantiniennes aux églises africaines**

#### *a. Donation de Constantin aux églises africaines, 3000 folles*

Le premier exemple de donation à une église africaine est connu par une lettre que Constantin envoya à l'évêque Caecilianus, évêque de Carthage depuis 311/312<sup>33</sup>. La

---

32 Une rapide présentation des libéralités impériales en faveur des églises chrétiennes est présentée par H. JAÏDI, « Remarques sur la constitution des biens des églises africaines à l'époque romaine tardive », dans *Splendidissima Civitas : études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, dir. par A. CHASTAGNOL, S. DEMOUGIN et C. LEPELLEY, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, p. 169-191, ici p. 171-173.

33 Sur le personnage de Caecilianus, voir « Caecilianus 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 165-175. Caecilianus se trouve après son élection au centre des querelles entre catholiques et donatistes. Une partie des chrétiens carthaginois conteste vivement l'élection de Caecilianus, considéré comme trop laxiste vis-à-vis des *traditores*, et destitue l'évêque. Mais Constantin s'adresse toujours à Caecilianus comme l'évêque légitime de Carthage.

lettre est conservée – en grec – dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, et elle est datée de la fin de l'année 312 ou du début de l'année 313. En voici le début :

« Constantin Auguste à Caecilianus, évêque de Carthage. Comme il m'a paru bon, dans toutes les provinces, dans les Afriques, les Numidies et les Maurétanies, de fournir quelque chose pour leurs dépenses à certains serviteurs désignés de la très sainte religion catholique, reconnue par les lois, j'ai envoyé une lettre au perfectissime Ursus, *rationalis* d'Afrique, et je lui ai notifié qu'il ait à faire diligence pour compter trois milles *folles* à Ta Fermeté. Quant à toi, quand tu auras fait constater le paiement de ladite somme (d'argent), ordonne que ces biens soient distribués à tous ceux qui ont été antérieurement désignés dans le mémorandum qu'Ossius t'a envoyé. Mais si tu apprends qu'il manque quelque chose pour accomplir ma décision sur ce point envers tous ceux-là, tu dois demander à Héraclidès, le procureur de nos biens, ce que tu auras appris sans contestation être nécessaire. En effet, j'ai ordonné en sa présence que, si Ta Fermeté lui demande de l'argent, il ait soin de le compter sans aucune hésitation<sup>34</sup>. »

D'après cette lettre, Constantin aurait donné 3 000 *folles* (τρισεχίλιοι φόλλεις) à différentes communautés chrétiennes d'Afrique par l'entremise de l'évêque de Carthage Caecilianus. Le *follis* était à l'origine un sac rempli d'argent, dont le contenu était garanti par la personne qui le scellait. À la fin du III<sup>e</sup> siècle, le *follis* devint une pièce de cuivre et d'argent, introduite par Dioclétien. Les *folles* de Constantin sont donc issus de la monnaie du même nom. Était-ce là une somme importante ? Selon une théorie élaborée par Arnold Hugh Martin Jones, le *follis* aurait valu 25 000 deniers, ce qui représentait une somme conséquente. Même si des analyses ultérieures recommandent une certaine prudence à l'égard de la valeur du *follis*, la somme devait être fort élevée<sup>35</sup>. En

34 EUS., *HE*, X, 6, texte éd. et trad. par G. BARDY, S.C. 55, p. 110-111 : « Κωνσταντῖνος Αὐγούστος Καικιλιανῶ ἐπισκόπῳ Χαρταγένῃς. ἐπειδήπερ ἤρεσεν κατὰ πάσας ἐπαρχίας, τὰς τε Ἀφρικὰς καὶ τὰς Νουμιδίας καὶ τὰς Μαυριτανίας, ῥητοῖς τισι τῶν ὑπηρετῶν τῆς ἐνθέσμου καὶ ἀγιωτάτης καθολικῆς θρησκείας εἰς ἀναλώματα ἐπιχορηγηθῆναι τι, ἔδωκα γράμματα πρὸς Οὐρσον τὸν διασημότατον καθολικὸν τῆς Ἀφρικῆς καὶ ἐδήλωσα αὐτῷ ὅπως τρισεχιλίους φόλλεις τῇ σῆ στερρότητι ἀπαριθμῆσαι φροντίση. σὺ τοίνυν, ἠνίκα τὴν προδηλουμένην ποσότητα τῶν χρημάτων ὑποδεχθῆναι ποιήσεις, ἅπασιν τοῖς προειρημένοις κατὰ τὸ βρέουιον τὸ πρὸς σὲ παρὰ Ὁσίου ἀποσταλὲν ταῦτα τὰ χρήματα διαδοθῆναι κέλευσον. εἰ δ' ἄρα πρὸς τὸ συμπληρωθῆναί μου τὴν εἰς τοῦτο περὶ ἅπαντας αὐτοὺς προαίρεσιν ἐνδεῖν τι καταμάθοις, παρὰ Ἡρακλεῖδα τοῦ ἐπιτρόπου τῶν ἡμετέρων κτημάτων ἀναμφιλέκτως ὅπερ ἀναγκαῖον εἶναι καταμάθοις, αἰτῆσαι ὀφείλεις. καὶ γὰρ παρόντι αὐτῷ προσέταξα ἵν' εἴ τι ἂν χρημάτων παρ' αὐτοῦ ἢ σὴ στερρότης αἰτήση, ἄνευ δισταγμοῦ τινος ἀπαριθμῆσαι φροντίση. »

35 Sur le *follis*, lire A. H. M. JONES, « The Origin and Early History of the *Follis* », dans *JRS*, 49, 1959, p. 34-38 ; L. RUGGINI, « A proposito del *follis* nel IV secolo », dans *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia del Lincei*, 16, 1961, p. 306-319 (article qui contredit le précédent), et enfin, un peu plus récemment, J. ERMATINGER, « The Fourth Century *follis* », dans *Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte*, 18, 1, 1994, p. 84-88.

comparaison, à la même époque, dans le même lieu, Lucilla, une aristocrate de rang sénatorial résidant à Carthage, procura une aide financière à des évêques dissidents. Elle soutint la déposition de l'évêque Caecilianus qu'elle exérait suite à une remontrance subie alors que ce dernier était encore archidiacre, en remettant 400 *folles* pour faciliter l'élection d'un autre évêque<sup>36</sup>.

Mais d'où provenait l'argent, et plus précisément de quelles caisses ? S'agissait-il d'un don de Constantin fait à partir de sa fortune privée, ou bien l'argent émanait-il des caisses impériales ? La lettre donne deux informations à ce sujet. Le premier renseignement est établi par la mention du perfectissime (διασημότατος) Ursus, à qui une lettre fut envoyée (la lettre est perdue). Ce dernier était chargé de verser les 3000 *folles* à l'évêque Caecilianus. Ursus était *rationalis* d'Afrique (καθολικὸς τῆς Ἀφρικῆς), c'est-à-dire représentant du *rationalis* central dans le diocèse d'Afrique. Il gérait donc sur place les caisses du fisc impérial<sup>37</sup>. La deuxième information sur l'origine des biens est fournie par la référence à Héraclidès, ἐπίτροπος τῶν ἡμετέρων κτημάτων, auquel l'évêque peut s'adresser en cas de besoin. Il s'agit, selon Roland Delmaire, du *procurator rei publicae*, procureur à ressort provincial ou supra-provincial, qui gérait la *res priuata*, c'est-à-dire les biens de la couronne impériale et les biens privés de l'empereur<sup>38</sup>. Dans les deux cas, ce sont bien les caisses impériales qui sont utilisées, mais à chaque fois, il est extrêmement difficile de faire la distinction entre les caisses privées de l'empereur, les biens de la couronne et les biens de l'empire : le fisc pouvait désigner à cette époque l'ensemble des ressources impériales et la *res priuata* concernait la fortune privée et les biens de la couronne<sup>39</sup>. Cela dit, en ce qui concerne les largesses de Constantin à Rome, l'origine précise des biens n'était pas non

36 Sur Lucilla, cf. *PCBE (Afrique)*, p. 649. Mention des 400 *folles* dans : *Gesta apud Zenophilum*, C.S.E.L. 26, p. 189, l. 3-6 ; p. 194-195, l. 31-29 et 1-2 ; p. 195-196, l. 30-36 et l. 1-2 ; p. 196, l. 26-37. Voir aussi *infra* sur le personnage et sur son action, p. 359-363.

37 Sur le personnage, cf. « Ursus 2 », *PLRE*, I, p. 988 ; sur le rôle et l'évolution des *rationales*, cf. R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Rome, École française de Rome, 1989, p. 178-204.

38 Sur le personnage, inconnu par ailleurs, cf. « Heraclides 2 », *PLRE*, I, p. 417 ; R. DELMAIRE, *Largesses sacrées...*, *op. cit.*, p. 209. En général, les *procuratores rei publicae* confisquent et vendent les biens confisqués, et gèrent les domaines impériaux (*ibid.*, p. 213-214).

39 Sur le fisc avant les réformes constantiniennes de 324-325, cf. *ibid.*, p. 11 : le fisc s'opposait alors à l'*aerarium Saturni*, le trésor du Sénat.

plus connue, et de manière générale un empereur était considéré comme bienfaiteur quelle que soit l'origine de l'argent<sup>40</sup>.

À travers ce don, Constantin ne favorisait pas toutes les communautés chrétiennes africaines, mais seulement celles désignées par un memorandum rédigé par Osius de Cordoue<sup>41</sup>. L'empereur laissait d'ailleurs le soin à l'évêque Caecilianus de répartir l'argent, ce qui était une façon de soutenir les chrétiens dits ultérieurement « catholiques ». Puisque Caecilianus n'avait pas été reconnu par les futurs donatistes, ces derniers n'allaient évidemment pas recevoir des dons de sa part<sup>42</sup>. La générosité constantinienne était donc limitée à une partie des chrétiens, et d'ailleurs les chrétiens donatistes, peut-être jaloux de n'avoir pas bénéficié des subsides de l'empereur, firent transmettre à l'empereur le 15 avril 313 un libelle d'accusation contre Caecilianus et d'autres évêques africains<sup>43</sup>.

#### *b. Donations constantiniennes à l'église de Cirta*

Quelques années plus tard, en 330, Constantin fit de nouvelles largesses en direction des églises d'Afrique. La donation intervint à nouveau dans le cadre du conflit autour du donatisme. Le détail de ces donations est conservé dans une lettre adressée aux évêques « catholiques » de Numidie, qui s'étaient plaints auprès de l'empereur du fait que les donatistes leur aient pris une basilique naguère construite sous les ordres de Constantin à Cirta. La lettre des évêques est perdue, mais il reste la réponse de l'empereur, datée du 5 février 330. Le texte est conservé dans l'appendice d'Optat de Milev, qui regroupe différentes pièces ayant trait au dossier du donatisme. Voici le passage qui nous intéresse :

---

40 Cf. *supra*, p. 223.

41 Osius de Cordoue est parfois qualifié de « conseiller ecclésiastique » de Constantin (voir par exemple P. MARAVAL, *Constantin le Grand...*, *op. cit.*, p. 289-298 pour le rôle d'Osius de Cordoue dans le concile de Nicée).

42 Sur les rapports de Constantin avec le donatisme, la bibliographie est assez développée. On peut commencer par : C. PIETRI, « L'échec de l'unité impériale en Afrique », dans *Histoire du christianisme...*, *op. cit.*, p. 233-239 ; P. MARAVAL, *Constantin le Grand...*, *op. cit.*, p. 119-125 (« L'intervention dans la querelle donatiste »).

43 Sur ce point, cf. *ibid.*, p. 121. Pour le texte du libelle : OPTAT., *C. Parm.*, 1, 22, C.S.E.L. 26, 25-26 (texte commenté dans J.-L. MAIER, *Le dossier du donatisme, vol. 1, Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlin, Akademie-Verlag, 1987, p. 146-148 : « 15. Requête des dissidents à l'empereur »). Le texte avait été transmis à Constantin via le proconsul Anullinus.

« Ayant donc reçu la lettre de Votre Sagesse et de Votre Gravité, j'ai appris que dans leur méchanceté habituelle les hérétiques ou schismatiques ont cru devoir s'emparer de la basilique de l'Église catholique, dont j'avais ordonné la construction dans la cité de Constantine, qu'ils ont été souvent exhortés tant par vous que par nos juges sur notre ordre et qu'ils ont refusé de rendre ce qui n'était pas à eux ; vous, cependant, vous imitez la patience du Dieu très haut, par esprit de paix vous abandonnez à leur méchanceté ce qui est à vous, et en compensation vous demandez plutôt pour vous un autre lieu, à savoir un lieu appartenant au fisc. Cette requête, conformément à ma manière de faire habituelle, je l'ai accueillie avec plaisir et j'ai aussitôt adressé au *rationalis* une lettre appropriée pour qu'il fasse transférer au domaine de l'Église catholique une propriété de nos biens ainsi que tous ses droits : j'ai donné celle-ci avec une libéralité toute prête et j'ai immédiatement prescrit qu'on vous la remette. J'ai toutefois commandé qu'on édifie dans ce lieu une basilique aux frais du fisc et j'ai demandé qu'on écrive aussi au consulaire de Numidie d'aider personnellement Votre Sainteté en tout pour la construction de cette même église<sup>44</sup>. »

À l'époque à laquelle Constantin est intervenu, l'église de Cirta jouissait déjà de plusieurs lieux de réunion qui devaient être de taille variable. Dans les années 305, les chrétiens disposaient d'une *casa maior* (appelée aussi *basilica*) et d'autres bâtiments dédiés aux communautés chrétiennes avaient été construits<sup>45</sup>. Constantin renforça le patrimoine ecclésiastique de la communauté chrétienne en se montrant généreux : il ordonna tout d'abord la construction d'une église destinée, semble-t-il, aux

44 CONSTANTIN, « Epistula Constantini de basilica catholicis erepta », dans OPTAT., *Appendix*, X, éd. par C. ZIWSA, C.S.E.L. 26, p. 213-216 (p. 215, l. 11-25) : « *Accepta igitur epistola sapientiae et grauitatis uestrae conperi haereticos siue schismaticos eam basilicam ecclesiae catholicae, quam in Constantina ciuitate iusseram fabricari, solita inprobitate inuadendam putasse et frequenter tam a nobis quam a iudicibus nostris ex nostra iussione commonitos et reddere, quod suum non erat, noluisse, uos tamen imitatores patientiae dei summi eorum malitiae placida mente ea, quae uestra sunt, relinquentes et potius locum uobis inuicem alium, fiscalem scilicet, poscere. Quam petitionem more instituti mei libenter amplexus sum et statim ad rationalem competentes litteras dedi, ut domum bonorum nostrorum transgredi faciat cum omni iure suo ad dominium ecclesiae catholicae, quam promta liberalitate donauit ac uobis tradi protinus iussi. In quo tamen loco sumptu fiscali basilicam erigi praecepi, ad consularem quoque scribi mandauit Numidiae, ut ipse in eiusdem ecclesiae fabricatione in omnibus sanctimoniam uestram iuuaret.* » La traduction française est extraite de : J.-L. MAIER, *Le dossier du donatisme...*, op. cit., vol. 1, p. 250-251. La lettre est adressée à onze évêques de Numidie : Babbutius, Crescentius, Donatus, Felix, Gallicus, Januarius, Pantius, Sperantius, Victor, Victorinus et Zeusius. L'authenticité de la lettre n'a jamais été remise en question (cf. J.-L. MAIER, *Le dossier du donatisme...*, op. cit., p. 247, n. 3). Sur la vision d'Optat de Milev concernant Constantin, cf. M. LABROUSSE, « Le Constantin d'Optat de Milève : l'empereur serviteur de Dieu (IV<sup>e</sup> siècle) », dans *Antiquité tardive et humanisme : de Tertullien à Beatus Rhenanus. Mélanges offerts à François Heim à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire*, dir. par Y. LEHMANN et alii, Turnhout, Brepols, 2005, p. 237-256.

45 Ces renseignements sont connus par les *Gesta apud Zenophilum*. À ce sujet, cf. Y. DUVAL, *Chrétiens d'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2000, p. 353-423.

« catholiques » (*basilica ecclesiae catholicae, quam in Constantina ciuitate iusseram fabricari*). La date de la construction de cette première église constantinienne n'est pas connue, mais on dispose tout de même de quelques indices. Un grand programme de travaux fut mené à Cirta dans les années 313-315 sur ordre de Constantin. La ville avait été quasi détruite lors de la guerre menée contre l'usurpateur Domitius Alexander par le préfet du prétoire de Maxence, Rufius Volusianus. En réaction à cette destruction, en octobre 312, la ville de Cirta se rallia à Constantin. Par la suite, Constantin restaura la ville et lui donna son nom<sup>46</sup>. Aucune inscription ne mentionnant les travaux de restauration de la ville n'a été conservée, mais une série de bases de statue dédiées à Constantin et érigées par des fonctionnaires provinciaux rappellent avec emphase le rôle de l'empereur<sup>47</sup>. Il est donc possible – mais pas assuré – que la construction de cette première église ait pu intervenir dans le cadre général de restauration de la cité.

D'après les plaintes émanant des évêques « catholiques », les chrétiens donatistes, fort puissants en Numidie et tout particulièrement à Cirta se seraient approprié le lieu. Les évêques « catholiques » de Numidie trouvaient cette appropriation injuste et se plaignirent auprès de l'empereur. Or, l'attitude de Constantin vis-à-vis des donatistes avait grandement évolué en 330. Au départ, Constantin avait adopté une attitude plutôt stricte. Après les conciles de Rome et d'Arles condamnant le donatisme (313 et 314), Constantin avait ordonné, à partir de 317, la restitution des basiliques prises par les donatistes, ce qui suscita de violents affrontements et une crispation réelle

---

46 Sur ces événements, cf. C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, vol. 2, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1981, p. 384. Sur le préfet du prétoire de Maxence, cf. « C. Ceionius Rufius Volusianus 4 », *PLRE*, I, p. 976-978, et sur ces événements, V. AIELLO, « Costantino, Lucio Domizio Alessandro e Cirta: un caso di rielaborazione storiografica », dans *L'Africa romana*, 6, 1989, p. 179-196. La source littéraire principale évoquant la reconstruction de Cirta est Aurelius Victor (*De Caesaribus*, 40, 28, qui évoque la reconstruction de la cité et son rebaptême) ; comme l'a montré V. Aiello, il est étrange de constater qu'Eusèbe de Césarée n'en souffle mot.

47 Les inscriptions dédiées à Constantin sont : *ILAlg* II, 1, 581, 582, 584, 585, 586. Elles datent de 313 à 315 (C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 385). Dans *ILAlg* II, 1, 582, la statue est dédiée au « *Triumphatori omnium gentium ac domitori uniuersaru[m] factionum* / *q[u]i libertatem tenebris seruitutis oppressam sua felici ui[ctoria(?)] / [noua] luce inluminauit* » (« à celui qui a triomphé de toutes les nations et dompté toutes les factions, qui a illuminé d'une nouvelle lumière, par sa nouvelle victoire, la liberté opprimée par les ténèbres de la servitude », trad. par P. MARAVAL, *Constantin le Grand...*, *op. cit.*, p. 97). Il ne faut pas oublier non plus la rhétorique de ce genre d'inscription, qui pousse parfois à exagérer le rôle effectif du dédicant. La sixième inscription date de 333-337 et mentionne Constantin II, Constance et Constant (*ILAlg* II, 587).

dans les deux camps<sup>48</sup>. Après 321, Constantin, désireux de calmer les conflits africains qui ne cessaient d'empirer, changea d'angle d'attaque et émit alors une sorte d'édit de tolérance pour les donatistes : l'édit concédait aux donatistes la liberté de culte, rappelait ceux qui avaient été exilés et leur laissait la jouissance des basiliques qui n'avaient pas encore été restituées<sup>49</sup>. Dès lors, les donatistes assurèrent leurs positions, et il est vrai qu'à Cirta ils gagnèrent une position particulièrement forte, étant même parvenus à obliger des clercs catholiques à retourner dans la curie, ce qui était contraire aux privilèges accordés par Constantin<sup>50</sup>.

Pour résumer, peut-être à cause de cette position de faiblesse à Cirta, les évêques « catholiques » numides finirent par se résoudre à abandonner l'église et demandèrent à Constantin qu'il leur fournisse un autre lieu (*locus fiscalis*). Qu'est-ce qu'un *locus fiscalis* ? Il s'agit apparemment d'une terre appartenant au fisc, c'est-à-dire en 330, un domaine relevant soit des biens de la couronne, soit des biens personnels de l'empereur<sup>51</sup>. Constantin précise ultérieurement qu'il a donné des instructions par lettre à un *rationalis* qui gérait ce *locus fiscalis* (selon toute vraisemblance le *rationalis* de Numidie)<sup>52</sup>. Constantin répond donc positivement à la demande des évêques numides et fait transférer une *domus bonorum nostrorum [...] cum omne iure suo ad dominia ecclesiae catholicae*. L'empereur transfère non seulement une terre, mais une *domus* provenant des biens impériaux de la *res priuata*, avec ses droits et ses revenus<sup>53</sup>.

D'autres promesses sont également faites. Une basilique doit être construite aux frais du fisc (*sumptus fiscalis*), sous la direction du consulaire de Numidie. Ce dernier, gouverneur de province, doit « aider personnellement [les évêques] en tout pour la construction de cette même église » (*ut ipse in eiusdem ecclesiae fabricatione in*

---

48 P. MARAVAL, *Constantin le Grand...*, *op. cit.*, p. 123-124.

49 Cet édit n'est pas conservé, mais connu indirectement (*ibid.*, p. 124 ; J.-L. MAIER, *Le dossier du donatisme...*, *op. cit.*, p. 240). Voir aussi M. LABROUSSE, « Le Constantin d'Optat de Milève... », art. cité, p. 243.

50 La suite de la lettre de Constantin montre que les donatistes cirtéens avaient rappelé des clercs mineurs à la curie, ce qui contrevenait aux lois selon lesquelles le clergé catholique bénéficiait de l'exemption des charges municipales (cf. CONSTANTIN, « Epistula »..., C.S.E.L. 26, p. 215, l. 26-32 ; voir aussi *CTh.* XVI, 2, 7, S.C. 497, p. 134-135).

51 Cf. R. DELMAIRE, *Largesses sacrées...*, *op. cit.*, p. 676.

52 Sur la fonction de *rationalis Numidiae*, cf. *ibid.*, p. 185 et plus largement sur le *rationalis*, p. 200-204.

53 Fisc et *res priuata* semblent ici confondus (*ibid.*, p. 12, n. 17).

*omnibus sanctimoniam uestram iuuaret*). Le passage confirme l'implication des gouverneurs de province dans les travaux publics<sup>54</sup>. Mais ici, le consulaire de Numidie doit s'impliquer dans la construction d'une basilique chrétienne, ce qui est tout à fait étonnant pour l'époque, et ce qui témoigne d'une collaboration étroite entre l'évêque de Cirta et l'administration impériale. A-t-on des indices sur l'identité de ce consulaire ? Il s'agirait probablement d'un dénommé Marcus Aurelius Valerius Valentinus, connu par une lettre de Constantin envoyée le même jour que la missive adressée aux évêques numides<sup>55</sup>. Ce consulaire est en outre connu par une inscription fragmentaire d'Asisium (Assise en Italie) qui retrace partiellement sa carrière, le faisant (dans le désordre) consulaire de Numidie et *corrector Flaminiae et Piceni*<sup>56</sup>.

Finalement, la générosité de Constantin s'apparentait-elle à de l'évergétisme ? Certes, Constantin alléguait dans sa lettre sa *liberalitas*<sup>57</sup>. Peut-être la première église construite à Cirta sur ordre de Constantin était-elle due à des motifs généreux. Mais pour la seconde, celle de 330, il ne s'agissait pas tellement de participer à l'édification des églises africaines, mais surtout de rétablir l'équité dans le but d'éteindre les conflits religieux, voire de rétablir la place des catholiques face aux puissants donatistes cirtéens. Il ne s'agissait donc pas réellement d'une logique évergétique, même si l'empereur empruntait le discours de la libéralité impériale.

## **2. Les aristocrates ont-ils pris le relais des largesses constantiniennes ?**

Les largesses de Constantin en direction des églises africaines ont-elles été le point de départ, comme le postule Charles Pietri pour l'exemple romain, d'un « nouvel évergétisme » ? D'abord, il est assez clair – malgré les problèmes liés aux sources – que la générosité de Constantin vis-à-vis des églises africaines n'a pas eu l'ampleur de celle dont il a fait preuve à Rome, ou même à Constantinople. Lorsque Constantin agit en direction des églises de Cirta, c'est pour rétablir l'équilibre entre catholiques et donatistes plutôt que dans le but de favoriser l'établissement de la religion chrétienne.

---

54 À ce sujet, cf. *supra*, p. 117-120.

55 *CTh.* XVI, 2, 7 (5 février 330), S.C. 497, p. 134-135 (cf. *supra* sur la lettre p. 235).

56 *CIL* XI, 5381. Sur le personnage, cf. « M. Aur. Val. Valentinus 12 », *PLRE*, I, p. 936 et « Valentinus 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 1130.

57 CONSTANTIN, « Epistula... » : « *quam prompta liberalitate donauit ac uobis tradi protinus iussi* ».

Il n'en reste pas moins que les églises africaines ont bénéficié des mesures législatives mises en place par Constantin. Dans le cadre de ce travail, il ne nous appartient évidemment pas de retracer l'ensemble de ces mesures, mais seulement de pointer ce qui a un rapport avec le don, ce qui a partie liée avec le problème de la constitution des patrimoines ecclésiastiques<sup>58</sup>. La situation du patrimoine des églises avant Constantin reste toujours un sujet débattu, mais il est assez clair que Constantin a rendu légales des situations qui existaient auparavant de manière officieuse<sup>59</sup>. Ce n'est qu'à partir de 313 et de l'« édit de Milan » que les églises se sont vu reconnaître la capacité de posséder des biens en propre, en tant qu'institution dont le patrimoine était géré par l'évêque du lieu<sup>60</sup>. En 321, Constantin a permis que les églises puissent être bénéficiaires de legs faits par testament et cette mesure a été appliquée aux églises africaines (peut-être pas immédiatement en 321 mais un peu plus tard)<sup>61</sup>. En d'autres

---

58 Pour une présentation des mesures constantiniennes destinées à favoriser les églises, cf. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IV<sup>e</sup> – V<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Sirey, 1958, p. 176-179 (immunité accordée aux clercs) ; p. 311-315 (immunité accordée au patrimoine ecclésiastique) et aussi ID., « Constitutions constantiniennes destinées à l'Afrique », dans *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C. Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol*, dir. par M. CHRISTOL et alii, Paris, de Boccard, 1992, p. 329-352, ainsi que l'introduction de l'ouvrage *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II. I, Code Théodosien XVI*, dir. par R. DELMAIRE et alii, S.C. 497, p. 56-69 (« Privilèges des églises et des clercs »).

59 Sur les débats à propos des biens de l'Église avant Constantin en Afrique, avec une présentation des différentes théories, cf. C. BUENACASA PEREZ, « La aparición del patrimonio eclesiástico... », art. cité. Voir pour le cas romain, D. MOREAU, « Les patrimoines de l'Église romaine jusqu'à la mort de Grégoire le Grand », dans *AntTard*, 14, 2006, p. 79-93. Les deux auteurs s'accordent à penser que les églises possédaient déjà des terrains avant Constantin.

60 LACT., *Mort.*, 48 et EUS., *HE*, X, 5, 1-14 ; cf. sur ce point, J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain...*, *op. cit.*, p. 299-304.

61 *CTh.* XVI, 2, 4, loi affichée à Rome le 3 juillet 321 (texte et commentaire dans S.C. 497, p. 128-129). La loi est reprise dans *CJ.* I, 2, 1 avec d'infimes modifications : « *Idem Augustus ad populum. Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae uenerabilique concilio decedens bonorum quod optauit relinquere. Non sint cassa iudicia. Nihil est, quod magis hominibus debetur, quam ut supremae uoluntatis, post quam aliud iam uelle non possunt, liber sit stilus et licens, quod iterum non redit, arbitrium. P(ro)p(osita) V non. iul. Rom(ae) Crispo II et Constantino II Caess. cons.* » ; « Le même Auguste au peuple. Que chacun puisse en mourant léguer ce qu'il voudra de ses biens à la très sainte et vénérable assemblée [de l'Église] catholique. Que leurs volontés ne soient pas vaines. Il n'est rien que l'on ne doive plus aux hommes après qu'ils ne peuvent plus vouloir autre chose, que de disposer librement du stylet de leurs dernières volontés et de leur liberté de décision, dans la mesure où cela ne leur est pas donné une deuxième fois. Affiché à Rome le 5 des nones de juillet sous le deuxième consulat des Césars Crispus et Constantin (3 juillet 321) ». Voir sur cette loi P. G. CARON, « La proprietà ecclesiastica nel diritto del tardo impero », dans *AARC*, 9, 1993, p. 231-265. Selon les auteurs des Sources Chrétiennes, la loi se serait appliquée ou

termes, Constantin a donné un cadre juridique qui rendait légaux les dons faits par des aristocrates aux églises africaines. C'était déjà une première impulsion donnée à un « nouvel évergétisme ».

Pour prouver l'existence d'un « modèle en deux temps » en Afrique, il faudrait trouver des églises construites au IV<sup>e</sup> siècle dans la foulée des donations constantiniennes. De quand datent les premières églises africaines construites par des notables « évergètes » ? Parmi l'ensemble des églises africaines dont la construction est due à un aristocrate chrétien – et connue par nos sources –, seul un petit nombre est daté avec précision, et encore moins remontent précisément au IV<sup>e</sup> siècle<sup>62</sup>. En fait, seules quatre inscriptions commémorent des dons faits en faveur des églises africaines au IV<sup>e</sup> siècle<sup>63</sup>. Les quatre documents, qui posent tous des problèmes spécifiques, proviennent des provinces de la Maurétanie. Une telle origine commune s'explique par une christianisation relativement avancée dès le III<sup>e</sup> siècle, comme l'a bien rappelé Paul-Albert Février<sup>64</sup>. Mais l'usage de dater les inscriptions à l'aide du comput maurétanien permet de savoir précisément quand les événements se sont produits, ce qui n'est pas toujours le cas dans les autres provinces africaines où l'on doit se contenter de datations beaucoup plus vagues. À ces quatre documents, il faut encore ajouter une inscription d'Henchir Adjedj, qui rappelle à quel point le modèle impérial a fait des émules chez les chrétiens.

---

bien à tout le domaine dirigé par Constantin, ou bien uniquement à la ville de Rome : « L'adresse "au peuple" peut indiquer une loi à caractère général valable dans tout le domaine alors contrôlé par Constantin ou – compte tenu de l'affichage à Rome et du mot *ecclesia* au singulier – d'une mesure destinée à la seule église de Rome. » Cela dit, la mesure a quand même été étendue à l'Occident à un moment donné.

62 Une liste des églises chrétiennes construites avant 400 a été dressée par R. MACMULLEN, *The Second Church. Popular Christianity, 200-400*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009, p. 126-132 pour l'Afrique du Nord. L'auteur en dénombre en tout 70, mais à y regarder de plus près, les indications de datation sont parfois tellement larges que les églises pourraient être attribuées tantôt au IV<sup>e</sup> tantôt au V<sup>e</sup> siècle. Il est aussi possible que les aristocrates aient pris l'habitude de faire des dons avant 313, mais c'est seulement à partir de cette date qu'ils commencèrent à le faire savoir par l'épigraphie.

63 Pour la description de ce corpus d'inscription de dons en faveur des églises, cf. *infra*, p. 318-324.

64 P.-A. FÉVRIER, « Aux origines du christianisme en Maurétanie Césarienne », dans *MEFR*, 98, 1986, p. 767-809.

a. Une basilique chrétienne à Altava en 309 ?

La première inscription a été retrouvée à Altava en Maurétanie césarienne. Il s'agit d'une inscription fragmentaire, gravée sur une dalle de pierre. L'inscription est composée de trois champs épigraphiques (A, B et C), mais seuls les deux derniers sont compréhensibles (B et C) :

B) « Table de Januarius martyr. Bois, tu vivras ».

C) « ... ? ... basilique du Seigneur ... souvenir des bienheureux hommes Lucius Honoratus L.P. (?), Tannonius Victor diacre et Tannonius R...anus (?) LP (?). Lucius Tannonius Rogatianus l'a fait, quatrième fils depuis Honoratus en l'an provincial ... ? ... (de 270 à 298).<sup>65</sup> »

Le fragment C est l'épithaphe de trois hommes, Lucius Honoratus, Tannonius Victor et Tannonius R...anus. L'épithaphe a été élevée par un dénommé Lucius Tannonius Rogatianus et elle date – si la lecture initiale de Paul Courtot est juste – de l'an 270 de la province de Maurétanie, soit 309 de notre ère. L'inscription est-elle uniquement une épithaphe ? Jean Marcillet-Jaubert, qui a repris l'ensemble des inscriptions d'Altava, faisait de cette épithaphe la dédicace d'une basilique, appelée ici *basilica dominica*<sup>66</sup>. Les auteurs de la *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire* vont un peu plus loin en proposant explicitement, mais à titre d'hypothèse, que Lucius Tannonius Rog[atu]s pourrait être le dédicant de la basilique<sup>67</sup>. Pour que cette hypothèse puisse être retenue, il faudrait que le verbe *facere* ait comme complément le terme *basilica* (le -m de l'accusatif serait tombé). Mais *basilica* semble fort éloigné de *fecit* pour en faire un complément. D'autres chercheurs vont encore plus loin dans les hypothèses en modifiant la lecture du texte : pour Antonio Ferrua, un évêque appelé Sanctus aurait demandé à Lucius Tannonius Rogatianus de faire élever une *basilica*

65 N° 12\* (AE 1969-1970, 737) : « B) Mesa Ian/uari mar/[t]juris. P[i]/e, zesēs [---] ; C) [---]ssione sancti ET basilica dominica / [---] memoria b(eatorum) u(itorum) x L(ucii) Honorati l. p. Ta[n]/[n]oni uictoris z(aconi) et Tannoni R[---] / [---]iani l. p. Fecit L(ucius) Tannonius Rog[at]/[ianu]s IIII f(ilius) ab Honorato, a(nno) p(rovinciae) CCLX[X---]. »

66 J. MARCILLET-JAUBERT, *Les inscriptions d'Altava*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1968, p. 32 : « Mensa d'un martyr et édification d'une basilique AD 309 » (titre de l'inscription). Il s'agirait de l'un des premiers usages du mot *basilica* dans le sens d'« église chrétienne ».

67 Cf. « L(ucius) Tannonius Rog[at]us 3 », *PCBE (Afrique)*, p. 989 : « Si cette sépulture n'est pas simplement *ad sanctum*, il est possible que R. ait aussi dédié la *basilica dominica* mentionnée dans la même inscription et peut-être une *[confé]ssio sancti* ». Les auteurs ont développé Rog[---]s en Rog[at]us et non en Rog[atianu]s.

*dominica*<sup>68</sup>. Cette dernière hypothèse semble hardie, car les lacunes de l'inscription et les abréviations non résolues plaident pour la prudence. Mais il est tout de même tentant de penser que Lucius Tannonius Rogatianus a effectivement joué un rôle dans la construction de la basilique chrétienne. Or, la date de 309, si elle est avérée, est extrêmement avancée et elle nous place avant la conversion de Constantin. Dans un tel cas, Constantin n'aurait pas donné l'impulsion de la générosité aristocratique en Afrique.

*b. Le souvenir d'un évergète ? Castellum Tingitanum*

À Castellum Tingitanum (près du Chlef en Algérie), toujours en Maurétanie césarienne, une mosaïque a été découverte dans les fouilles d'une basilique chrétienne (dite « église de Reparatus »). La localisation précise de l'église dans la cité n'est pas connue. La mosaïque indique le texte suivant :

« L'an deux cent quatre-vingt-cinq de la province, le douzième jour (avant les) calendes de décembre, les fondements de la basilique ont été posés et ... l'an deux cent quatre-vingt-dix (?) de la province ... souviens-toi de ... serviteur de Dieu ... et vis en Dieu<sup>69</sup>. »

L'inscription commémore la fondation d'une église, le 20 novembre de l'an 285 de la province de Maurétanie césarienne, soit l'année 324 de notre ère. Une deuxième étape est mentionnée, peut-être celle de la fin des travaux : *Prou(inciae anno) CC et [---]*, ce qui peut aller jusqu'à l'an 299 (CC et XCIX) de la province, soit 338. À la fin de l'inscription, le nom d'un personnage ayant joué un rôle dans la construction ou les travaux de l'église semble avoir été précisé dans les lacunes du texte. L'auteur invite le lecteur à se souvenir de ce personnage (*in mente habeas ...*) et il est en outre qualifié de

68 A. FERRUA (*RAC*, 53, 1977, p. 226-228) avait développé, pour le début de l'inscription (C, l. 1) : [*ex iu]ssione Sancti ep(iscopi)*, ce qui suggérait l'intervention d'un évêque Sanctus. Cette proposition a été reprise par C. CARLETTI, *Epigrafia dei cristiani...*, *op. cit.*, n° 199, p. 300 : « Sanctus, vescovo di Altava altrimenti ignoto, concessa a L. Tannonius Rogatianus di realizzare e dedicare un edificio di culto con reliquie del martire Gennaro e, nello stesso contesto, una memoria funeraria ai tre Tannonii suo parenti. » Cela n'est pas sans poser des problèmes pour la construction grammaticale de la phrase.

69 N° 25\* (*CIL VIII*, 9708, avec la lecture de J.-P. CAILLET, « Le dossier de la basilique chrétienne de Chlef (anciennement El Asnam ou Orléansville) », dans *Karthago*, 21, 1986-1987, p. 135-161) : « *Pro(ui)nciae anno) / CCLXXX et V, XII kal(endas) / dec(embres), eius basilicae / fundamenta posita / sunt et [---] / Prou(inciae anno) CC et [--- in?] / mente habe(s) [---] / Seruum Dei [--- et in ?] / Deo uiuas.* » Voir aussi les réflexions de A.-M. YASIN, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 140-143.

*seruus dei*. On aurait donc affaire à un généreux personnage ayant joué un rôle dans la construction d'une église assez tôt dans le IV<sup>e</sup> siècle.

Un nouvel examen du dossier archéologique de l'église ainsi qu'une étude détaillée de l'ensemble des pavements de mosaïque ont montré que la mosaïque datait en réalité des années 475<sup>70</sup>. Aux alentours de cette date, des travaux ont été menés dans l'église et une nouvelle abside a été construite pour abriter le corps de l'évêque Reparatus<sup>71</sup>. Par la même occasion, l'ensemble du sol du monument aurait été orné par des pavements de mosaïque. La mosaïque portant la dédicace de l'église date de l'époque de ces travaux : elle venait donc en fait célébrer et rappeler la fondation initiale qui avait eu lieu un siècle et demi plus tôt. De telles données viennent infléchir notre analyse, car cela impliquerait que le personnage indiqué à la fin du texte (le *seruus dei*) n'est peut-être pas le fondateur de 324, mais plutôt celui qui a initié les travaux de 475. Le généreux aristocrate aurait donc vécu à la fin du V<sup>e</sup> siècle. En tous les cas, la communauté chrétienne locale avait conservé le souvenir de la fondation de l'église (comme bâtiment) en 324, soit quelques années après le début d'une politique impériale destinée à favoriser les églises catholiques en Afrique.

### *c. La basilique de Flavius Nuvel à Rusguniae*

À Rusguniae, une inscription désormais perdue célèbre la construction d'une église par un dénommé Flavius Nuvel :

« Un fragment du saint bois de la Croix du Christ sauveur ayant été apporté et placé ici, Flavius Nuvel ancien commandant de cavalerie des Armigeri Iuniores, fils de Saturninus perfectissime ancien comte, et de Colecia, femme très honorable, arrière petit-fils (?) d'Elurus Laconicus (?) a dédié la basilique qu'il a promise par un vœu et offerte avec sa femme Nonnica et tous les siens<sup>72</sup>. »

70 Cf. J.-P. CAILLET, « Le dossier de la basilique chrétienne de Chlef... », art. cité.

71 L'épithaphe de Reparatus, sur mosaïque, évoque la mort de l'évêque le 22 juillet 475 : *CIL VIII, 9709 (ILCV, 1105)* : « *Hic requies/cit sanctae memo/riae pater noster / Reparatus ep(iscopu)s qui fe/cit in sacerdotium an/nos VIII men(ses) XI et pre/cessit nos in pace / die undecimu Kal(endas) / Aug(ustas) prouinc(iae) CCCXXX / et sexta.* » (« Reparatus 4 », *PCBE (Afrique)*, p. 962).

72 N° 77\* (*LSA*, 167) : « *D(e) sancto ligno crucis Christi Saluatoris adlato / adq(ue) hic sito, Flaiius Nuuel ex praepositis eq(u)itu/m armi[g]erorum [i]unior(um), filius Saturnini uiri / perfectissimi ex comitibus et Col[e]cia[e] (?), honestissima/e feminae, pr[on]epos (?) Eluri Laconi[ci?] basilicam uoto / promissam adq(ue) oblatam cum coniuge Nonni/ca ac suis omnibus dedicauit.* » La traduction française est d'Y. Duval.

Le monument a bel et bien été offert par le dédicant et sa famille, puisque le texte précise opportunément *dedicavit basilicam uoto promissam adque oblatam* – le participe *oblata*, accolé à *basilica*, désigne ici un don sans équivoque possible. La carrière et la filiation du donateur sont assez bien détaillées dans le texte puisqu'il est désigné comme un ancien commandant de cavalerie (*ex praefectus equitum*) des *Armigeri Iuniores*, fils du perfectissime et ancien comte Saturninus, et de l'*honestissima femina* Colecia<sup>73</sup>. Nous avons donc effectivement ici un aristocrate chrétien ayant contribué au financement de la construction d'une église. Mais de quand date cette construction ? Des hypothèses ont été proposées à partir de l'identification de Flavius Nuvel à un dénommé Nubel, véritable prince local qui était le père du célèbre Firmus connu pour sa révolte contre le pouvoir romain entre 371 et 373<sup>74</sup>. Or, ce Nubel est mort avant le début de la révolte de Firmus, c'est-à-dire avant 371<sup>75</sup>. Si l'identification des deux personnages était avérée, la dédicace de l'église de Rusguniae pourrait donc être grosso modo datée du milieu du IV<sup>e</sup> siècle, en tous les cas avant 371.

D'autres indices permettent d'aller plus loin dans la réflexion sur la date de la construction de la basilique de Rusguniae. On peut en effet s'appuyer sur la mention du bois de la croix, qui relie indirectement Flavius Nuvel à Constantin. Selon une légende propagée à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle en Occident, la mère de Constantin en personne, Héléne, est censée avoir découvert les reliques de la croix de Jésus-Christ lors d'un voyage en Orient accompli en 326-327<sup>76</sup>. Il est à peu près assuré qu'Héléne ne participa en rien à cette redécouverte : Eusèbe de Césarée n'en parle à aucun moment lorsqu'il évoque le voyage d'Héléne en Palestine, mais il précise qu'un certain Macarius, évêque

---

73 Pour la signification de ces termes, cf. le corpus en annexe (n° 77\*).

74 Sur cette identification, cf. la discussion du corpus n° 77\* : il n'y a pas de consensus chez les historiens. Sur la révolte de Firmus, entre 371 et 375, cf. Y. MODÉRAN, « Gildon, les Maures et l'Afrique », dans *MEFRA*, 101, 1989, p. 821-872.

75 AMM., XXIX, 5, 2 : « *Nubel uelut regulus per nationes Mauricas potentissimus uita digrediens, et legitimos et natos e concubinis reliquit filios...* » ; « Nubel, qui passait pour le prince le plus puissant parmi les nations maures, en quittant la vie, laissa des fils, les uns légitimes, les autres nés de concubines... » (commentaire dans J. DEN BOEFT *et alii*, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXIX*, Leyde, Brill, 2013, p. 152-153 – les auteurs ne tranchent pas sur l'association Nubel / Flavius Nuvel ; trad. par G. SABBAH dans C.U.F. 354, p. 30).

76 Sur cet épisode, cf. P. MARAVAL, « La découverte de la croix au IV<sup>e</sup> siècle », dans *CPE*, 89, 2003, p. 10-14, et plus largement J. W. DRIJVERS, « Helena Augusta: Cross and Myth. Some new Reflections », dans *Millennium, Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 8, 2011, p. 125-174 ; P. LAURENCE, « Héléne, mère de Constantin : métamorphoses d'une image », dans *Augustinianum*, 42, 1, 2002, p. 75-96.

de Jérusalem, trouva à la même époque les fragments et écrivit à Constantin. Cependant l'association entre Hélène et le bois de la croix se fit rapidement dans les mémoires collectives<sup>77</sup>. À la mort de sa mère vers 329, si l'on en croit les données du *Liber Pontificalis*, Constantin est dit avoir transformé une partie du palais où résidait sa mère (le *palatium Sessorianum*) en une église dédiée à la croix, appelée *basilica Hierusalem*<sup>78</sup>.

Comment ces reliques de la croix sont-elles arrivées en Afrique ? Flavius Nuvel a-t-il été en Orient et serait-il revenu avec un fragment de la supposée vraie croix ? Le participe passé *adlato* pourrait le laisser penser. Le donateur a-t-il vécu dans l'entourage impérial pour avoir pris connaissance de ces reliques ? Tout cela n'est qu'hypothèses, puisque les reliques du bois de la croix sont présentes dans une autre inscription africaine de Maurétanie sitifienne datée du milieu du IV<sup>e</sup> siècle, ce qui atteste une diffusion en Afrique à cette date<sup>79</sup>.

Nous avons donc à Rusguniae le don d'une église par un aristocrate au milieu du IV<sup>e</sup> siècle. Il s'agit donc bien d'un exemple d'« évergétisme chrétien » au sens de Charles Pietri. Il est loin d'être évident que Flavius Nuvel reprenait une pratique constantinienne, sauf de manière assez distante puisque Constantin lui aussi dédia une église au bois de la croix.

#### *d. La cella de Cherchell*

Le dernier édifice chrétien construit par un aristocrate au courant du IV<sup>e</sup> siècle est connu par une inscription de Caesarea de Maurétanie, aujourd'hui Cherchell en Algérie. Là encore, les faits ne sont pas simples. L'inscription est assez mystérieuse et le

---

77 Pour le voyage d'Hélène, sa supposée découverte du bois de la croix et la réalité, cf. T. BARNES, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford, Chichester, Malden, Wiley-Blackwell, 2011, p. 44.

78 *Liber Pontificalis*, XXXIII, 22, éd. par L. DUCHESNE, p. 179, l. 10-12 : « *Eodem tempore fecit Constantinus Augustus basilicam in palatio Sessoriano, ubi etiam de ligno sanctae Crucis domini nostri Iesu Christi in auro et gemmis conclusit, ubi et nomen ecclesiae dedicavit, quae cognominatur usque in hodiernum diem Hierusalem* ». Sur ce passage, cf. J. W. DRIJVERS, « Helena Augusta... », art. cité, n. 81 : accrédite l'idée de la fondation à Rome d'une église dédiée à la croix.

79 Une inscription de Kherbet oum el Ahdam, mentionnant le bois de la croix, est datée de 359 (n° 66\* [LSA, 157]).

lecteur peine à comprendre les étapes de ce qui s'est passé<sup>80</sup>. Au début du IV<sup>e</sup> siècle, un aristocrate a offert un terrain (*area*) pour que soit construit, *suis cunctis sumptibus*, un édifice (*cella*) consacré à des martyrs. Une inscription aurait été réalisée à cette occasion. Cette inscription est désignée dans le texte par l'expression *titulus M. A. I. Seueriani*, ce qui incite à penser que ce Severianus était le donateur de la *cella*. Quelques temps plus tard, vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle environ, la communauté des fidèles de Caesarea (*l'ecclēsia fratruum*) a remis en état l'inscription initiale de Severianus et l'a fait recopier sur un nouveau support. C'est le document que nous possédons encore aujourd'hui. L'église de Caesarea entretenait donc le souvenir d'un de ses fondateurs.

Une telle interprétation amène donc à penser qu'une *cella* et un terrain avaient été offerts par un donateur, peut-être nommé Severianus, au plus tôt à la fin du III<sup>e</sup> siècle et au plus tard au début du IV<sup>e</sup> siècle. Ce donateur reprenait les éléments du formulaire évergétique en utilisant l'expression *suis sumptibus*, qui se retrouve également dans les inscriptions civiques de la même époque. On a donc bien ici un « nouvel évergète » au sens de Charles Pietri.

*e. Une lointaine inspiration constantinienne ?*

Une inscription provenant d'Henchir Adjedj, non loin de Theveste, permet de voir que le modèle constantinien était sans aucun doute une source d'inspiration pour tout édificateur de bâtiments chrétiens. L'inscription a été trouvée en six fragments et a été reconstituée comme suit :

« Ce que tu vois, que la piété possède en entier, est un siège de la justice, une maison de la foi, une cour de la retenue qui se réjouit, célèbre, pour les vertus du père et du fils et qui met à égal son auteur avec les louanges décernées à son père<sup>81</sup>. »

80 Pour le détail de la discussion sur les étapes de l'inscription, cf. vol. 2, n° 20\* (*LSA*, 179) : « *Aream at sepulchra cultor Verbi contulit / et cellam struxit suis cunctis sumptibus. / Ecclesiae sanctae hanc reliquit memoriam. / Saluete fratres puro corde et simplici. / Euelpius uos saluto Sancto Spiritu. / Ecclesia fratruum hunc restituit titulum M.A.I. Seueriani c(larissimi) u(iri) / ex ing(enio) Asteri* » ; « Un adorateur du Verbe a consacré un terrain pour les sépultures, et il a construit la *cella* entièrement à ses frais. Il a laissé ce mémorial à la sainte Église. Salut, frères au cœur pur et simple. Moi Evelpius, je vous salue dans le Saint Esprit. L'église des frères a restauré ce *titulus* de M.A.I. Severianus, clarissime. Œuvre d'Asterius. » Traduction par Y. Duval, légèrement modifiée.

81 N° 41\* (*CIL* VIII, 10698) : « *Iustit[iae] sedes f]idei dom[u]s aula pu[doris] haec est quam cernis pietas] quam [pos]sidet omnis / quae pat[ris] et filii u]irtutibus inclita [gaudet auctoremque suum geni]toris [la]udibus (a)equat. » L'inscription romaine : *ICUR* II, 4094.*

Le texte de l'inscription a été complété par rapprochement avec une inscription romaine connue par la tradition manuscrite du *Codex Einsidlensis*. L'inscription romaine initiale devait se trouver sur une mosaïque placée dans l'abside de la basilique Saint-Pierre de Rome et elle commémorait la construction de l'église. Les historiens ont traditionnellement fait remonter les événements décrits dans le texte au règne de Constance II : Constantin serait désigné comme le *genitor*, et Constance II serait l'*auctor*<sup>82</sup>. Une proposition récente de Paolo Liverani, assez convaincante, déplace légèrement la chronologie, en datant les faits évoqués du règne de Constantin. Un tel déplacement entrerait en cohérence avec une autre mosaïque de la même basilique, qui déclare Constantin comme fondateur de l'église<sup>83</sup>. L'*auctor* serait donc Constantin et le *genitor* son père Constance Chlore.

À la limite, que le dédicant romain soit Constance II ou son père Constantin importe assez peu pour notre propos. Le rédacteur africain s'est inspiré d'une dédicace romaine, de surcroît émanant d'un empereur. L'a-t-il vue à Rome, ou bien s'est-il inspiré de recueils qui circulaient ? Dans tous les cas, il n'ignorait probablement pas qu'il avait affaire à une inscription provenant des milieux impériaux. Ainsi, même si l'inscription d'Henchir Adjedj n'est pas datée et que le contexte archéologique reste tout à fait inconnu, celle-ci est un bon exemple de l'influence plus ou moins consciente du modèle de la générosité impériale sur les chrétiens africains.

### 3. Conclusion

Il est assez clair que l'empereur Constantin a favorisé le développement des dons de grande ampleur en faveur des églises africaines. En développant une législation adéquate, il a permis que les communautés chrétiennes puissent recevoir des dons. Mais les actions ponctuelles de Constantin, même si elles revêtaient en apparence le discours de la générosité du prince, étaient en fait destinées à privilégier une partie des chrétiens,

---

82 Voir par exemple R. KRAUTHEIMER, « A note on the inscription in the apse of old St. Peter's », dans *DOP*, 41, 1987, p. 317-320, qui date l'inscription entre l'année 352 et l'année 360.

83 Pour la mosaïque, cf. *ICUR* II, 4092 : « *hanc Constantinus Victor tibi condidit aulam* ». Voir l'article de P. LIVERANI, « Constanzo II e l'obelisco del Circo Massimo a Roma », dans *Et in Aegypto et ad Aegyptum : recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, dir. par A. GASSE et alii, Montpellier, Université Paul Valéry, 2012, p. 471-486 (part. p. 478-480).

celle qui restait dans le camp religieux choisi par Constantin. De plus, l'ampleur de cette générosité n'a jamais égalé ce qui s'est produit à Rome.

Le modèle en deux temps tel qu'il a été décrit par Charles Pietri est-il valable ? Constantin a-t-il donné en Afrique l'impulsion d'un « nouvel évergétisme » ? Les exemples épigraphiques confirment mal la théorie de Charles Pietri, car il est difficile de rattacher les quelques églises ou parties d'églises offertes par des aristocrates chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle à une impulsion qui aurait été donnée par l'empereur Constantin. Cela tient au problème de la date des inscriptions. Nos documents sont assez difficiles à interpréter et les dates ne coïncident pas toujours : c'est le cas à Rusguniae pour la basilique de Flavius Nuvel, où l'inscription date probablement de la fin du IV<sup>e</sup> ou du début du V<sup>e</sup> siècle, donc après Constantin. Les dédicaces de Castellum Tingitanum et de Caesarea de Maurétanie sont encore plus problématiques car elles sont des commémorations tardives d'événements s'étant produits au IV<sup>e</sup> siècle ; on touche là à la mémoire des communautés chrétiennes africaines du V<sup>e</sup> siècle. L'inscription d'Henchir Adjedj permet en tous les cas de montrer que le modèle impérial de générosité chrétienne (émanant de Constantin ou de Constance II) a fait des émules jusqu'en Numidie. Au final, même si le « modèle en deux temps » ne vaut pas pleinement pour l'Afrique (mais le vaut-il réellement pour Rome ?), les empereurs chrétiens ont quand même pu de façon indirecte orienter les aristocrates chrétiens en leur proposant un modèle à suivre. Ces derniers n'ont pas pris consciemment le relais d'un évergétisme constantinien, et il faut se demander si ce n'est pas plutôt le modèle de l'évergétisme civique qui a été repris et transformé.

## **II. La naissance d'un concept : la radicale nouveauté de l'évergétisme chrétien**

Les travaux de Charles Pietri à propos de la générosité aristocratique envers les communautés chrétiennes ont entraîné, dans les décennies suivantes, des recherches complémentaires. Il faut mentionner, dans cette veine, le travail de Jean-Pierre Caillet qui a produit une thèse intitulée *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges*, parue en 1993<sup>84</sup>. L'ouvrage propose une étude détaillée d'un corpus

---

84 J.-P. CAILLET, *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges d'après l'épigraphie des*

épigraphique de dons faits par des chrétiens en faveur des communautés chrétiennes italiennes. Le cœur du travail est en fait une édition complète des dédicaces consignées sur pavement de mosaïque, dédicaces qui commémoraient l'érection d'églises chrétiennes, de parties d'édifices ou l'établissement d'un sol mosaïqué. Davantage intéressé par les aspects archéologiques et épigraphiques de son sujet, l'auteur n'a pas réellement proposé une réflexion sur la notion pourtant employée dans le titre<sup>85</sup>.

La deuxième grande étape dans l'émergence progressive du concept d'« évergétisme chrétien » est un article signé par Luce Pietri et Yvette Duval, article intitulé « Évergétisme et épigraphie dans l'Occident chrétien (IV<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> siècle) ». Invitées dans le cadre d'un colloque tenu à Nîmes entre le 4 et le 9 octobre 1992, dont le sujet portait sur les liens entre l'évergétisme et l'épigraphie, les deux auteurs formulèrent quelques réflexions décisives pour la notion d'« évergétisme chrétien »<sup>86</sup>. L'article doit être analysé dans le détail car il a donné naissance à un nouveau regard sur le phénomène, en même temps qu'il est véritablement l'acte fondateur de la notion.

Au début de leur article, les auteurs rappellent l'état de la question au milieu des années 1990 :

« Depuis quelques décennies, l'expression d'"évergétisme chrétien" est entrée dans l'usage des historiens de l'Antiquité Tardive, qui tendent ainsi à mettre en relief la permanence de traditions et de valeurs héritées du monde païen au sein d'une société progressivement conquise à la foi nouvelle. De fait, la pratique des "bonnes œuvres" accomplies par des fidèles au profit de tout ou partie du peuple chrétien paraît prendre le relais de l'activité bienfaitrice exercée traditionnellement par les notables en faveur de la cité ou d'une catégorie de ses membres. La continuité en ce domaine semble d'autant mieux s'affirmer que l'Église locale s'identifie de plus en plus complètement, à mesure que progresse la conversion, à la communauté civique et que les évergètes chrétiens se recrutent en général dans les mêmes milieux que les évergètes païens : laïcs, ils appartiennent le plus souvent, comme ces derniers, par leur naissance ou leur carrière, à la société des notabilités locales ou à celles des fonctionnaires (impériaux ou royaux), voire aux familles régnantes ; clercs ; évêques ou abbés (abbesses), ils sont aussi fréquemment issus de cette élite ou, si ce n'est pas le cas, ils s'y agrègent de quelque manière par les dignités revêtues<sup>87</sup>. »

---

*pavements de mosaïque (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)*, Rome, École française de Rome, 1993.

85 Le même auteur, quelques années plus tard, se rattraperait en quelque sorte en proposant une réflexion sur la notion d'évergétisme dans l'Antiquité tardive : J.-P. CAILLET, « L'évolution de la notion d'évergétisme... », art. cité.

86 Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie... », art. cité.

87 *Ibid.*, p. 371.

Selon Yvette Duval et Luce Pietri, les historiens de l'Antiquité tardive qui travaillaient jusqu'alors sur l'évergétisme chrétien se préoccupaient avant tout de souligner les éléments de continuité avec l'évergétisme civique. Effectivement, les travaux de l'époque mettent en évidence la permanence de traits issus du monde civique à l'intérieur même du christianisme ; songeons à Claude Lepelley, qui a montré, dans le cadre de son ouvrage sur les *Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, à quel point les « mentalités » évergétiques ont persisté dans les relations entre aristocrates et communautés chrétiennes locales<sup>88</sup>. Il est clair qu'Yvette Duval et Luce Pietri avaient également à l'esprit les travaux de Charles Pietri déjà décrits plus hauts, ainsi que leurs propres recherches<sup>89</sup>. Mais, plutôt que de revenir sur les éléments de continuité reliant évergétisme et « évergétisme chrétien », le but des deux auteurs est de mettre en avant « l'originalité profonde de l'évergétisme chrétien<sup>90</sup> ». Elles souhaitent ainsi définir une pratique quasiment nouvelle, qui tourne délibérément le dos à l'évergétisme civique. De la continuité naît la rupture.

#### **A. L'« originalité profonde » de l'évergétisme chrétien : objets, acteurs et finalités du don à la collectivité (Yvette Duval, Luce Pietri)**

Qu'est-ce qui est entendu par l'expression « évergétisme chrétien » dans les travaux d'Yvette Duval et de Luce Pietri ? Les deux auteurs n'ont pas réellement proposé de définition et le concept reste largement implicite. Partons donc des contours de l'évergétisme chrétien tels qu'ils se dessinent chez les deux chercheuses, en essayant d'identifier qui sont les acteurs de l'évergétisme, ce qu'ils donnent et pour quelle raison ils disent donner.

##### **1. De nouveaux objets du don**

Dans l'article d'Yvette Duval et de Luce Pietri, les objets donnés dans le cadre de l'évergétisme chrétien sont de natures variées. Tantôt ils sont semblables à ce qui a

---

88 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 384-388.

89 Je pense par exemple à l'article commun, écrit à la même période : C. PIETRI, L. PIETRI, Y. DUVAL, « Peuple chrétien ou *plebs* : le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident », dans *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol (Paris, 20-21 janvier 1989)*, Rome, École française de Rome, p. 373-395.

90 Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie... », art. cité, p. 372.

pu être donné dans le cadre de l'évergétisme civique, tantôt ils en diffèrent. Sont concernés par l'« évergétisme chrétien » :

- Les édifices civiques construits aux frais des chrétiens<sup>91</sup>.

- Les édifices chrétiens (églises, basiliques, baptistères, oratoires), avec leur décor et leur mobilier, les monastères et les *xenodochia*, les cimetières offerts par des chrétiens<sup>92</sup>.

- D'autres formes d'« objets » de l'évergétisme chrétien apparaissent, notamment la protection et l'assistance matérielle assurées par les évergètes chrétiens vis-à-vis des pauvres et des déshérités, ainsi que l'assistance morale et spirituelle par la translation et la déposition de reliques dans les églises<sup>93</sup>.

À mesure que l'article avance, les « objets » de l'évergétisme chrétien s'écartent de plus en plus de l'évergétisme civique, pour atteindre *in fine* des formes caractéristiques d'une nouvelle pratique. La translation et la déposition de reliques, considérées comme des actes d'évergétisme, sont révélatrices d'un changement profond dans la nature des objets qui sont donnés. Une telle diversité dans les « objets » de l'évergétisme chrétien se retrouve dans d'autres articles rédigés à la même période<sup>94</sup>.

## 2. Donateurs similaires, nouveaux intermédiaires

Selon Yvette Duval et Luce Pietri, les principales innovations de l'évergétisme chrétien ne résident pas réellement dans l'identité des donateurs : ce sont les mêmes personnes qui, après avoir donné à la cité, font à présent des dons en faveur de leur église<sup>95</sup>. Le changement provient en fait de l'attitude des donateurs. Pour les deux

---

91 *Ibid.*, p. 373. L'inclusion des édifices civiques construits par des chrétiens dans la notion d'évergétisme chrétien est très problématique : les chrétiens aristocrates donnaient-ils à la cité en tant que chrétiens ? Je pense que ce n'est pas le cas, cf. le chapitre suivant : Chapitre six. L'introuvable évergétisme des chrétiens ?, vol. 1, p. 265-317.

92 Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie... », art. cité, p. 373.

93 *Ibid.*, p. 379-380.

94 Cf. N. DUVAL, « L'évergétisme chrétien et l'épigraphie en Afrique du Nord », dans *Committenza e committenti tra Antichità e Alto Medioevo. Homenatge a F. Giunta*, dir. par M. MAYER, M. MIRÓ, Barcelone, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1996, p. 73-81. L'auteur y relevait : les dédicaces d'église et de parties d'église, les dons d'objets précieux, les mentions de déposition de reliques, les poèmes vandales, les inscriptions de bon augure gravées sur les portes d'établissements publics et privés.

95 Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie... », art. cité, p. 372 : « les évergètes chrétiens se

auteurs, ces derniers suivent de plus en plus les recommandations évangéliques sur l'utilisation de l'argent, et dans une humilité toute chrétienne, évitent de mentionner le coût des travaux, s'abstiennent des formules traditionnelles de l'évergétisme voire ne mentionnent plus qu'ils ont fait un don :

« À quelques exceptions près les évergètes chrétiens n'affichent pas l'intention de vouloir tirer gloire et prestige, comme le faisaient les magistrats municipaux, de l'importance de la somme ou de la valeur des terrains dévolus pour des travaux de construction ou d'ornementation ; ils s'efforcent à l'humilité que doit inspirer le mépris des biens éphémères de ce monde<sup>96</sup>. »

Les donateurs chrétiens abandonneraient donc le don ostentatoire pour donner en fonction des principes chrétiens du don, ce qui signerait un véritable changement.

Les auteurs soulignent également l'arrivée d'un nouvel acteur dans l'évergétisme, l'évêque, qui devient un véritable « ministre de l'évergétisme<sup>97</sup> » : il sollicite les dons, il recommande les faibles à la protection des puissants, il fait construire des édifices de culte, il gère les fonds de la communauté, il dirige les monastères, consacre les sanctuaires et enseigne aux fidèles. Ce qui, selon les auteurs, relève de la pastorale chrétienne, est versé, dans les épitaphes des évêques, « au compte de la bienfaisance ». Si l'on veut, l'évêque devient un évergète lui-même tout autant qu'un intermédiaire crucial de l'évergétisme chrétien<sup>98</sup>.

### 3. De nouvelles raisons de donner

Mais le changement le plus profond, toujours selon les deux auteurs de l'article, provient du sens donné à l'entreprise évergétique. L'évergète chrétien recherche en effet avant tout le salut de son âme. C'est donc une perspective eschatologique qui guide l'évergète chrétien. Le donateur attend une récompense divine et non humaine :

« L'évergète chrétien n'attend pas en effet la récompense de ses bienfaits des hommes ici-bas, mais de Dieu dans l'au-delà. [...] De ce fait, les relations unissant le bienfaiteur chrétien à ses protégés ne ressemblent

---

recrutent en général dans les mêmes milieux que les évergètes païens. » Une telle assertion demande à être prouvée car l'examen des sources est loin de l'indiquer clairement, en tous les cas pour l'Afrique (cf. *infra*, p. 327-330).

96 *Ibid.*, p. 377.

97 *Ibid.*, p. 384.

98 *Ibid.*, p. 375-378 ; p. 384-389.

en rien aux rapports établis par la pratique classique de l'évergétisme. Le notable généreux qui œuvrait pour sa propre gloire et pour celle de sa *civitas* n'attendait guère en retour de ses clients que la célébration de sa générosité dans une inscription louangeuse et la survie de son souvenir. Le peuple fidèle rend lui aussi hommage à celui qui s'est illustré par ses bonnes œuvres, ainsi dans l'épithaphe d'un prêtre romain : *hoc tibi plebs Christi mutuo pro munere carmen / obtulit egregiae uir probitatis apex*<sup>99</sup>. Mais ici l'éloge, faisant référence au Christ et en utilisant le terme *mutuum*, définit un complexe d'échanges qui passent par Dieu pour unir les hommes entre eux. Dans cette relation triangulaire, c'est l'amour de Dieu qui commande à l'évergète la charité envers le prochain<sup>100</sup>. »

Se joue dans l'évergétisme chrétien une relation triangulaire entre la communauté qui reçoit, l'évergète et Dieu. Le véritable maître de l'échange est Dieu, Dieu qui distribue originellement les biens, et qui en retour reçoit les prières et redistribue ses bienfaits<sup>101</sup>. Donateurs et donataires s'unissent donc par le fait qu'ils sont tous les deux tournés vers Dieu : l'évergète chrétien tourne le dos au prestige mondain parce qu'il souhaite avant tout, en tant que chrétien, atteindre le salut. De son côté, la communauté qui reçoit le bienfait est reconnaissante vis-à-vis du bienfaiteur et elle adresse des prières pour son salut. Les deux auteurs aboutissent donc à un modèle radicalement original, qui ne se fonde plus du tout sur une continuité avec l'évergétisme civique, mais sur une complète adéquation avec les principes chrétiens du don<sup>102</sup>.

L'évergétisme chrétien se conçoit donc comme une relation triangulaire dans laquelle Dieu est le sommet<sup>103</sup> :

---

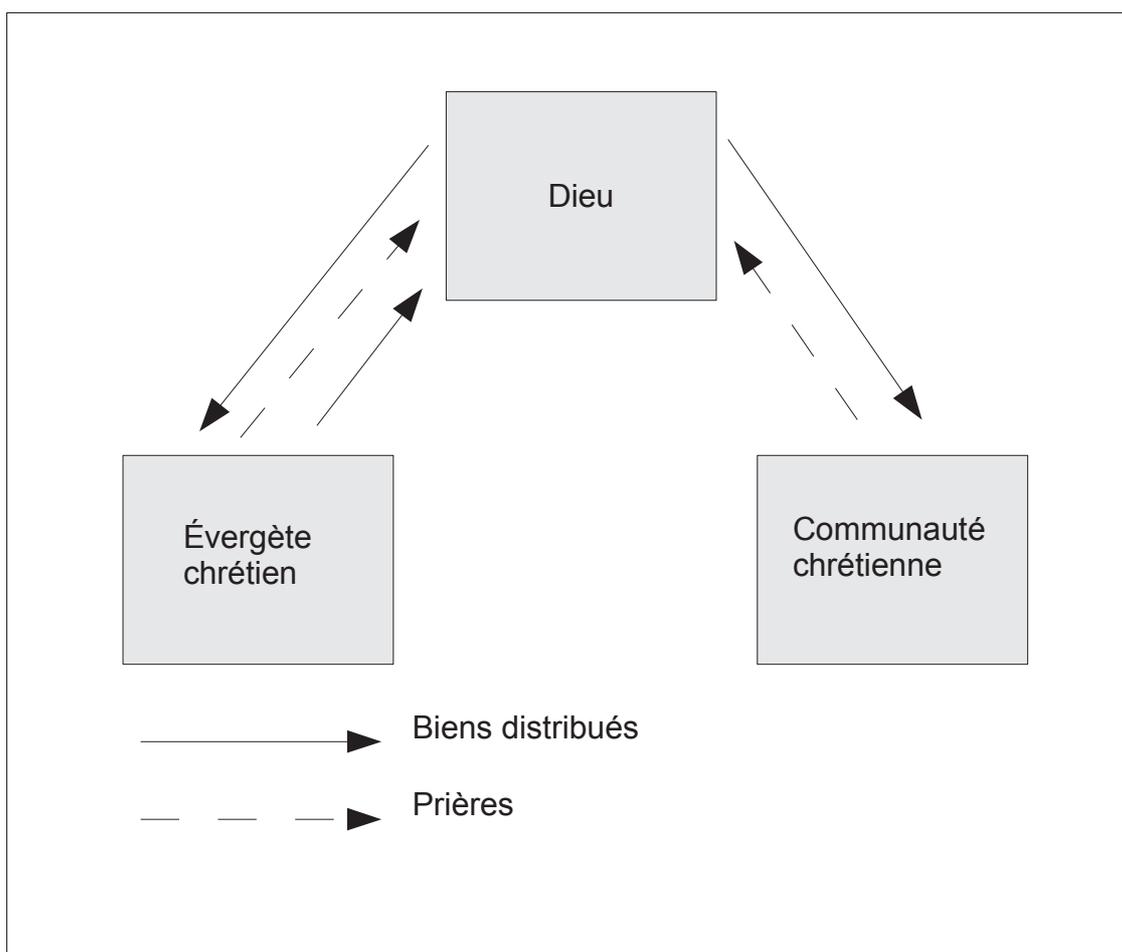
99 *ICUR* I, 3906. L'inscription est connue par la tradition manuscrite et son lieu d'affichage est inconnu.

100 Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie... », art. cité., p. 390-391.

101 *Ibid.*, p. 391 : « Dieu est le véritable auteur du contre-don que sollicite de Lui, par leurs prières, les bénéficiaires ou la communauté locale tout entière en faveur de l'évergète. » Quelques lignes plus tard, les auteurs enrichissent encore leur réflexion en introduisant les martyrs et les saints (*ibid.*, p. 391-392).

102 Ces principes ont été définis dans un chapitre antérieur, cf. Chapitre trois. La « charité chrétienne » et l'émergence d'un discours sur le don chrétien, p. 125-140.

103 Pour un schéma similaire, cf. S. DIEFENBACH, *Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.*, Berlin, New York, De Gruyter, 2007, p. 526.



*Figure 4. Schéma de l'évergétisme chrétien d'après Yvette Duval et Luce Pietri*

L'« originalité profonde » de l'évergétisme chrétien se trouve dans la médiation divine. Il n'existe aucun échange direct entre le bienfaiteur et sa communauté, puisque le bienfaiteur n'attend rien des hommes, et que la communauté ne peut rien lui rendre sauf des prières adressées à Dieu.

#### **4. Publicité de l'inscription**

Le dernier point abordé par l'article d'Yvette Duval et de Luce Pietri est celui de la publicité de l'inscription. Là encore, les évergètes chrétiens ont signé un grand changement par rapport à l'évergétisme civique. Certes, comme leurs prédécesseurs, ils ont repris la pratique de la gravure des actes d'évergétisme, mais ils l'ont complètement renouvelée, mettant désormais l'inscription au centre du processus évergétique.

L'inscription ou la mosaïque deviennent elles-mêmes des actes d'évergétisme à part entière<sup>104</sup>.

## B. Prolongements historiographiques d'un nouveau concept

Quels ont été les prolongements de cet article ? Le travail de Luce Pietri et d'Yvette Duval a eu un écho certain dans l'historiographie francophone, qui s'explique par le caractère novateur de leur réflexion mais aussi par l'influence des deux auteurs dans l'histoire du christianisme antique durant les années 1980 et jusqu'à aujourd'hui. Leur conception de l'évergétisme chrétien est ainsi reprise quasiment telle quelle dans le *Dictionnaire de l'Antiquité*, publié en 2005. L'évergétisme chrétien y trouve une place spécifique, puisqu'il figure dans une entrée « Évergétisme (christianisme) » précédant deux entrées plus classiques, « Évergétisme (Grèce) » et « Évergétisme (Rome) ». Luce Pietri y expose les principaux points de l'article écrit avec Yvette Duval : elle met en avant une continuité certaine avec l'évergétisme civique, mais pointe essentiellement l'innovation du sens profond accordé au geste du don, qui n'est plus relation entre un patron et son client mais « un échange de bienfaits auquel préside Dieu<sup>105</sup> ». Toujours dans le domaine des ouvrages généralistes sur l'Antiquité, les manuels d'épigraphie les plus récents font eux aussi référence aux travaux des deux historiennes lorsqu'ils veulent évoquer les transformations de la générosité pendant l'Antiquité tardive<sup>106</sup>.

L'expression « évergétisme chrétien » a elle-même connu une diffusion certaine. Des synthèses d'histoire urbaine la proposent pour expliquer les transformations de la générosité civique à la fin de l'Antiquité<sup>107</sup>. La notion a désormais

---

104 Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie... », art. cité., p. 392-396.

105 L. PIETRI, « Évergétisme (christianisme) », dans *Dictionnaire de l'Antiquité*, dir. par J. LECLANT, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 876.

106 J.-M. LASSÈRE, *Manuel d'épigraphie romaine*, Paris, Picard, 2007, p. 525, n. 25 ; A. E. COOLEY, *The Cambridge Manual of Latin Epigraphy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 243, n. 416 : « Traditionally, donating a public building was a means of displaying one's social status, promoting one's family, and fulfilling civic responsibilities ; the emphasis now shifted to making donations, particularly for the benefit of the poor, in the hope of securing rewards in heaven. »

107 X. LAFON, J.-Y. MARC, M. SARTRE, *Histoire de l'Europe urbaine, De l'Antiquité au XVIII<sup>e</sup> siècle*, vol. 1, Paris, Le Seuil, 2003, p. 226 (« Naissance de la ville chrétienne, IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. ») : « Le christianisme n'est encore au III<sup>e</sup> siècle qu'un élément parmi d'autres d'un dynamisme religieux assez général, mais, à la fin de la période qui nous occupe, c'est devenu un fait majeur, quand la *Romanitas* est devenue une *christiana respublica* (Grégoire le Grand), quand le temps des villes est désormais rythmé par le calendrier liturgique, quand le tissu urbain a été réorganisé par un réseau

franchi les frontières linguistiques puisqu'on lui trouve des traductions : « christian euergetism », « christlicher Euergetismus » ou « evergetismo cristiano ». Ces traductions sont toutes, de façon consciente ou par dérivation d'auteurs en auteurs, fondées en partie sur le travail de Charles Pietri et encore plus sur le travail de Luce Pietri et d'Yvette Duval<sup>108</sup>.

Les deux auteurs ont ainsi abouti à la formation d'un véritable concept, fondé sur l'idée d'un renouvellement profond de l'évergétisme civique. Mais les bases de ce concept semblent parfois vacillantes. L'expression n'a jamais été véritablement définie et son usage varie selon les chercheurs. Des réserves sont parfois exprimées vis-à-vis de l'expression<sup>109</sup>. À l'instar de Peter Brown, certains historiens restent prudents et utilisent des expressions plus modérées telles que « christianisation of euergetism », une expression qui met moins en avant la franche nouveauté du don chrétien pour garder davantage d'attaches avec le modèle traditionnel de l'évergétisme<sup>110</sup>. Il faut donc prendre en compte ces doutes et s'arrêter un instant pour réfléchir dans le détail au sens et à l'usage de la notion.

---

d'églises élevées grâce au développement de l'évergétisme chrétien, quand les relations et les catégories sociales ont été transformées par le développement de l'assistance charitable. »

108 Mais en fait l'expression n'apparaît pas si souvent telle quelle. Voir par exemple : *Christian euergetism* (W. BOWDEN *et alii*, *Social and Political Life in Late Antiquity. Late Antique Archaeology 3.1.*, Leyde, Brill, 2006, p. 295 ; p. 303 ; L. CRACCO RUGGINI, « From Pagan to Christian Euergetism », dans *Gift Giving and the Embedded Economy in the Ancient World*, dir. par F. CARLÀ et M. GORI, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014, p. 203-212) ; *Christlicher Euergetismus* (S. DIEFENBACH, *Römische Erinnerungsräume...*, *op. cit.*, p. 517-536 ; R. HAENSCH, « Christlicher euergetismus *ob honorem* ? Die Einsetzung von Klerikern in ihre Ämter und die von diesen vorangetriebenen Bauprojekte », dans *Episcopal Elections in Late Antiquity*, dir. par J. LEEMANS *et alii*, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 167-182) ; *Evergetismo cristiano* (L. CRACCO RUGGINI, « Il contributo di Charles Pietri alla storiografia della tarda antichità », dans *MEFRA*, 111, 1999, p. 609-617 (ici p. 617)).

109 Voir l'expression des doutes dans : J.-P. CAILLET, « L'évolution de la notion d'évergétisme... », art. cité, p. 22, dans une sorte de *retractatio*.

110 P. BROWN, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover, Londres, Brandeis University Press, 2002, p. 28-29 qui ne renvoie pas à l'article d'Y. Duval et L. Pietri, mais qui pointe les transformations de l'évergétisme ; cf. également ID., *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 82 : parlant du débat entre continuité et rupture en ce qui concerne le don à la collectivité, P. Brown pense que les deux auteurs font partie de ceux qui ont de « pieuses » dispositions – affirmant que le christianisme a changé les valeurs des Romains.

### C. Quelques remarques à propos de l'article

Le modèle de l'évergétisme chrétien, tel qu'il est conçu par Luce Pietri et Yvette Duval, met en avant la nouveauté, ainsi que l'originalité du phénomène. Dans l'attitude des donateurs, la rupture prédomine : les chrétiens ont « par la foi qui anime leurs entreprises, profondément modifié le sens<sup>111</sup> » de l'évergétisme. Sous d'apparentes continuités, c'est bien le changement qui est mis en avant.

#### 1. Évergète orgueilleux vs. pieux donateur

De telles conceptions induisent plusieurs remarques. Tout d'abord, il est assez clair que, dans l'article de 1997, les ressorts qui animent l'évergétisme civique sont plutôt mésestimés. Les évergètes civiques sont appelés sans doute par commodité, des « évergètes païens ». La formule est un peu rapide, car à la fin de l'Antiquité, toute dimension religieuse avait été quasiment écartée de l'évergétisme civique. Devant les conflits religieux qui animaient l'espace de la cité, les élites locales ne souhaitaient pas avoir à remettre en question le consensus civique et la religion fut progressivement laissée de côté : elle n'entrait pas en ligne de compte lorsqu'il s'agissait d'agir en évergète<sup>112</sup>. Les bienfaiteurs envers la cité, comme le reconnaissent les auteurs de l'article, n'étaient pas tous « païens »<sup>113</sup>.

Se dessine en creux un portrait peu amène de l'évergète civique, qui apparaît en fait comme l'antithèse du bienfaiteur chrétien. L'évergète cherche « à tirer gloire et prestige » de son don, il se montre de manière ostentatoire et apparaît bien égoïste à côté de l'altruiste bienfaiteur chrétien<sup>114</sup>. Un tel portrait peu flatteur, destiné à mettre en avant l'originalité des chrétiens, ne correspond évidemment pas à la réalité de l'évergétisme. L'évergétisme manifestait certes une compétition entre aristocrates, un goût pour l'ostentation, mais cette pratique aboutissait aussi à redéfinir en permanence les équilibres entre les groupes politiques dans la cité et à améliorer les conditions de vie

---

111 Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie... », art. cité, p. 395.

112 Cf. *infra* p. 310.

113 Ces différents points restent à démontrer : cf. Chapitre six. L'introuvable évergétisme des chrétiens ?, p. 265-317.

114 Voir la comparaison « évergétisme chrétien » / « évergétisme païen », Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie... », art. cité, p. 395.

des citoyens<sup>115</sup>. Il ne saurait exister d'un côté un évergète gonflé d'orgueil et de l'autre un humble bienfaiteur chrétien. Le point de départ, à savoir les ressorts de l'évergétisme civique, est donc vu de manière biaisée.

Au fond, cet article pose le problème d'une distinction peu claire – pour le lecteur en tous les cas – entre ce qui relève du discours sur le don, et ce qui relève des pratiques de don. On garde l'impression que les auteurs ont repris à leur compte le discours extrêmement critique des évêques chrétiens sur l'évergétisme pendant l'Antiquité tardive. Ce sont ces évêques qui, certes à la suite d'une longue tradition, ont mis en avant le prétendu « paganisme » des évergètes civiques, particulièrement ceux qui offraient des spectacles jugés idolâtres. Ce sont eux qui ont dressé le portrait d'un évergète égoïste et ruiné, pour mieux, d'un autre côté, mettre en avant le pieux donateur chrétien<sup>116</sup>. Ce discours reflétait-il véritablement les mécanismes de l'évergétisme tardif ?

## **2. La conversion au christianisme transforme-t-elle réellement les sociétés ?**

Les deux auteurs montrent également – en filigrane du texte – une conception tout à fait particulière du phénomène de conversion, ici des aristocrates. Pour elles, la conversion aboutit à un changement radical dans les comportements humains. Le donateur chrétien s'efforce de suivre les principes chrétiens du don, c'est-à-dire qu'il recherche l'humilité, l'humanité, la charité envers les pauvres<sup>117</sup>. Il se sépare donc de l'évergète traditionnel, tourne le dos à ses propres valeurs car il suit les valeurs chrétiennes, et il en vient à donner uniquement dans le but d'accomplir le salut de son âme. La perspective eschatologique est donc essentielle dans l'« évergétisme chrétien ». Ainsi, les historiens qui tenteraient de voir une permanence des relations sociales dans les pratiques évergétiques chrétiennes voient leurs arguments balayés d'un revers de la main :

---

115 C'est le sens de l'ouvrage d'A. ZUIDERHOEK, *The Politics of Munificence. Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. Voir aussi *supra* : Chapitre deux. L'évergétisme civique en Afrique pendant l'Antiquité tardive. Perspective synchronique, p. 91-125.

116 Sur le discours des évêques, cf. *supra*, p. 197-209.

117 Sur ces principes, cf. *supra* p. 132-140.

« Certes, on a parfois tenté de démontrer qu'évêques et riches laïcs, se servant de la foi comme de l'idéologie désormais dominante, ont imposé leur pouvoir à la masse des humbles fidèles, en s'assurant, notamment par leurs libéralités, sa clientèle. Une pareille thèse, qui érige en système d'explication globale quelques cas où l'ambition a pu effectivement jouer un rôle, méconnaît sans doute ce que furent pour la majorité des fidèles ces *tempora christiana* où se dessine un idéal évergétique tout neuf<sup>118</sup>. »

Les auteurs minimisent à dessein les conséquences concrètes du don aux communautés chrétiennes. L'ambition d'établir des clientèles ou d'établir une forme de pouvoir sur autrui n'aurait joué qu'un rôle marginal dans le fait de donner. Il y a clairement un parti-pris chez les deux historiennes. Les évergètes chrétiens se sont collectivement tournés vers Dieu, laissant de côté leurs ambitions mondaines, sauf « quelques cas » individuels d'irréductibles ambitieux. La société s'est donc rangée en entier du côté des nouvelles valeurs chrétiennes. De telles conceptions sont-elles valides ? Nous abordons ici des questions dans lesquelles la sensibilité personnelle de l'historien oriente son choix dans un sens ou dans un autre. Je pense au contraire que l'inverse était plus vraisemblable. Certes la conversion pouvait correspondre à un changement radical, à des transformations intérieures débouchant sur un bouleversement des relations sociales, mais il est probable que, pour une majorité d'individus, les comportements demeurèrent similaires à ce qu'ils étaient auparavant. Les sociétés, dans leur ensemble, ne changent que très lentement. Dans tous les cas, ces conceptions nous amènent à nous interroger sur le phénomène de la conversion individuelle et sociétale<sup>119</sup>.

De telles remarques aboutissent à la conclusion suivante :

« On saisit bien là que l'évergétisme chrétien s'inscrit dans l'économie du salut, en même temps que du triomphe de la foi ; il n'appartient pas à la structure des rapports sociaux<sup>120</sup>. »

Voici sans doute le nœud de l'article. Au fond, l'évergétisme chrétien n'appartiendrait pas à la structure des rapports sociaux. Il est une relation entre les hommes et Dieu, et se définit presque comme un don qui ne recherche pas la réciprocité humaine. L'idée même est critiquable : existe-t-il réellement une seule action humaine,

---

118 *Ibid.*, p. 395.

119 Cf. pour un développement le chapitre suivant (Chapitre six. L'introuvable évergétisme des chrétiens ?)

120 *Ibid.*, p. 392. On peut s'interroger sur les présupposés de l'expression « triomphe de la foi. »

même pieuse et même tournée vers le divin, en dehors de la sphère des rapports sociaux ? Même si l'on se tourne uniquement vers Dieu, ce retrait de la société dit encore quelque chose de la structure des rapports sociaux<sup>121</sup>. Et d'ailleurs, si les évergètes chrétiens avaient effectivement souhaité s'entretenir uniquement avec Dieu, pourquoi auraient-ils pris soin de faire graver sur pierre leurs bonnes actions, faisant intervenir par là des tierces personnes dans un échange censé être personnel ? De la même façon, est-il complètement pertinent de prendre au premier degré toutes les déclarations d'intention faites dans les dédicaces tardives ? Dans quelle mesure ces déclarations relevaient-elles du discours sur le don chrétien, discours qui tentait effectivement de se persuader que la réciprocité du don n'était pas à rechercher dans le monde des hommes ? Il existait sans aucun doute des buts sous-jacents que le discours explicite des inscriptions ne montre pas.

### 3. Le problème des contours de l'évergétisme chrétien

Le dernier problème provient des contours de l'évergétisme chrétien, c'est-à-dire des « sujets » et des « objets » à prendre en compte dans la comparaison entre l'évergétisme civique et l'évergétisme chrétien. Yvette Duval et Luce Pietri ont volontairement adopté une vision très extensive de la notion d'évergétisme, élargissant au maximum la sphère des donateurs et des objets donnés. Pour elles, quasiment tous les types de dons à une communauté chrétienne peuvent relever d'une démarche évergétique<sup>122</sup>. Ainsi, l'offrande de pièces de « mobilier » (luminaires, tentures, objets du culte) peut être considérée comme un acte d'évergétisme. Or, dans la définition de l'évergétisme civique, tous les dons faits en faveur de la cité ne pouvaient pas être considérés comme des actes d'évergétisme – l'ampleur du don avait son importance. De manière semblable, dans le cadre civique, n'importe quel donateur ne devenait pas pour autant un évergète s'il donnait une somme minime. Les « petits dons » en faveur de la cité existaient bien réellement (par exemple les souscriptions dans les cités grecques), mais ils n'ont jamais été comptés parmi les actes d'évergétisme. En revanche, les deux auteurs ont eu tendance à montrer que l'évergétisme chrétien a innové en impliquant tous les chrétiens, riches comme pauvres, dans le don, à la différence de l'évergétisme

---

121 Même les dons sans réciprocité apparente disent quelque chose de la société : cf. mes remarques à propos de l'article de J. Parry et du don *dana* dans les sociétés hindoues (*supra*, p. 59-60).

122 Cf. plus haut sur les « objets » de l'évergétisme (p. 250-251).

civique qui aurait été réservé aux aristocrates. Or, les citoyens et même les catégories non-citoyennes donnaient déjà aux époques précédentes, mais cela relevait d'autres catégories de don que celle de l'évergétisme<sup>123</sup>! La comparaison entre évergétisme et « évergétisme chrétien » est donc en partie biaisée.

De ces remarques, il émerge un simple constat. Paul Veyne avait défini l'évergétisme comme le fait que des aristocrates faisaient des dons d'ampleur à leurs concitoyens et à leur cité, et que ces concitoyens étaient reconnaissants vis-à-vis du donateur. Dans le cas de l'« évergétisme chrétien », on a l'impression que la définition initiale du concept d'évergétisme a été tellement étendue que n'importe quelle action bienfaitrice, accomplie par n'importe qui, relève de l'évergétisme chrétien<sup>124</sup>. Le problème est très clair : on a comparé une pratique très précise (grands dons d'aristocrates dans le cadre civique) à une pratique très vaste (grands/petits dons de n'importe quel chrétien faits à la communauté chrétienne). Or, pour éviter des erreurs de perspective, comparer l'évolution d'un même phénomène dans la durée implique de regarder un phénomène au moins semblable. Ainsi, à force de diluer la notion d'évergétisme, les conclusions tirées sur la « radicale nouveauté » de l'évergétisme chrétien finissent par être partiellement faussées.

### C. À la recherche de l'« évergétisme chrétien »

L'évergétisme s'accomplit dans le cadre de la cité, et ne concerne que des bienfaits d'ampleur considérable, dignes d'être célébrés en retour. Tous les dons

---

123 Ce dernier point est suggéré par J.-P. CAILLET, « L'évolution de la notion d'évergétisme... », art. cité, p. 22, qui, retraçant les différents éléments de continuité pour expliquer l'évolution de la notion d'évergétisme, écrit : « Il faut aussi, dans ce même esprit, évoquer les multiples ex-voto, dont regorgeaient les temples païens et qui, depuis des objets d'exception et de caractère véritablement somptuaire jusqu'à de modestes feuilles d'argent ou des pièces de matériau commun et de facture plus que sommaire, étaient offerts par des personnages de tout rang ; cela dans l'espoir d'une amélioration concrète et quasi immédiate de leur condition, dans bien des cas sans doute ; mais peut-être aussi, parfois, dans la perspective plus lointaine d'un hypothétique état *post mortem*... En tout cas, les nombreuses attestations de ce genre établissent que la pratique du don n'était pas alors, pas plus qu'aux temps chrétiens ensuite, réservée aux seules élites. »

124 Un exemple des problèmes dus à une définition trop lâche de l'évergétisme se lit par exemple dans : L. PIETRI, « Évergétisme chrétien et fondations privées dans l'Italie de l'Antiquité tardive », dans *Humana sapit. Mélanges en l'honneur de Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout, Brepols, 2002, p. 253-263. On peut se demander pour quelle raison le terme « évergétisme » a été utilisé, puisque l'auteur parle de monuments religieux fondés sur des terrains privés. Un autre mot (ou tout au moins une précision sur l'usage du terme) aurait sans doute été plus adéquat.

prodigués à la cité ne donc s'apparentent pas à de l'évergétisme. L'évergétisme n'est pas un vague synonyme de « libéralité », car il induit, comme nous l'avons montré, un mode de relation bien particulier entre différents acteurs.

Or, si l'on choisit d'utiliser une expression dérivée d'un concept, il faut au moins que cette expression ait un rapport avec le concept initial. On devrait donc considérer l'« évergétisme chrétien » comme la transposition de la relation évergétique à l'intérieur des communautés chrétiennes. On obtient donc la définition suivante : l'évergétisme chrétien est un échange de bienfaits dans lequel un aristocrate chrétien (ou au moins une personne appartenant à l'élite de la communauté) se montre bienfaisant vis-à-vis de la communauté chrétienne et reçoit, en retour, une certaine reconnaissance de la part de ses pairs et de ses coreligionnaires. Ce sont la nature et les modalités de cette reconnaissance qui peuvent prendre un caractère chrétien. En théorie, le but recherché par l'évergète est de contribuer au bien-être de sa communauté en entier : l'évergète chrétien pourrait donc donner pour que la communauté puisse disposer d'une église dans laquelle se réunir, ou, d'un point de vue plus religieux, que la communauté chrétienne progresse dans la voie de son propre salut.

Mais cette définition ne coïncide pas avec la réalité observée. Même si l'on se restreint à des dons faits uniquement par des aristocrates, on remarque que bien des dons n'ont pas été accomplis dans la logique évergétique décrite ci-dessus, mais dans un autre but, plus religieux. Le riche donateur qui dit faire construire une église pour faciliter le salut de son âme, donne-t-il en suivant une logique qu'il est judicieux d'appeler « évergétisme chrétien » ? S'il donne pour son salut, pourquoi faire intervenir cette notion d'évergétisme, qui signifie, par l'usage même du terme, qu'il le fait dans le but de légitimer sa place au sein de l'église et de se voir reconnaître par ses coreligionnaires ? Il est clair que nous ne sommes pas dans un tel cas. Certes, cet aristocrate peut peut-être donner pour les deux raisons : à la fois pour obtenir le salut (ce qui relève de la logique du don chrétien), et pour se faire bien voir de ses coreligionnaires (ce qui relève de la logique évergétique). Mais même dans un tel cas, l'expression « évergétisme chrétien » introduit de la confusion car elle met l'accent sur la logique évergétique au détriment de la logique religieuse en même temps qu'elle donne l'impression qu'il existait un modèle unique de dons. Ainsi, qualifier les bienfaits aristocratiques comme des actes d'« évergétisme chrétien » est éminemment

problématique dans la mesure où une telle expression plaquerait une analyse précise sur une action riche d'autres significations. L'expression « évergétisme chrétien » est donc assez contre-productive car elle revient à poser sur les dons faits par les chrétiens un concept-écran qui fige l'analyse. On gagnerait en fait à voir dans ces dons une sorte de croisement issu de plusieurs modèles, qui peuvent être autant celui de l'évergétisme civique que celui du don chrétien<sup>125</sup>.

À moins d'appauvrir le concept d'évergétisme en le limitant à un vague synonyme de « libéralité », il faut se résoudre à abandonner l'usage de l'expression « évergétisme chrétien ». À la limite, si l'on tenait absolument à évoquer un modèle autonome qui puisse expliquer l'ensemble des pratiques de don aristocratique dans le cadre chrétien, on aurait pu s'inspirer de la démarche de Paul Veyne et forger un néologisme<sup>126</sup>.

L'« évergétisme chrétien » a une histoire assez récente. Devenu depuis les travaux d'Yvette Duval et de Luce Pietri un véritable concept, il est de plus en plus utilisé pour expliquer les transformations de la générosité à la fin de l'Antiquité. Il rejette la stricte transition entre l'évergétisme et la charité, en ménageant une sorte d'entre-deux, un modèle qui envisage la fusion entre deux univers, d'où émerge chez certains auteurs une radicale originalité des conduites chrétiennes. Mais, si l'on observe le concept de plus près, il est clair que son utilisation doit être faite avec bien des précautions, voire tout simplement abandonnée pour ne pas faire de l'évergétisme un synonyme du mot « libéralité ». Ce n'est pas tant l'idée que recouvre la notion qui est en cause, mais plutôt la contradiction entre le choix d'une expression qui met l'accent sur la logique évergétique, alors que l'abandon de cette logique est sans cesse soulignée par les promoteurs de l'expression.

---

125 C'est la démarche choisie pour le Chapitre sept. À la recherche d'un modèle du don chrétien à la collectivité, p. 317-394.

126 Dans une étude portant sur des problématiques similaires, mais dans le contexte de la religion juive, S. Sorek a ainsi inventé le mot *hesedism*, qui représente un croisement entre les logiques d'évergétisme civique et des logiques propres à l'*hesed*, qui, est, pour aller vite, le principe religieux gouvernant le don en contexte juif (cf. S. SOREK, *Remembered for Good. A Jewish Benefaction System in Ancient Palestine*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2010, p. 254-262).

Nous avons déjà vu à quel point l'idée d'un brusque passage de l'« évergétisme » à la « charité » n'avait pas de sens puisque les deux modes de don ont cohabité de manière parallèle pendant de longs siècles. La rupture de ces lignes parallèles survient à partir du moment où de plus en plus d'aristocrates appartenant à la catégorie des évergètes se convertissent. Les partisans de l'« évergétisme chrétien » suggèrent que les anciennes pratiques d'évergétisme ont peu à peu été abandonnées pour céder la place à de nouvelles pratiques de générosité dans le cadre des communautés chrétiennes. La conversion au christianisme est ainsi plus ou moins responsable de la fin de l'évergétisme civique. Faut-il réellement penser que les chrétiens ont abandonné toute générosité envers la cité en se convertissant ?

## CHAPITRE SIX. L'INTROUVABLE ÉVERGÉTISME DES CHRÉTIENS ?

À partir du III<sup>e</sup> siècle, mais surtout après la conversion de Constantin, une partie des élites municipales et impériales de l'Afrique romaine se tourna vers la religion chrétienne<sup>1</sup>. Cette conversion, qui se fit de manière progressive, amène à se demander dans quelle mesure les « nouveaux » chrétiens ont modifié leur style de vie. En se convertissant, les aristocrates ont-ils abandonné les pratiques caractéristiques de l'aristocratie antique, et notamment le don à la collectivité civique ou au contraire, ont-ils perpétué ces habitudes ?

Répondre à la question du changement ou de la continuité des pratiques introduits par la conversion au christianisme en prenant comme point d'observation l'étude de l'évergétisme est une tâche ardue. La raison de cette difficulté tient pour partie au manque de sources, qui sont encore plus rares que ce à quoi est habitué l'historien des périodes antiques ou médiévales. En fait, il est fort difficile de trouver des documents qui nous renseignent sur l'évergétisme des chrétiens – envisagé dans ce chapitre en son

---

1 Sur cette dynamique de conversion progressive, ou de christianisation des élites, voir dans un premier temps : J.-M. SALAMITO, dans *Histoire du christianisme*, vol. 2, *Naissance d'une chrétienté*, dir. par J.-M. MAYEUR et alii, Paris, Desclée, 1995, p. 677-684 (« Progrès et problèmes de la conversion »), ainsi que R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire: A.D. 100-400*, New Haven, Londres, New York University Press, 1984 ; M. R. SALZMAN, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, Londres, Harvard University Press, 2002 (avec les remarques très critiques de R. MATHISEN, dans *IJCT*, 9, 2, 2002-2003, p. 257-278 ; ID., dans *IJCT*, 14, 1-2, 2007-2008, p. 233-247 et la réponse de M. R. SALZMAN, dans *IJCT*, 12, 1, 2005-2006, p. 123-137). Sur la conversion pendant l'Antiquité, il convient de se rapporter au classique : A. D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Clarendon Press, 1933, avec le commentaire de S. R. F. PRICE, « The Road to "Conversion": the Life and Work of A. D. Nock », dans *HSPH*, 105, 2010, p. 317-339 ; K. MILLS, A. GRAFTON (dir.), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Seeing and Believing*, Rochester, University of Rochester Press, 2003. Une réflexion sur le terme de conversion est proposée par B. DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2005, p. 9-15 (cf. également chap. 14, « Les élites laïques et la conversion », p. 405-427). Voir aussi, plus largement : H. INGLEBERT, S. DESTEPHEN, B. DUMÉZIL (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010.

sens veynien uniquement, c'est-à-dire ce système de bienfaits qui s'observe dans les cités antiques, par lequel des aristocrates se montrent généreux vis-à-vis de leurs concitoyens en espérant en retour une forme de reconnaissance (ce qui est parfois appelé, de façon un peu redondante l'évergétisme « civique »)<sup>2</sup>. C'est un fait : il est difficile de savoir si les aristocrates chrétiens étaient évergètes, tout comme il est difficile, en miroir, de savoir si les aristocrates évergètes étaient chrétiens. « Actes d'évergétisme » et « appartenance au christianisme », à bien des égards, semblent être deux principes imperméables qui ne se croisent jamais dans nos sources, et il faut beaucoup de persévérance, voire d'opiniâtreté, pour contourner la difficulté. En raison de la rareté des sources, nous partirons avant tout d'exemples africains mais nous appuierons aussi sur des sources provenant d'autres aires géographiques, notamment romaines.

Comment interpréter cette imperméabilité entre « appartenance au christianisme » et « actes d'évergétisme » : n'est-elle qu'apparente, que le fruit du hasard, ou répond-elle à des explications plus profondes ? Il est tout d'abord possible que la rareté des sources soit due à l'inexistence du phénomène : nous n'avons pas de sources qui prouveraient que les chrétiens ont été évergètes pour la simple raison qu'ils ne l'ont jamais été. Une autre hypothèse, un peu plus séduisante et prometteuse, s'appuie sur l'idée d'une partialité structurelle des sources : les sources, par leur nature même, ne permettent pas de savoir si les chrétiens furent évergètes – mais cela ne signifie pas qu'ils ne se sont jamais conduits de la sorte. Il s'agira ici de déterminer quelle hypothèse est la plus vraisemblable, et d'en tirer toutes les conséquences.

Avant d'aller plus loin, un point de méthode s'impose. Les appartenances religieuses étaient-elles réellement claires pour les acteurs de l'époque ? Nous avons l'habitude de considérer des catégories bien distinctes, à l'aune de notre conception contemporaine de la religion : nous séparons clairement dans notre esprit les païens d'un côté, et les chrétiens de l'autre. Il faut bien avoir à l'esprit que nous raisonnons avec des catégories trop strictes pour être vraiment valables. Notre regard est sans doute trop normatif, séparant ce qui était à l'époque bien moins clair, et bien plus mélangé. Qu'est-ce qui faisait d'un chrétien un chrétien, et d'un « païen » un « païen » ? Différaient-ils par leurs pratiques quotidiennes, ou se différenciaient-ils seulement par

---

2 Voir la définition dans l'introduction, p. 19.

leur religion ? Comme l'a bien montré Robert Markus, les chrétiens et les païens du III<sup>e</sup> siècle et du début de IV<sup>e</sup> siècle se ressemblaient beaucoup. Mais, à partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, les chrétiens tentèrent de se construire une identité propre : dès lors, une ligne de fracture de plus en plus nette surgit entre les païens et les chrétiens – cette ligne fut en fait délimitée par une partie des chrétiens eux-mêmes<sup>3</sup>. Peu à peu, les différents groupes religieux se distinguèrent les uns des autres, mais la ligne de démarcation était floue et elle fut sans arrêt renégociée selon les personnes, les lieux et les époques. L'évergétisme était-il ainsi envisagé comme un de ces points de démarcation entre christianisme et paganisme ? Était-il l'objet de négociations dans la construction de l'identité chrétienne ?

### I. Le silence des sources

En prenant en compte une définition trop étendue de l'évergétisme, certains auteurs ont cru pouvoir facilement prouver que les chrétiens avaient accompli des actes d'évergétisme en faveur de leurs cités respectives. En réalité, les sources qui prouvent directement que les chrétiens ont été évergètes (toujours au sens civique du terme) sont exceptionnellement rares. La question n'est pas simplement ponctuelle : de cette assertion historique découle tout un discours sur la question de la « transition » des pratiques aristocratiques chrétiennes, qui auraient été transposées depuis l'évergétisme civique vers le don aux églises<sup>4</sup>. En fait, les sources existent, mais elles sont

---

3 R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; trad. fr. de D. KEMPF, *Au risque du christianisme. L'émergence du modèle chrétien (IV<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> siècle)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012 (« Conversions et incertitudes », p. 57, à propos de la conversion de Marius Victorinus et de son interprétation par Augustin) : « L'image d'une société nettement divisée entre chrétiens et païens est une création de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, et les historiens modernes l'ont trop souvent prise au pied de la lettre. Contrairement au christianisme, caractérisé par une cohésion universelle croissante, le paganisme restait un ensemble très disparate de cultes et de cérémonies. Il ne constitua jamais un mouvement religieux cohérent à l'image du judaïsme ou du christianisme. Il existait seulement dans les esprits et, de façon croissante, dans le discours des chrétiens. S'il est vrai que des pans bien distincts du paganisme romain acquièrent une sorte d'identité homogène – comme ce fut le cas pour certains groupes d'aristocrates romains de la fin du IV<sup>e</sup> siècle – c'était en réponse à la confiance et à l'assurance croissantes du pouvoir chrétien qui menaçaient leur traditions, comme ils commençaient à en prendre conscience. » Sur le paganisme tardif, cf. par exemple A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2011.

4 C'est en partie la théorie de l'« évergétisme chrétien », cf. l'introduction p. 16 et le chapitre précédent, p. 248-265.

exceptionnelles et elles ont par conséquent une portée limitée : un seul exemple ne constitue pas à lui seul une règle.

### A. Évidences trompeuses et fausses continuités

Partir à la recherche de l'évergétisme des chrétiens est une entreprise délicate. Avant d'aller plus loin, un malentendu né de la lecture de l'un des articles fondamentaux sur les chrétiens et l'évergétisme doit au préalable être dissipé. Dans l'introduction de leur fameux travail de 1992 sur le rapport entre l'évergétisme et les documents épigraphiques, travail qui, rappelons-le, a « lancé » les études sur l'évergétisme à l'époque chrétienne, Yvette Duval et Luce Pietri écrivaient le passage suivant :

« Bornons-nous, en ce qui concerne les monuments, à deux constatations d'évidence : comme par le passé, des édifices civils destinés à apporter confort, agrément (sauf dans le domaine des spectacles) ou sécurité à la collectivité locale, sont construits par des évergètes qui proclament bien haut dans la dédicace la foi chrétienne animant leur intervention. Leurs concitoyens leur doivent des thermes, des fontaines, des portiques, des ponts..., ou encore l'édification d'une muraille protectrice, ainsi le *castrum* élevé par le sous-diacre Marcellianus, à Côme ou l'enceinte de Mérida relevée par l'évêque Zeno et le *dux* Salla. Mais ce sont désormais les monuments de caractère religieux qui l'emportent par le nombre [...]<sup>5</sup>. »

L'article s'ouvre sur un postulat qui semble solide et bien étayé. Pour les deux auteurs, il ne fait aucun doute que les chrétiens furent évergètes, au sens classique du terme. Même après leur conversion, les chrétiens ont continué d'être évergètes, et, dans leurs dédicaces, ils « proclament bien haut la foi animant leur intervention ». Le postulat de départ sert ensuite de base à tout l'article : puisqu'ils ont continué d'être évergètes, il est tout à fait logique que les aristocrates chrétiens aient ensuite transposé cette pratique dans un autre cadre, en donnant par exemple une partie de leur argent pour construire des églises. La continuité est directe et sans hiatus, et il existe un « évergétisme chrétien » qui prend la suite de l'évergétisme traditionnel<sup>6</sup>. Le bref inventaire des sources établi par

5 Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie dans l'Occident chrétien », dans *Actes du X<sup>e</sup> congrès d'épigraphie grecque et latine*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 371-396 (ici p. 373). Voir aussi sur le même article mon commentaire p. 248-261.

6 *Ibid.*, p. 371 : « De fait, la pratique des "bonnes œuvres" accomplies par des fidèles au profit de tout ou partie du peuple chrétien paraît prendre le relais de l'activité bienfaitrice exercée traditionnellement par les notables en faveur de la cité ou d'une catégorie de ses membres. » La continuité est donc directe.

Luce Pietri et Yvette Duval donne en outre l'impression qu'il existe une quantité importante d'inscriptions auxquelles se référer pour trouver des chrétiens évergètes : « des thermes, des fontaines, des portiques, des ponts... ». Le lecteur retire alors une double certitude : les chrétiens ont été évergètes, et le phénomène est attesté par un grand nombre de sources. D'une simple constatation, d'apparence banale, on fait une évidence historique.

Pour appuyer leur propos, Yvette Duval et Luce Pietri citent deux exemples épigraphiques d'actes d'évergétisme accomplis par des chrétiens. À y regarder de plus près, les deux exemples soulèvent davantage de questions qu'ils n'apportent de réponses. Examinons le premier d'entre eux, celui d'un bienfait accordé par Marcellianus, sous-diacre, à la cité de Côme aux alentours de l'année 556. Voici le texte :

« De bonne mémoire. Ici repose en paix le serviteur du Christ Marcellianus, sous-diacre de la sainte église de Milan, qui a vécu dans ce siècle plus ou moins 55 ans. Il fut enterré le cinquième jour avant les calendes de mai, la quinzième année après le consulat de Basilius, clarissime, la quatrième (année) de l'indiction ; il a fondé ce *castrum* lui-même, par sa propre industrie et peine, non sans une très grande dépense de sa part<sup>7</sup>. »

L'inscription a été retrouvée sur le territoire de la commune actuelle de Laino (près de Côme), en Italie, à proximité d'une chapelle dédiée à saint Victor. Grâce aux diverses indications chronologiques (calendes, post-consulat et indiction), elle est datée du 27 avril 556. En apparence, il s'agit d'un acte d'évergétisme, dans la mesure où Marcellianus a fait ériger un *castrum* de sa propre initiative. Mais la date tardive incite d'emblée à la prudence, car elle est postérieure de plus d'un siècle aux dernières inscriptions africaines présentant des actes d'évergétisme<sup>8</sup>. À cette époque, le visage et le fonctionnement des cités avait conséquemment changé par rapport au IV<sup>e</sup> siècle ou

7 *CIL V, 5418 (ILCV, 799)* : « *B(ona)e m(emoriae). / Hic requiescit in pace fam(u)lus / Chr(is)ti Marcellianus u(i)r subdiac(onus) / s(an)c(ta)e Mediol(anensis) eccl(esiae), qui uixit in hoc / s(a)eculo ann(os) pl(us) m(inus) LV ; dep(ositus) sub d(ie) V / Kal(endas) Mai(as) ann(o) XV p(ost) c(onsulatum) Basili u(iri) c(larissimi) indic(tione) / quarta ; ipse etiam sua industria et / labore nec sine maxima expensa hunc / castrum fundabit.* » Sur le personnage de Marcellianus, connu uniquement par notre inscription, cf. « Marcellianus 2 », *PCBE (Italie)*, vol. 2, p. 1363. Sur le consulat de Basilius, cf. « Anicius Faustus Albinus Basilius », dans *Consuls of the Later Roman Empire*, dir. par R. S. BAGNALL *et alii*, Atlanta, Scholars Press, p. 616-617.

8 En général, les inscriptions retraçant des actes d'évergétisme en Afrique ne dépassent pas le premier quart du V<sup>e</sup> siècle. Pour l'Italie, se reporter à la liste : C. CECCONI, « Appendice 4. Documenti sulla munificenza privata », dans *Governo imperiale e élites dirigenti nell'Italia tardoantica: problemi di storia politico-amministrativa (270-476 d.C.)*, Côme, New Press, 1994, p. 229-233.

même au début du V<sup>e</sup> siècle, période pendant laquelle l'évergétisme était encore attesté partout en Occident, avec des nuances selon les régions. Au milieu du VI<sup>e</sup> siècle, au contraire, les institutions de la cité s'étaient profondément modifiées, et rien n'indique que les structures civiques qui rendaient possible l'évergétisme étaient encore en place<sup>9</sup>. Dès lors, il paraît assez hardi d'invoquer la notion d'évergétisme pour qualifier le don de ce sous-diacre.

D'autres points viennent encore renforcer cette première impression. Bien sûr, nous sommes bien ici en présence d'un don à une collectivité ; mais pour pouvoir parler d'évergétisme, il faudrait que nous ayons affaire à un aristocrate donnant à des citoyens. Or, rien ne l'indique ici. Le donateur est un sous-diacre – et, pour dire les choses avec naïveté, un sous-diacre n'a pas directement de rapport avec le cadre civique, encore moins avec les magistratures lors desquelles l'évergétisme était exercé<sup>10</sup>. De plus, les donataires qui reçoivent le don (ici, un *castrum*), ne sont pas mentionnés, alors même que le rôle du *populus* (ou au moins la collectivité qui reçoit le don) dans l'évergétisme en était l'un des éléments primordiaux, car il accordait sa « reconnaissance » au donateur<sup>11</sup>. Enfin, nous n'avons pas ici tout à fait affaire au même type de documents épigraphiques que par le passé, puisqu'il s'agit d'une épitaphe et non d'une dédicace d'un monument. Ainsi, la continuité entre l'évergétisme traditionnel et ce type de bienfait n'est pas directe, à tout le moins pas « évidente ». Marcellianus, sous-diacre de l'église de Milan fut donc assurément un pieux donateur, mais probablement pas un évergète<sup>12</sup>.

Le second exemple proposé par Yvette Duval et Luce Pietri concerne la restauration d'un pont et d'une enceinte à Emerita (Mérida) en Lusitanie à la fin du V<sup>e</sup> siècle (en l'an 521 de l'ère provinciale, soit 483 après J.-C.). Selon les deux auteurs, il

9 Pour un aperçu sur la transformation des cités italiennes pendant l'Antiquité tardive : M. GHILARDI *et alii*, *Les cités de l'Italie tardo-antique : IV<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> siècle. Institutions, économie, société, culture et religion*, Rome, École française de Rome, 2006. La contribution finale d'H. Inglebert dessine une périodisation intéressante (H. INGLEBERT, « Conclusions. Périodiser l'Antiquité tardive », p. 359-366 [part. p. 364-365]) : de Dioclétien au début du VI<sup>e</sup> siècle (époque dite *tardoromano*, avec permanence et recomposition de la cité romaine), puis à partir du VI<sup>e</sup> siècle (époque dite *ultimoantico*, où la cité romaine, tout comme l'évergétisme, ont disparu ou se sont profondément modifiées). Notre épitaphe de 556 appartient donc bien à la deuxième période de l'Antiquité tardive.

10 Sur les sous-diacres, cf. l'étude de W. SPICKERMANN, « Der Subdiakonot, ein Amt der spätantiken Kirchenverwaltung », dans *ZKG*, 111, 2000, p. 313-341.

11 Sur l'importance des donataires dans l'évergétisme, cf. *supra*, p. 110-115.

12 Ceci n'exclut pas qu'il puisse exister des « résonances » de l'évergétisme dans cette fondation de *castrum*.

s'agit encore une fois d'un acte d'évergétisme au sens traditionnel, conclu par un *dux* du nom de Salla à l'instigation d'un évêque nommé Zeno<sup>13</sup>. Le document en lui-même est en fait bien plus problématique que ce qu'en disaient les deux auteurs : depuis la parution de l'article, le document a fait l'objet de toute une série d'études qui ont repensé à nouveaux frais l'ensemble du dossier<sup>14</sup>.

Il s'agit d'un texte composé en vers, censé avoir été gravé sur un pont de Mérida<sup>15</sup>. Le document est en fait connu uniquement par la tradition manuscrite : le texte figure dans le *Codex d'Azagra* daté du X<sup>e</sup> ou du XI<sup>e</sup> siècle, une anthologie comprenant diverses œuvres de genres variés<sup>16</sup> :

« La ruine du temps avait désagrégé les structures anciennes et l'ouvrage pendait, écroulé et rompu par l'âge. Le chemin suspendu au-dessus du fleuve avait perdu son usage et l'écroulement du pont obstruait la voie. À présent, aux temps du puissant roi des Gètes (des Goths) Euric (ou Ervigius), durant lesquels il (Salla ? Euric ?) prescrivit de travailler avec soin les terres qu'on lui avait accordées, il (Salla ?) désira, magnanime, faire connaître son nom par ses actions, et aux

- 13 Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie... », art. cité, p. 373. Sur les deux personnages : « Salla », *PLRE*, II, p. 971 (celui-ci pourrait être un personnage wisigoth mentionné comme un envoyé de Théodoric) ; pour l'évêque Zénon (Zeno), en l'absence de prosopographie des évêques hispaniques à ce jour, cf. A. JORGE, *L'épiscopat de Lusitanie pendant l'Antiquité tardive (III<sup>e</sup> – VII<sup>e</sup> siècles)*, Lisbonne, Institut portugais d'archéologie, 2002, p. 31. L'évêque est identifié comme le métropolitain de Mérida ; il serait le destinataire de deux lettres envoyées par les évêques de Rome Simplicie (pourtant adressée à *Zeno Spalensis episcopus*) et Félix II (ou Félix III).
- 14 Un dossier complet de la revue *Pyrenae* a été consacré à l'inscription : cf. J. ARCE, « La inscripción del puente de Mérida de época del rey Eurico (483 d. C.) », dans *Pyrenae*, 39, 2, 2008, p. 121-126 (repris dans ID., *Esperando a los árabes: Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2011, Appendice 1, p. 301-305) ; M. KOCH, « *Nunc tempore potentis Getarum Eurici regis. El impacto visigodo en Hispania a través de la inscripción del puente de Mérida (483 d. C.)* », dans *Pyrenae*, 39, 2, 2008, p. 137-142 ; I. VELÁSQUEZ, « El puente de Mérida: algo más que un problema de traducción », dans *Pyrenae*, 39, 2, 2008, p. 127-135. Quelques mots sur l'inscription dans P. LE ROUX, *La péninsule Ibérique aux époques romaines (fin du III<sup>e</sup> siècle av. n. è – début du VI<sup>e</sup> siècle de n. è)*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 288-289. Sur la péninsule Ibérique à l'époque des Wisigoths, cf. J. ARCE, *Esperando...*, *op. cit.* ; J. ARCE, *Bárbaros y romanos en Hispania. 400-507 A.D.*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005 (p. 147-148 sur l'inscription du pont de Mérida) ; G. RIPOLL et I. VELÁSQUEZ, *La Hispania visigoda. Del rey Atáulfo a Don Rodrigo*, Madrid, Temas de Hoy, 1995. Sur les cités de l'Antiquité tardive en Espagne, M. KULIKOWSKI, *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2004.
- 15 Sur le pont de Mérida au-dessus du Guadiana : J.-M. ALVAREZ, *El puente romano de Merida*, Badajoz, Museo Nacional de Arte Romano, 1983.
- 16 *Codex d'Azagra* (autrefois *Codex Toletanus* ; parfois appelé *Matritensis*) : Ms. *Matritensis*, 10029, f. 52 v. Sur l'histoire de ce manuscrit, cf. I. VELÁSQUEZ, « El puente... », art. cité. Le manuscrit date du X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle, mais notre document prend place dans une partie (le secteur A) sans doute organisée et compilée à la fin du VII<sup>e</sup> siècle. Fac-similé de l'original : J. ARCE, *Bárbaros y romanos...*, *op. cit.*, fig. 12.

inscriptions des anciens, Salla ajouta la sienne [ou : Salla ajouta son nom aux inscriptions des anciens]. Car après avoir rénové la ville avec d'excellentes murailles, il ne renonça pas à accomplir ce miracle. Il construisit des arches, il les planta profondément dans les eaux et, en imitant l'œuvre admirable du concepteur, il triompha. Et aussi, c'est l'amour du *summus sacerdos* Zeno pour la patrie qui l'a persuadé d'ériger de telles défenses. L'*Urbs Augusta* (Mérida) va rester heureuse pour de longs siècles grâce à l'ardeur renouvelée du *dux* et du pontife. An 521 de l'ère<sup>17</sup>. »

L'inscription pose en premier lieu des problèmes de compréhension. Les historiens se sont opposés pour savoir quel personnage est le sujet de l'action des vers centraux (vers 4 à 8). Il ne fait plus guère de doute que c'est bien le *dux* Salla (et non le roi Euric comme il avait été proposé auparavant), qui est le sujet des verbes *studuit* et *addit*. Quant au verbe *precepit*, les interprétations divergent : son sujet est-il Euric, ou bien Salla<sup>18</sup>? La question n'est pas anecdotique puisque le passage a donné naissance à des commentaires variés sur l'ampleur du pouvoir du roi Euric dans la péninsule : Euric a-t-il réellement reçu des terres (*quo deditas sibi precepit excoli terras*) ? En fait, une partie de la connaissance de l'établissement du royaume wisigothique sur la péninsule Ibérique (royaume dont le souvenir fut l'un des supports de l'identité nationale espagnole) dépend de cette inscription<sup>19</sup>.

17 J.-L. RAMÍREZ, P. MATEOS, « Catálogo de las inscripciones cristianas de Mérida », dans *Cuadernos Emeritenses*, 16, 2000, n° 10 (ICERV, n° 363) : « *Solberat antiquas moles ruinosa uetustas, / lapsus et senio ruptum pendebat opus. / Perdiderat usum suspensa uia p(er) amnem. / Et liberum pontis casus negabat iter. / Nunc tempore potentis Getarum Eruigii regis, / quo deditas sibi precepit excoli terras, / studuit magnanimus factis extendere n(o)m(e)n, / ueterum et titulis addit Salla suum. / Nam postquam eximiis nobabit moenib(us) urbem, / hoc magis miraculum patrare non destitit. / Construxit arcus, penitus fundabit in undis / et mirum auctoris imitans uicit opus. / Nec non et patrie tantum cr[e]are munimen / sumi saerdotis Zenonis suasit amor. / Urbs Augusta felix mansura p(er) s(ae)c(u)la longa / nobate studio ducis et pontificis. Era DXXI. » Eruigii (l. 5) est généralement corrigé en *Eurici* ; *Era DXXI* est parfois lu *Era DCCI* (ILCV, 777), ou *Era DXCI* (I. VÉLAZQUEZ, « El puente... », art. cité, p. 133). *Contra* : J. Durliat critique radicalement ces datations, lit *Eruigius* et corrige la date en *DCCXXI* (683), car il lui paraît inadmissible qu'un évêque puisse faire construire un pont sous les Wisigoths ariens (cf. J. DURLIAT, « Évêque et administration municipale au VII<sup>e</sup> siècle », dans *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale. De la fin du III<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne*, dir. par C. LEPELLEY, Bari, Edipuglia, 1996, p. 281, n. 44).*

18 Sur les divergences de traduction, cf. J. ARCE, « La inscripción... », art. cité (Euric sujet de *precepit*, Salla sujet de *studuit* et de *addi*<*di*>); I. VELÁSQUEZ, « El puente... », art. cité, p. 127-131 (Salla sujet des trois verbes) et M. KOCH, « *Nunc tempore...* », art. cité, p. 138 (même interprétation que J. Arce). Les trois auteurs sont d'accord pour faire du *dux* Salla le sujet de *studuit* et de *addit*.

19 Cf. à ce propos J. ARCE, « La inscripción... », art. cité, p. 122 (présente et réfute différentes interprétations de cette inscription) ; M. KOCH, « *Nunc tempore...* », art. cité. M. Koch et J. Arce conservent Euric comme sujet de *quo deditas sibi precepit excoli terras*, au prix de contorsions grammaticales – on sent bien là que le texte pose véritablement un problème.

Comme toujours en pareil cas, les questions émergent également du fait que le document, censé être une inscription, est connu uniquement par la tradition manuscrite (remontant au X<sup>e</sup> ou au XI<sup>e</sup> siècle)<sup>20</sup>. Cela vient jeter le trouble sur la date effective des travaux menés sur le pont. Plusieurs possibilités s'offrent à nous : dans une première hypothèse, qui est aussi la plus simple, le document aurait été intégralement copié en se fondant sur la lecture d'une inscription gravée à l'époque des faits, probablement du temps du roi Euric. L'hypothèse est assez plausible dans la mesure où il est écrit sur le manuscrit *Incipiunt uersi in ponte Emeritensi conscripti* – « Début des vers inscrits sur le pont de Mérida ». Cette supposition est renforcée par le fait que d'autres pièces versifiées à vocation épigraphique, et conservées aussi dans le *Codex d'Azagra*, sont connues à la fois sur pierre et par la tradition manuscrite<sup>21</sup>. Nous n'avons donc certainement pas affaire à un texte uniquement littéraire. Mais on peut imaginer une seconde hypothèse. Il est aussi possible que le texte se divisait, sur le pont, en deux inscriptions différentes. L'ouverture du document (les quatre premiers vers), qui évoque la ruine des ans, est tout à fait caractéristique des inscriptions de travaux publics du IV<sup>e</sup> et du début du V<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>. La suite, marquée par la rupture temporelle *nunc*, l'est beaucoup moins. Il y aurait alors au départ deux inscriptions différentes correspondant à deux étapes dans les travaux menés sur le pont. Ces deux étapes auraient été fondues en une seule dans la copie manuscrite : de la sorte, on comprendrait bien pourquoi le *dux Salla* dit avoir ajouté son nom à des inscriptions antérieures (*studuit magnanimus factis extendere n(o)m(e)n, / ueterum et titulis addit Salla suum*).

Ces différents problèmes viennent logiquement contaminer l'analyse de ce document en terme de continuité de l'évergétisme. Premièrement, la transmission manuscrite du texte invite à la prudence, dans la mesure où il est difficile de connaître la date exacte de rédaction du document, et deuxièmement le fait que le document soit en vers est une différence notable par rapport aux inscriptions honorifiques « classiques ».

20 Voir également le même type de problèmes *infra* à propos des poèmes de l'époque vandale : cf. p. 419-421.

21 Il s'agit de la dédicace d'une église par le roi Recceswinthe (roi entre 653 et 672), conservée dans l'église de San Juan de Baños de Cerrato (Palencia) ; et dans le *Codex d'Azagra* (*Ms Matritensis*, 10029, f. 69 v), avec quelques variantes (*ICERV*, 314 : « *Precursor d(omi)ni, martir Babtista Iohannes, / posside constructam in eterno munere sede, / quam deuotus ego rex Reccesuinthus, amator / nominis ipse tui, proprio de iure dicaui / tertii post dec(imu)m regni comes inclitus anno, / sexcentum decies era nonagesima nobem* »).

22 Cf. sur cette caractéristique, cf. *supra* p. 107.

Quant aux faits eux-mêmes, il est clair que nous sommes assez loin de l'évergétisme civique : il suffira de mentionner la date tardive, qui nous éloigne du monde des cités classiques. D'autre part, les donateurs ne sont pas issus des institutions municipales : nous avons un *dux*, probablement envoyé par le roi wisigoth Théodoric, et de l'autre un évêque. Toutefois, au moment où le texte fut rédigé, les deux personnages furent crédités d'une forme de fierté à avoir restauré la ville – tant l'évêque à qui l'on prête une vertu toute proche de celle des aristocrates évergètes (*l'amor patriae*), que le *dux* Salla qui est décrit comme souhaitant ajouter son *titulus* à ceux déjà existants, et qui rivalise avec le constructeur initial du pont. Il y a donc bien dans ce texte un écho de l'esprit évergétique et de la munificence des notables envers les cités, mais un écho seulement.

Il faut donc prendre garde à ne pas se fier à des évidences trompeuses, ou à de fausses continuités. Étudier les exemples de don très tardifs est certes tentant, mais la tentative est problématique car il est clair que les conditions qui rendaient possible l'évergétisme n'étaient plus réunies. En tous les cas, ces inscriptions tardives demandent une analyse détaillée, pour déterminer s'il existe effectivement des éléments de permanence ou de résonance par rapport au modèle évergétique, mais aussi pour saisir les évolutions et les enjeux propres à la période<sup>23</sup>. Mieux vaut donc abandonner temporairement les sources tardives et s'en tenir aux documents plus anciens. Mais l'historien rencontre alors d'autres difficultés.

### **B. Les chrétiens évergètes : une rareté dans les sources**

Les difficultés pour trouver des chrétiens ayant accompli des actes d'évergétisme au sens plein du terme surviennent principalement à cause de la rareté des sources. Une constatation s'impose d'entrée : presque aucune inscription d'évergétisme « traditionnel » relevée en Afrique pendant l'Antiquité tardive ne porte le moindre indice de la religion chrétienne, à part quelques documents exceptionnels. Pour rencontrer des chrétiens évergètes, il faut effectuer des croisements de sources, en cherchant si tel personnage est connu par ailleurs. Ne nous berçons pas plus longtemps d'illusions : la quasi-totalité des évergètes figurant dans la liste de l'évergétisme en Afrique pendant l'Antiquité tardive n'est pas connue par ailleurs. Les évergètes sont pour la plupart des dignitaires locaux, dont le souvenir est conservé par un seul

---

23 Voir ainsi le travail mené plus bas : Chapitre huit. La fin de l'évergétisme ?, p. 396-436.

document, celui commémorant leur acte d'évergétisme. Il faut donc pour l'instant se contenter d'étudier les documents exceptionnels.

### 1. À propos de quelques exceptions : les tables de patronat portant un chrisme

Les tables de patronat portant un chrisme sont particulièrement utiles pour envisager les liens entre l'évergétisme et le christianisme<sup>24</sup>. En effet, elles sont l'un des rares exemples de documents « officiels » (c'est-à-dire émanant des institutions civiques) où se lit un indice de la religion chrétienne. Parmi les six exemples recensés naguère par André Chastagnol, seuls deux concernent l'Afrique<sup>25</sup>.

Avant d'aller plus loin, éclaircissons une zone d'ombre : le chrisme figurant sur les tables de patronat prouvait-il que le patron était chrétien ? André Chastagnol n'en doute pas : le chrisme gravé sur les tables de patronat était contemporain de la gravure de l'inscription, ce qui signifie que le patron honoré était chrétien. Pourquoi le chrisme aurait-il été gravé sinon ? Cette idée a généralement recueilli l'assentiment des historiens, jusque dans les manuels d'épigraphie<sup>26</sup>. Avec un regard plus critique, on pourrait évidemment objecter que les datations paléographiques des chrismes ne sont pas suffisamment fiables pour indiquer que chrisme et inscription sont contemporains. Dès lors, il faudrait émettre des réserves sur l'hypothèse d'André Chastagnol. Toutefois, ces réserves s'effacent dès lors que l'on considère qu'une place physique était réservée

24 Sur le patronat civique à l'époque tardive, cf. L. HARMAND, *Un aspect social et économique du monde romain. Le patronat sur les collectivités publiques, des origines au Bas-Empire*, Paris, Presses Universitaires, 1957 ; J.-U. KRAUSE, « Das spätantike Städtepatronat », dans *Chiron*, 17, 1987, p. 1-80 et Id., *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches*, Munich, Beck, 1987. Voir, pour l'Afrique, B. DÍAZ ARIÑO, « Las tábulas de hospitalidad y patronato del Norte de África », dans *MEFRA*, 124, 1, 2012, p. 205-229.

25 A. CHASTAGNOL, « Le chrisme des tables de patronat », dans *Orbis romanus christianusque : ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium. Travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, dir. par F. BARATTE *et alii*, Paris, de Boccard, 1995, p. 33-41. Les inscriptions rassemblées sont : *AE* 1990, 211 (Paestum), *AE* 1913, 25 (Thamugadi), *CIL* XIII, 921a, *CIL* XIII, 921b, *CIL* XIII, 921c (cité des Nitiobroges et Orléans), *CIL* II<sup>2</sup>, 7, 276 (Cordoue).

26 A. COOLEY, *The Cambridge Manual of Latin Epigraphy*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2012, p. 425 : « It is possible in this case, therefore, that adding a prominent chi-rho symbol was intended to demonstrate that the honorands could be Christians and yet still participate in traditional civic religious duties as well. » L'auteur pense donc que Flavius Hyginus était chrétien ; mais faut-il voir dans la gravure du chrisme un désir explicite de démontrer que le patron pouvait être à la fois chrétien, et participer aux « devoirs religieux civiques » ? Rien n'est moins sûr.

au chrisme sur la table de patronat : cette configuration du support épigraphique tend à valider l'hypothèse selon laquelle les patrons honorés étaient chrétiens. Ces zones d'ombres dissipées, étudions pour commencer les deux cas africains.

*a. Le cas de Flavius Hyginus*

Le premier cas « africain » est conservé sur une tablette de bronze, retrouvée en 1672 à Cordoue, dans la province de Bétique, donc dans la péninsule Ibérique. La tablette est surmontée d'un chrisme, avec un alpha et un oméga, et elle date du milieu du IV<sup>e</sup> siècle :

« À Flavius Hyginus, clarissime, *comes* et *praeses* de la province de Maurétanie césarienne : pour les mérites de sa justice, après une administration complète, l'*ordo* des habitants de Tipasa lui a offert une table de patronat<sup>27</sup>. »

Le patron choisi par l'ordre des décurions de Tipasa est Flavius Hyginus, de rang clarissime<sup>28</sup>. Il fut gouverneur de la province de Maurétanie césarienne (*comes* et *praeses*) : il avait la direction administrative de la province et dirigeait également les troupes qui y étaient stationnées. Flavius Hyginus n'était vraisemblablement pas originaire de la cité, puisque la table de patronat fut retrouvée à Cordoue : on peut imaginer que le patron ait rapporté la table chez lui. Il était chrétien, comme l'indique le chrisme figurant au début de l'inscription.

Flavius Hyginus fut choisi comme patron « pour les mérites de sa justice, après une administration complète ». Que signifie cette expression ? Le gouverneur était intervenu d'une manière jugée positive par les habitants de la cité : il a dû intercéder en faveur de Tipasa dans une affaire judiciaire (*ob merita iustitiae eius*). Quant à l'expression *post decursam administrationem*, qui n'est pas très claire, elle désigne

27 CIL II<sup>2</sup>/7, 276 : « (chrisme) *Fl(aui) Hygino u(iro) c(larissimo), comiti / et praesidi p(rovinciae) M(auretaniae) C(aesariensis) / ob merita iustitiae / eius tabulam patro/natus post decursam / administrationem / ordo Tipasensium / optulit.* » L'original de la table de bronze est perdu. Selon A. CHASTAGNOL (« Le chrisme... », *op. cit.*, p. 36), la mention de *comes* et *praeses prouvinciae* est attestée seulement pour des provinces orientales et pour la Tripolitaine aux alentours du milieu du IV<sup>e</sup> siècle : cela fournit un indice de datation pour l'inscription de Cordoue.

28 Sur le personnage, inconnu par ailleurs, cf. « Flavius Hyginus 5 », *PLRE*, I, p. 446. Un certain Flavius Hyginus fut préfet d'Égypte entre 331-332 et *praeses prouvinciae* d'Épire ; les deux personnages pourraient être identiques (les dates concordent), mais rien ne permet de le prouver (cf. « Flavius Hyginus 3 », *PLRE*, I, p. 446).

peut-être le fait que le gouverneur avait accompli sa mission jusqu'au bout<sup>29</sup>. Ceci justifiait alors pleinement qu'il soit choisi comme patron. Mais malheureusement, rien n'indique explicitement dans l'inscription que Flavius Hyginus ait pu accomplir des actes d'évergétisme, même si une telle hypothèse n'est pas à exclure.

*b. Le cas d'Aelius Iulianus*

L'exemple du patronat d'Aelius Iulianus sur la cité de Thamugadi (Timgad) est bien plus révélateur, quoiqu'il présente lui aussi quelques points obscurs. La table de patronat, en bronze une nouvelle fois, a été trouvée non loin du Capitole de Thamugadi, en 1912. Elle porte un chrisme sur sa partie supérieure. Le texte indique :

« Les colons de la colonie Marchiana Traiana Thamogadiens à Aelius Iulianus, flamine perpétuel, *praesidialis* : pour le rétablissement de la cité, l'*ordo* et le *populus* ont offert une tablette de patronat<sup>30</sup>. »

André Chastagnol, qui a étudié l'ensemble du dossier, date cette inscription des années 367, grâce à l'album municipal de Timgad (Aelius Iulianus figurait à la quatorzième place des flamines perpétuels de la cité), ainsi que grâce à deux autres inscriptions où le patron paraît en tant que curateur de cité<sup>31</sup>. Une nouvelle fois, nous avons affaire à un patron chrétien, comme l'indique le chrisme figurant dans la partie supérieure de l'inscription.

Aelius Iulianus était-il un évergète ? Le texte n'est pas très explicite, car il mentionne uniquement qu'Aelius Iulianus fut choisi « en raison du rétablissement de la cité » (*ob reparationem ciuitatis*). Dans la plupart des cas, les historiens postulent que cette formule renvoie à des actes d'évergétisme<sup>32</sup>. En réalité, l'aristocrate aurait très bien

29 L'expression est très rare. Le mot *administratio* se trouve dans d'autres inscriptions et désigne parfois la fonction du gouverneur (*CIL* VIII, 12272 ; *CIL* VIII, 897), ou celle des magistrats (*CIL* VIII, 1261 ; *CIL* VIII, 11340).

30 *AE* 1913, 25 (n° 66) : « *Coloni colonie Marchiane Traiane / Thamogadiensis / (A)elio Iuliano, fl(amine) p(er)p(etuo), praesidali, / ob reparationem ciuitatis / ordo et populus / tabula(m) patronatus / obtulerunt.* » Voir pour un commentaire C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, II. Notices d'histoire municipale*, Paris, Études augustiniennes, 1981, II, p. 452-454 : « La table de patronat d'Aelius Iulianus ».

31 Cf. A. CHASTAGNOL, *L'album municipal de Timgad*, Bonn, Rudolf Habelt Verlag, 1978, p. 44-48. Deux autres inscriptions mentionnent Aelius Iulianus : une dédicace à la Concorde de Valentinien et Valens (364 ou 365) (*AE* 1895, 108) et une dédicace des quatre portiques du Capitole, pendant la seconde curatelle d'Aelius Iulianus (*CIL* VIII, 2388). Sur le personnage d'Aelius Iulianus, cf. « Aelius Iulianus 22 », *PLRE*, I, p. 473 ; « Aelius Iulianus 2 », *PCBE*, (Afrique), p. 613.

32 Les historiens se prononcent plutôt pour l'hypothèse de l'évergétisme, mais la prudence interdit de

pu obtenir cette table de patronat en tant que curateur de la cité – c'est-à-dire pour avoir surveillé des travaux publics, sans avoir apporté le concours de sa bourse personnelle. C'était d'ailleurs à ce titre qu'il était honoré dans les deux autres inscriptions qui le concernent. De plus *ob reparationem ciuitatis* est un hapax épigraphique, et comme l'a montré Tadeusz Kotula, la formule provient en fait d'un décret émanant de l'empereur Julien, qui souhaitait améliorer les possibilités de faire des réparations dans les cités. Or, Julien avait bien plus comme projet de faire financer ces réparations grâce à la restauration des finances publiques des cités que grâce aux ressources des évergètes<sup>33</sup>. Une telle proposition n'incite donc pas à lire *ob reparationem ciuitatis* sous l'angle de l'évergétisme. En l'absence de mention précise d'une action évergétique, il est donc une nouvelle fois impossible de trancher et il faut se contenter d'incertitudes : nous ne savons pas si Aelius Iulianus fut un évergète chrétien.

*c. Paestum : Aquilius Nestorius et son fils*

Les deux exemples de patrons africains chrétiens restent assez décevants, car nous n'avons pas pu déterminer si ces patrons ont effectivement accompli des actes d'évergétisme. Le dossier des tables de patronat à chrisme présente toutefois un cas indiscutable d'évergète chrétien, mais hors de l'Afrique. Il s'agit à nouveau d'une table de bronze, découverte en Italie, près de Paestum. Au sommet du document, un chrisme gravé dans une couronne à lemnisques et entouré de deux colombes, annonce le texte suivant :

---

les suivre complètement : C. Lepelley pense qu'« à coup sûr, l'expression *reparatio* évoquait également des actes d'évergétisme » (c'est-à-dire des actions autres que celle de la réparation des monuments effectués dans le cadre de la curatelle de cité ; C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, op. cit., vol. 2, p. 453) ; chez J.-U. Krause, Aelius Iulianus est cité dans la catégorie des patrons évergètes : « Aelius Iulianus wird *ob reparationem ciuitatis* geehrt, hat also vermutlich öffentliche Gebäude restauriert; die Formulierung kann aber auch andere Formen des Euergetismus decken. » (J.-U. KRAUSE, « Das spätantike Städtepatronat... », art. cité, p. 15).

- 33 T. KOTULA, « Julien Auguste et l'aristocratie municipale d'Afrique », dans *AntAfr*, 30, 1994, p. 271-279 (ici p. 275) : « on ne sait pas en quoi consistait concrètement la *reparatio ciuitatis* à Timgad, mais il convient de souligner que l'expression est tirée presque telle quelle du décret de Julien... *quo cunctarum possit ciuitatum reparatio procurari* [*CTh*, X, 3, 1 (362)]. On pourrait donc admettre dans ce cas que le patron et citoyen de la colonie numide répondait à l'appel inclus dans le programme de l'empereur. » Julien ordonnait en fait que soient restitués aux cités leurs revenus publics : rien n'indique ici qu'il faisait appel à la générosité individuelle. Sur cette loi et la restitution des biens aux cités, cf. G. BRANSBOURG, « Fiscalité impériale et finances municipales au IV<sup>e</sup> siècle », dans *AntTard*, 16, 2008, p. 255-296 (part. p. 257-260 : « La confiscation des biens des villes au IV<sup>e</sup> siècle a-t-elle eu lieu ? »).

« Sous le consulat de Vulcaci Rufinus et de Flavius Eusebius (347 p. C.), le jour des calendes d'août.

Les citoyens de la colonie de Paestum, réunis nombreux en un seul lieu, après délibération, ont prononcé les paroles suivantes : puisque nous viennent de la maison d'Aquilius Nestorius, ce jeune homme probe, tant de si grands et splendides bienfaits par lesquels notre colonie a été ornée, qui sont devant les yeux et dans le cœur de nos concitoyens et surtout qui apparaissent aux yeux de chaque citoyen lorsqu'il se tourne vers les ouvrages construits par eux, puisqu'ils rendent ainsi sa beauté à l'aspect de la cité, le peuple, dans sa grande majorité (?), s'était résolu à récompenser une si grande munificence et les autres munificences de leur maison : nous reconnaissons ces bienfaits, les *munera populi*, et en exprimons notre reconnaissance en lui accordant l'honneur du flaminat, qui doit lui être offert par la voix de tous et que les concitoyens désiraient pour lui déjà auparavant.

Puisque Aquilius Nestorius, en considération de l'honneur réciproque, nous a manifesté à nous, ses concitoyens, une affection extraordinaire et que son fils, Aquilius Aper, nous a prodigué une affection semblable, il plaît aux citoyens de lui offrir aussi le patronat de la cité, de façon que, soutenu par le patronage de l'un et de l'autre, il apparaisse que notre peuple a reçu plus d'honneur qu'il n'en a donné.

Telles sont les décisions qui ont été prises à ce sujet. Bonne chance !<sup>34</sup> »

Dans cette inscription datée de l'année 347 grâce à la mention des deux consuls<sup>35</sup>, les citoyens de Paestum remercient Aquilius Nestorius pour avoir accompli diverses générosités évergétiques (*beneficia*). En cet honneur, ils lui accordent le flaminat ainsi que le patronat de cité (le patronat est aussi accordé à son fils). Comme il

34 AE 1990, 211 (avec traduction) : « *Vulcaci (sic) Rufino et Fl(aui) Eusebio cons(ulibus), kalendis / Augustis. / Cum cibis frequentes coloniae Paestanorum in uno / adfuissent, consilioque habito, berba fecerunt : cum / tot tantaque beneficia sblendentia (sic) de domo Aquilini Nes/tori, probi adulescentis, descendant, quibus colonia nos/tra exornata unicuique nobis cibibus in oculis adque / animis sint praecipuae cum unusquisque ciuium se con/berterit opera ab his extracta oculis eorum occurrant ; / sic faciem cibitatis honestam reddant, utinam qui tantus / populus esset status ut tantis muneribus domus eorum / aliis quoque gloriosis muneribus remunerandus esset ; / fateri beneficia eius, munera populi, intebimque (sic) contentos / esse : hoc munere flaminis gratulit (populus) quod, publica uoce, / et offerendum etiam cibis cupierant. Cum Aquilius Nesto/rius, contemplatione mutui honoris, nos municipes sua / dignatione unice diligit sitque similem nobis adfec/tionem etiam Aquilius Aper, filius efu(s)(sic), praebiturus. / Placere cibibus patronatus cibitatis eidem offerri, / ut, fulti patrocínio eorum, populus noster plus ho/noris consecutus quam optulisset uideatur. / Quod fieri placere de ea re ita censuerunt. / Feliciter !* ». La traduction proposée ci-dessus est partiellement issue de celle de l'*Année Épigraphique*, avec quelques modifications. Commentaires par P. SABBATINI TUMOLESI, « Una nuova tabula patronatus da Paestum », dans *Miscellanea greca e romana*, 15, 1990, p. 235-256 ; A. CHASTAGNOL, « Le chrisme... », art. cité, p. 34 ; p. 37-38, ainsi que par J. HARRIES, « *Favor populi*: Pagans, Christians and Public Entertainment in Late Antique Italy », dans *Bread and Circuses. Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy*, dir. par K. LOMAS et T. CORNELL, Londres, Routledge, 2003, p. 125-141 (p. 127-128).

35 Cf. « Vulcaci Rufinus et Fl. Eusebius », 347, dans *Consuls of the Later Roman Empire...*, op. cit., p. 228-229.

est d'usage, le formulaire de l'inscription reprend les éléments d'un décret émanant d'une institution civique<sup>36</sup>. Le texte fait une constante référence au *populus* de la cité, et c'est bien lui qui, *publica uoce* (par des acclamations ?), a accordé sa reconnaissance<sup>37</sup>.

Aquilius Nestorius a financé des restaurations ou des constructions de monuments (*opera ab his extracta*)<sup>38</sup>. Nous sommes donc tout à fait dans le cadre de l'évergétisme : un aristocrate donne à des citoyens, et en retour, ces derniers lui confèrent une récompense par le biais de leur reconnaissance, désignée ici sous l'expression *munera populi*. L'octroi du flaminat pour le père indique bien que cette fonction était très honorifique à cette époque. Le fils d'Aquilius Nestorius, qui devait être très jeune puisque son père est décrit comme un *adulescens* (un jeune homme de moins de 30 ans), suscite lui aussi l'espoir de la part des citoyens : il est fait patron de la cité par avance, pour les futurs bienfaits qu'il sera susceptible de présenter au peuple. Une relation très forte, du moins dans le discours, semble s'établir ainsi entre les patrons et le *populus* de la cité : l'expression *contemplatione mutui amoris* le prouve bien.

Une autre table de bronze, datée du même jour, désignait déjà Aquilius Nestorius comme patron de la colonie de Paestum<sup>39</sup>. Le texte de cette table, dont le

36 Le formulaire des tables de patronat se sépare en deux types : le premier retranscrit le décret pris par l'institution civique (parfois appelé « type italien »), et le second relate l'échange entre le patron et la communauté (parfois appelé « type provincial »), cf. L. HARMAND, *Un aspect... op. cit.*, p. 336-337 ; J. NICOLS, « *Tabulae patronatus*: A Study of the Agreement between Patron and Client-Community », dans *ANRW*, II, 13, p. 535-561.

37 Sur le rôle du *populus* dans l'inscription, et la permanence de cette institution : J. HARRIES, « *Favor populi...* », art. cité, p. 127-128 (avec le commentaire dans *AE* 2003, 557). L'inscription *ILS* 6114 est également une table de patronat et non une « base de statue », comme l'indique l'auteur, p. 128.

38 Il était courant qu'un père et son fils s'associent pour faire des actes évergétiques (cf. *supra* p. 98-99). Ici, l'association était plutôt honorifique, dans la mesure où le fils devait être très jeune.

39 *CIL* X, 477 : « *Vulcacio Rufino et Fl(aui) Eusebio / cons(ulibus), kal(endis) Aug(ustis). / Tullius Septimus et Digitius Antonius / du(u)muiri coloniae Pestanorum cum / {cum} in curia Caesarea frequentes decuriones / adfuissent uerba fecerunt : Iamdudum / per decretum nostrum patronatus hono/rem Aquilio Nestorio optulimus tabulam/que aeream subsecu(tu)ram polliciti sumus, / itaque optimum est, sanctissimi conde/curiones, ut sponsioni nostr(a)e pareamus. Quapropter offerenda est tabula / patronatus eidem Aquilio Nestorio, / quam cum suscipere fu(e)rit dignatus speramus for(t)e, quod et nos et patria(m) qu{a}e nos/tram in o(m)nibus fobeat. Ab {h}ordine dictu(m) / est : placet, placet conpleri spo(n)sionem nostram ut / tabulam patronatus (a)ere inciso Aquilio / Nestorio offerimus, quam credimus eum / et libenter suscipere et in omnibus fobere. » Sur l'explication de l'absence du chrisme sur la table de patronat dédiée à Aquilius Nestorius, cf. A. CHASTAGNOL, « Le chrisme... », art. cité et *infra* p. 310-311 ; sur le « double » exemplaire des tables, cf. E. CIMAROSTI, « *Hoc decreto in domo suo posita (CIL VI, 1492)*, La tabula esposta in casa del patrono: qualche proposta per una sua identificazione », dans *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, X, 2012, p. 287-308.*

contenu est moins détaillé et plus « institutionnel », émanait clairement de l'ordre des décurions<sup>40</sup>. La table ne mentionne que le père et elle ne porte pas de chrisme. Il s'agit d'un remploi d'une table de patronat antérieure sur laquelle le nom de l'ancien patron de 337, Aurelius Gentianus, a été martelé<sup>41</sup>.

Père et fils furent donc choisis comme patrons de la cité le même jour – ce qu'indique bien l'expression *fulvi patrocínio eorum* dans la première table de patronat. La présence d'un chrisme en tête de l'inscription indique que la famille des Aquilii était chrétienne<sup>42</sup>. Le père, Aquilius Nestorius, ayant accompli des actes d'évergétisme, forme ainsi l'un des rares exemples connus – et cette fois-ci indéniable – d'un évergète chrétien.

## 2. L'épithaphe de Lusius Fortunatianus

À côté des tables de patronat, une inscription africaine d'une autre nature fait connaître un évergète probablement chrétien. Il s'agit de l'épithaphe d'un homme appelé Lusius Fortunatianus, retrouvée à Thisiduo en Afrique proconsulaire :

« Aux dieux mânes de Lusius Fortunatianus ; édile et *munerarius*,  
deux fois duumvir et *munerarius*, agissant à la place des curateurs de cité,  
il a vécu, sans reproche, 56 ans. Qu'il repose en paix<sup>43</sup>! »

Lusius Fortunatianus fut édile, puis à deux reprises duumvir et *munerarius*. Il fut donc un évergète, puisque le terme de *munerarius* s'appliquait à une personne ayant offert des jeux à une cité<sup>44</sup>. La formule *agens uices curatorum rei publicae* indique qu'il

40 Le texte indique : *cum in curia Caesarea frequentes decuriones adfuissent, verba fecerunt*, puis *Ab ordine dictum est*.

41 La table de bronze comportait déjà, au verso, une inscription dédiée à un patron : *CIL X, 476*. Le nom d'Aurelius Gentianus, perfectissime, avait été martelé, ce qui suppose une *damnatio memoriae*, et ce qui explique peut-être que l'on ait choisi si vite un autre patron. Cependant, une troisième table accordait le patronat à un dénommé Helpidius, en 344 (*CIL X, 478*) : la cité se choisissait de nombreux patrons.

42 Sur le chrisme et le christianisme du patron, voir mes réserves p. 275. Pour l'explication de la présence du chrisme, cf. p. 310-313.

43 *CIL VIII, 1270 (n° 70)* : « *D(is) M(anibus) s(acrum) / Lusi Fortunatiani, / aedilis et mune/ra<ra>ri (sic), item duoui/r<u> et munera/rius, / agens uices curato/rum rei publicae, pius / uixit annis / XXXXXVI / his (sic) semper in pace.* »

44 G. VILLE, *La gladiature en Occident, des origines à la mort de Domitien*, Paris, de Boccard, 1982, p. 186, ainsi que E. DENIAUX, « Sociabilité et évergétisme en Albanie à l'époque romaine : *munerarii* et *munera* », dans *Dieu(x) et hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours, Mélanges offerts à F. Thelamon*, Mont-Saint-Aignan, Publications de l'Université de Rouen et du Havre, 2005, p. 345-353 (ici p. 345-346).

assumait la tâche des curateurs de cité. Selon Claude Lepelley, cette mention, inconnue ailleurs, doit être calquée sur une autre formulation plus courante : *agens uices praefectorium praetorio*, fonction instituée pendant la Tétrarchie<sup>45</sup>. Si tel était le cas, nous aurions un élément de datation (le *terminus post quem* serait grosso modo la fin du III<sup>e</sup> siècle ou le début du IV<sup>e</sup> siècle).

À la fin de son épitaphe, Lusius Fortunatianus a fait ajouter une formule très intéressante, et relativement courante : *semper in pace*. Cette expression se retrouve fréquemment dans les épitaphes de l'Occident, et elle est en général caractéristique d'une inscription chrétienne<sup>46</sup>. L'expression permet donc de supposer que Lusius Fortunatianus était chrétien. La présence de *Dis Manibus* au début de l'inscription ne vient pas altérer l'hypothèse, puisque la formule, bien que d'origine païenne, se trouve aussi dans les inscriptions chrétiennes du début de l'Antiquité tardive<sup>47</sup>. Ces deux expressions épigraphiques indiquent ainsi une datation plutôt haute, comprise entre la fin du III<sup>e</sup> siècle et le début du IV<sup>e</sup> siècle. On voit bien ici que les appartenances religieuses de cette fin de III<sup>e</sup> siècle (ou de ce début de IV<sup>e</sup> siècle) n'étaient pas aussi tranchées que ce qu'un regard contemporain tente d'apercevoir, puisqu'on pouvait faire graver en même temps des formules appartenant au monde païen et au monde chrétien.

Par conséquent, si l'on tient pour acquis que *semper in pace* est un indice de christianisme, nous aurions donc avec Lusius Fortunatianus un cas d'évergétisme mené à bien par une personne chrétienne. Ce cas serait tout à fait singulier, et il s'explique

45 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 198.

46 Sur le sens de la formule *in pace* et son usage, cf. C. PIETRI, « La mort en Occident dans l'épigraphie latine : de l'épigraphie païenne à l'épitaphe chrétienne », dans *La Maison-Dieu*, 144, 1980, p. 25-48, repris dans *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Paris, de Boccard, 1997, p. 1519-1542 (« La paix », p. 1530-1531) ; N. DUVAL, « L'épigraphie funéraire chrétienne d'Afrique : traditions et ruptures, constantes et diversités », dans *La terza età dell'epigrafia*, dir. par A. DONATI, Faenza, Lega, 1988, p. 265-314 ; J.-M. LASSÈRE, « Appendice. Le sens de la formule *in pace* », dans *Manuel d'épigraphie romaine*, Paris, Picard, 2007, p. 290 ; C. CARLETTI, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari, Edipuglia, 2008, p. 42 et p. 44. Deux autres exemples africains de la formule *semper in pace*, clairement chrétiens : *BCTH*, 1904, p. CCII ; *ILAl* I, 2792.

47 Cf. C. PIETRI, « La mort en Occident... », art. cité, p. 39-40 [p. 1533-1534] : « La persistance sporadique du sigle [*D(is) M(anibus)*] indique combien il était difficile de renoncer aux habitudes d'une composition traditionnelle, tout particulièrement dans les zones où les tombes chrétiennes se mêlaient aux sépultures païennes. » De fait, avant le IV<sup>e</sup> siècle, comme l'indique N. Duval, les chrétiens n'ont pas éprouvé le besoin de se distinguer sur leurs monuments funéraires (N. DUVAL, « L'épigraphie... », art. cité, p. 275-276).

certainement par sa datation haute : à cette époque, le fait que les magistrats chrétiens offrent des spectacles à la cité ne devait pas poser de problèmes à l'ensemble des chrétiens, si bien qu'on envisageait tranquillement de se déclarer à la fois *munerarius* et chrétien. Il s'agit certes d'un exemple isolé, mais par son existence même, il ouvre le champ des possibles.

### 3. Le *macellum* de Covuldus

Une inscription découverte vers la fin de l'année 1912 à Khanguet el Hojjaj (près de la ville de Grombalia, à l'ouest de la péninsule du Cap Bon) témoigne d'un autre exemple d'un acte d'évergétisme d'un chrétien en faveur d'une cité. Il s'agit d'un bloc de calcaire sur lequel est gravé le texte suivant :

« Covuldus a fait faire un marché (*macellum*) à ses propres frais<sup>48</sup>. »

Cette inscription non datée retrace l'évergésie d'un dénommé Covuldus. L'hypothèse de l'appartenance du donateur au christianisme provient uniquement de la mention du nom Covuldus. Ce nom équivaldrait à Quodvultdeus, qui est un nom spécifiquement chrétien<sup>49</sup>. De la sorte, Covuldus chrétien aurait offert à ses frais un marché périodique à une époque tardive inconnue<sup>50</sup>.

Aquilius Nestorius, Lusius Fortunatianus et Covuldus tous trois à la fois chrétiens et aristocrates, nous laissent penser qu'il n'était pas impossible que les chrétiens fussent évergètes. Ils forment d'exceptionnels exemples d'une réalité passée. Mais la réalité se limitait-elle à ces exceptions ? Une telle rareté de sources incite à la prudence : ces documents sont-ils des exemples isolés et non représentatifs ? Ou bien sont-ce des preuves singulières d'un phénomène qui s'étendait à une plus large échelle ? Pour répondre à cette question, il faudrait trouver davantage d'exemples.

48 N° 29 (AE 1913, 160) : « Couuldus // mace/llu(m) // de suo pro/p(r)ie fabricabit. »

49 I. KAJANTO, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage*, vol. 2, Helsinki, Tilgmann, 1963, p. 101-103, table 25 (« Christian Theophoric Names »). Encore faut-il admettre que le choix d'un nom puisse réellement révéler une appartenance religieuse et non le goût des parents.

50 Sur la signification du mot *macellum*, cf. C. DE RUYT, *Macellum : marché alimentaire des Romains*, Louvain, Institut supérieur d'archéologie et d'histoire de l'art, 1983, p. 115 et p. 271.

## II. Faire parler les sources. Prosopographie et évergétisme des chrétiens

Devant les difficultés rencontrées pour trouver des chrétiens évergètes, il faut ruser et contourner l'obstacle du silence des sources. Pour y parvenir, le recours à la prosopographie semble un bon point de départ. Malheureusement, la plupart des évergètes sont des personnalités locales qui ne sont connues que par une seule source, l'inscription qui commémore leur acte d'évergétisme. Les seules personnes notoires sont des aristocrates de plus grande envergure qui ne jouent pas nécessairement le rôle de donateur, mais plutôt celui d'intermédiaire (comme les gouverneurs de province). Ces personnages fournissent des témoignages plus variés, ce qui permet de croiser différentes données : celles des travaux sur l'appartenance religieuse des aristocrates de l'Occident et celles issues de notre propre recension des sources épigraphiques de l'évergétisme<sup>51</sup>. Le résultat de cette enquête est assez maigre en termes quantitatifs, puisque seuls trois personnages combinent à la fois une appartenance avérée au christianisme et un lien avec l'évergétisme africain.

### A. Quintus Clodius Hermogenianus Olybrius

Le premier personnage combinant un lien avec l'évergétisme et la religion chrétienne est Quintus Clodius Hermogenianus Olybrius. Issu d'une immense famille de l'aristocratie romaine, il fut patron de la cité de Theveste (Tebessa) et proconsul d'Afrique en 361<sup>52</sup>. Il fit également effectuer des travaux dans diverses cités, sur des

51 En ce qui concerne les travaux sur l'appartenance religieuse des magistrats, on consultera R. VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324–450 bzw. 455 n. Chr.)*, Bonn, Habelt, 1978 ; ainsi que M. R. SALZMAN, *The Making...*, *op. cit.*, (avec une liste des hauts magistrats chrétiens).

52 Sur le personnage, cf. « Quintus Clodius Hermogenianus Olybrius 3 », *PLRE*, I, p. 640-641 ; « Q. Clodius Hermogenianus Olybrius », *PCBE (Italie)*, vol. 2, p. 1551 ; A. CHASTAGNOL, *Les fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris, Nouvelles Études Latines, 1962, n° 70, p. 178-184 ; R. VON HAEHLING, *Religionszugehörigkeit...*, *op. cit.*, n° 41, p. 378-379. Une inscription de Theveste datant de 361 le mentionne comme proconsul d'Afrique et comme patron de la cité : S. CONTI, *Die Inschriften Kaiser Julians*, Stuttgart, Steiner, 2004, n° 141 ; « Quintus Clodius Herm[og]en[ianus] Olybrius u(ir) c(larissimus) proc[on]sule p(rovinciae) A(fricae) u(ice) s(acra) c(ognoscens) patronu[s] col(oniae) Theuestinorum ] / frontes duas a solo consti[tuit]--- (?) ] infinitis ruderibus obplet[am---] ». S. Lancel suggère que ce personnage a pu être le correspondant d'Augustin (AUG., *Ep.*, 1, à Hermogenianus) : cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 125. L'hypothèse est sans doute un peu hardie : le ton de la lettre n'indique pas une déférence spéciale vis-à-vis du destinataire (si Augustin avait écrit à un tel aristocrate, il eût sans doute été plus précautionneux), et d'autre part, le personnage semble plutôt avoir été désigné dans les sources littéraires par le nom

fonds publics : à Bulla Regia<sup>53</sup>, à Thubursicu Numidarum<sup>54</sup> et dans une petite cité non loin de Carthage<sup>55</sup>. En 361, dans la cité de Thubursicu Numidarum, le légat de Quintus Clodius Hermogenianus Olybrius fut honoré d'une statue offerte par l'évergète Furius Reginus<sup>56</sup>.

L'appartenance au christianisme de ce grand aristocrate est connue grâce à deux vers de Prudence, et une lettre des empereurs Valens, Valentinien et Gratien conservée dans la *Collectio Auellana*<sup>57</sup>. Ses deux parents (Faltonia Betitia Proba et Clodius Celsinus Adelfius) étaient chrétiens, ce qui incite à penser que Quintus Clodius Hermogenianus Olybrius avait été élevé dans la religion chrétienne depuis son enfance (même si le baptême avait tendance à être repoussé à l'âge adulte)<sup>58</sup>. Ammien Marcellin, qui ne mentionne aucune appartenance religieuse particulière, met en valeur des aspects positifs de son gouvernement de Rome (il fut préfet de Rome en 368-370) mais il le critique pour sa passion du théâtre : Quintus Clodius Hermogenianus Olybrius était

---

Olybrius.

- 53 S. CONTI, *Die Inschriften Kaiser Julians...*, *op. cit.*, n° 133.
- 54 S. CONTI, *Die Inschriften Kaiser Julians...*, *op. cit.*, n° 145 ; *ILAlg* I, 1229 ; *ILAlg* I, 1247 ; *ILAlg* I, 1274 ; *ILAlg* I, 1285 ; *ILPBardo*, I, 357. La plupart du temps, le proconsul est nommé à la manière d'une datation, et son légat Flavius Atilius Theodotus a réalisé l'action honorée.
- 55 S. CONTI, *Die Inschriften Kaiser Julians...*, *op. cit.*, n° 137.
- 56 N° 174 (*ILAlg* I, 1286) : « [---] amoris [---] / [ob i]nstitutionem fori noui, / F[l]auio Atilio Theodoto u(iro) c(larissimo), / praefecto aerari populi R(omani), / legato prouinciae Numidiae, / ordo et populus Thubursicen/sium inposito signo addens / operi decus auctori commodi, / liberalitate Furi Regini fl(aminis p(er)p(etui), / hoc carissimo retentat / adfectu. » Le proconsul n'est pas directement nommé, mais une inscription de la même époque et du même lieu précise son nom (*ILAlg* I, 1247 : « sig[n]/um Traiani de ru/inis ablatum pro/consulatu Clodi / Hermogeniani / amplissimi et c(larissimi) u(iri) / Atilius Theodotus / u(ir) c(larissimus) legatus ei[us] / in forum nouu/m transferre cu/rauit »). Son légat, Flavius Atilius Theodotus, reçoit une statue en raison de l'instauration d'un nouveau forum. Sur l'expression *legatus prouinciae Numidiae*, impropre, cf. ma discussion dans l'annexe, n° 73. Sur Flavius Atilius Theodotus, clarissime, *praefectus aerari populi Romani*, cf. « Flavius Atilius Theodotus », *PLRE*, I, p. 905-906 ; sur les légats du proconsul d'Afrique en général, cf. A. CHASTAGNOL, « Les légats du Proconsul d'Afrique au Bas-Empire », dans *Libyca*, 6, 1958, p. 7-19.
- 57 PRUD., *Sym.*, I, 554-557, C.C.S.L. 126, p. 205, l. 554-558 ; *Auell.*, n° 8-10, C.S.E.L. 35, 1, p. 50-52 (lettres échangées à propos du conflit opposant Damase et Ursinus).
- 58 Sur les deux parents d'Olybrius, cf. « Faltonia Betitia Proba 2 », *PLRE*, I, p. 732 ; « Faltonia Vetitia Proba 1 », *PCBE (Italie)*, vol. 2, p. 1831 ; « Clodius Celsinus signo Adelfius 6 », *PLRE*, I, p. 192 ; « Clodius Celsinus Adelfius 1 », *PCBE (Italie)*, vol. 1, p. 14. Voir également T. D. BARNES, « An Urban Prefect and his Wife », dans *CQ*, 56, 1, 2006, p. 249-256.

donc l'un de ces nombreux chrétiens qui fréquentaient les spectacles traditionnels romains<sup>59</sup>.

L'inscription de Thubursicu Numidarum prouve que Quintus Clodius Hermogenianus Olybrius était lié à l'évergétisme en Afrique<sup>60</sup>. Certes, l'aristocrate n'intervint pas lui-même en tant qu'évergète : c'est un notable local, Furius Reginus, qui offrit une statue pour le légat du proconsul. Cela dit, en tant que gouverneur de la province d'Afrique proconsulaire, Quintus Clodius Hermogenianus Olybrius dut probablement jouer un rôle (certes limité) dans l'acte évergétique. En effet, durant l'Antiquité tardive, les gouverneurs supervisaient les travaux dans les cités et ils avaient donc un lien plus que fort avec les actes d'évergétisme<sup>61</sup>. Même s'il n'est pas intervenu directement, il est clair que Quintus Clodius Hermogenianus Olybrius n'était pas hostile à l'évergétisme.

59 AMM., XXVIII, 4, 1-2 : « *Diu multumque a negotiis discussus urbanis, adigente cumulo foris gestororum, ad ea strictim exsequenda regrediar, exorsus ab Olybrii praefectura, tranquilla nimis et leni, qui, numquam ab humanitatis statu deiectus, sollicitus erat et anxius ne quid usquam factum eius asperum inueniretur aut dictum, calumniarum acerrimus insectator, fisci lucra unde poterat circumcidens, iustorum iniustorumque distinctor, et arbiter plenus, in subiectos admodum temperatus. Sed obnubilabat haec omnia uitium, parum quidem nocens rei communi, sed in alto iudice maculosum, quod citeriorem uitam paene omnem uergentem in luxum, per argumenta scaenica amoresque peregerat nec uetitos nec incestos.* » ; « Après m'être longtemps et pour beaucoup de sujets écarté de la chronique romaine sous la contrainte d'une masse d'événements extérieurs, je vais en reprendre brièvement l'exposé, en commençant par la préfecture d'Olybrius, qui fut extrêmement paisible et clémente : jamais il ne cessa de s'en tenir à une attitude humaine : il était inquiet et anxieux qu'un de ses actes ou de ses propos ne fût trouvé dur en ceci ou en cela, poursuivait très énergiquement les dénonciations calomnieuses, rognait les gains du fisc partout où c'était possible, distinguait le juste de l'injuste, jugeait avec impartialité, observait une modération parfaite à l'égard de ses administrés. Mais un défaut couvrait de son ombre toutes ces vertus : peu nuisible, il est vrai, à l'intérêt général, il fait cependant tache chez un haut fonctionnaire : les excès avaient occupé presque toute sa vie privée, qu'il avait passée en intrigues et en amours de théâtre, ni interdites, ni incestueuses toutefois », texte éd. et trad. par A.-M. MARIÉ, C.U.F. 271, p. 171. La traduction de *per argumenta scaenica amoresque peregerat* doit certainement être revue, car « amours de théâtre » paraît difficilement compréhensible et envisageable. *Argumenta* doit être rapporté à *scaenica* : les *argumenta scaenica* sont l'équivalent des *fabulae teatrales* (cf. J. DEN BOEFT *et alii*, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXVIII*, Leyde, Brill, 2011, p. 171) ; *amoresque* reste seul. Ce qui se traduit plutôt par : « ... qu'il avait passée à fréquenter les pièces de théâtre, et en amours ». Sur la préfecture urbaine d'Olybrius, cf. « Q. Clodius Hermogenianus Olybrius », dans A. CHASTAGNOL, *Les fastes...*, *op. cit.*, p. 178-184.

60 N° 174 (*ILAlg I*, 1286).

61 Cf. sur ce point *supra*, p. 117-120.

## B. Decimius Hilarianus Hesperius

Decimius Hilarianus Hesperius appartenait lui aussi à une grande famille aristocratique<sup>62</sup>. Il était le fils du poète Ausone et fut proconsul d'Afrique en 376-377, et à ce titre, il fut impliqué dans des travaux publics divers : rénovation d'un portique à Thurburbo Maius, reconstruction des thermes à Theboud el-Batel<sup>63</sup>. Il fut également le patron de la cité de Leptis Magna<sup>64</sup>.

Il n'est pas tout à fait certain que Decimius Hilarianus Hesperius fût chrétien. Son appartenance au christianisme est en fait liée à celle de son père Ausone, pour qui les chercheurs ont longuement hésité ; aujourd'hui la majorité des historiens pense qu'Ausone était bien chrétien, mais un chrétien plutôt modéré, soucieux de conserver les habitudes romaines traditionnelles<sup>65</sup>. D'autre part, puisque le père était chrétien, les

62 Cf. « Decimius Hilarianus Hesperius », *PLRE*, I, p. 427-428 ; « Decimius Hilarianus Hesperius », dans M. HEINZELMANN, « Gallische Prosopographie (260-567) », *Francia*, 10, 1982, p. 623. Voir également A. COSKUN, *Die gens Ausoniana an der Macht: Untersuchungen zu Decimius Magnus Ausonius und seiner Familie*, Oxford, Prosopographica et Genealogica, 2002, p. 136-147.

63 *ILPBardo*, 359 (Thurburbo Maius) ; *CIL VIII*, 25845 (Theboud el Batel).

64 *IRT*, 526. La cité de Leptis Magna était reconnaissante envers Hesperius pour avoir rendu la justice lors de l'affaire qui opposa violemment le comte Romanus à la cité ; envoyé pour juger, Decimius Hilarianus Hesperius se montra juste selon Ammien Marcellin (*AMM.*, XXVIII, 6, 28). Sur cet épisode, cf. C. LEPPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, II, p. 358-361 (« Le témoignage d'Ammien Marcellin sur les événements survenus sous le règne de Valentinien I<sup>er</sup> ») ; A. COSKUN, « Der Comes Romanus, der Heermeister Theodosius und die drei letzten Akte der "Leptis-Magna-Affaire" (A. 373-377) », dans *AntTard*, 12, 2004, p. 293-308 ; S. MRATSCHEK, « *Et ne quid coturni terribilis fabulae relinquerent intemptatum...* (Amm. Marc. 28.6.29): die Göttin der Gerechtigkeit und der Comes Romanus », dans *Ammianus after Julian. The Reign of Valentinian and Valens in Books 26-31 of the Res Gestae*, dir. par J. DEN BOEFT *et alii*, Leyde, Brill, 2007, p. 245-270.

65 De façon étonnante, Decimius Hilarianus Hesperius ne figure pas dans la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, à la différence de son père (« Decimus Magnus Ausonius 1 », *PCBE (Gaulle)*, vol. 1, p. 287-297). Sur l'appartenance au christianisme du fils d'Ausone, cf. R. VON HAEHLING, *Religionszugehörigkeit...*, *op. cit.*, p. 298-299. Sur le père, D. AMHERDT, « Ausone : rhétorique et christianisme », dans *Approches de la Troisième Sophistique : hommages à Jacques Champ*, dir. par E. AMATO, Bruxelles, Latomus, 2006, p. 378-388 (replaces les données du problème en excluant les appellations de « chrétien tiède » ou de chrétien modéré – Ausone est un chrétien sans étiquette « à l'image de l'Empire ») ; voir également Id., *Ausone et Paulin de Nole : correspondance*, Berne, Peter Lang, 2004, p. 25-28. Ausone est finalement le représentant d'une génération pour qui la richesse et l'évergétisme ne posaient aucun problème : cf. ce que dit P. BROWN, dans *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 185-207 (« Ausonius, villas and wealth »).

chercheurs en déduisent que le fils était lui aussi chrétien, élevé selon l'appartenance religieuse de son géniteur.

Si Decimius Hilarianus Hesperius était effectivement chrétien, il est plaisant de constater que, en tant que proconsul, il participa de manière indirecte à deux actes d'évergétisme. Il s'agit tout d'abord de divers travaux d'approvisionnement en eau menés en 376-377 par L. Napotius Felix Antonianus à Thugga (Dougga), en l'honneur de son flaminat perpétuel<sup>66</sup>. À la même époque, un évergète dont le nom est perdu a fait reconstruire un portique à ses frais à Henchir Tout el Kaya, près de Vaga en Afrique proconsulaire<sup>67</sup>. Dans les deux cas, Hesperius a joué un véritable rôle : à Thugga, l'acte d'évergétisme est même placé sous l'*instantia* du gouverneur. Il faut comprendre par là que Hesperius a demandé que soient restaurés l'approvisionnement en eau et le nymphée<sup>68</sup>. Une nouvelle fois, nous constatons que les chrétiens, dont ici le gouverneur d'Afrique proconsulaire, participaient aux actes d'évergétisme.

### C. Aemilius Florus Paternus

Le dernier personnage chrétien connu ayant un lien avec l'évergétisme est le proconsul d'Afrique de 393, Aemilius Florus Paternus<sup>69</sup>. Comme ses prédécesseurs, il participa à des travaux publics (il prit part à la restauration d'un aqueduc à Thignica<sup>70</sup>). La religion de ce personnage est connue par une lettre d'Ambroise de Milan : il était chrétien. Paternus avait demandé à Ambroise s'il était possible de marier son fils Cynegius avec sa petite-fille (la fille de l'une des soeurs de Cynegius – ce qui revenait à marier un oncle avec sa nièce). Ambroise le lui déconseilla fermement<sup>71</sup>. Cette lettre est datée des années 397-398.

66 N° 77 (*Dougga*, 43).

67 N° 28 (*CIL VIII*, 14346).

68 N° 77 (*Dougga*, 43) : « *proconsu[latu et i]nstantia Decimi Hilariani Hesperii* ».

69 Cf. « (Ae)milius Florus Paternus 6 », *PLRE*, I, p. 671-672 ; « Paternus 1 », *PCBE (Italie)*, vol. 2, p. 1614 ; R. VON HAEHLING, *Religionszugehörigkeit...*, *op. cit.*, p. 433-434.

70 *CIL VIII*, 1412.

71 AMBR., *Ep.*, 58, C.S.E.L. 82/2, p. 112-117. La lettre d'Ambroise est datée de l'époque à laquelle Paternus était comte des largesses sacrées, soit vers 397-398 (cf. *PLRE*, *op. cit.*, p. 672). La petite-fille de Paternus est peut-être Flora, qui inspira, par le biais de Paulin de Nole, le *De cura pro mortuis gerenda* d'Augustin. Sur la correspondance d'Ambroise, cf. notamment A. CANELLIS (dir.), *La correspondance d'Ambroise de Milan*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012.

Aemilius Florus Paternus est également connu par des lettres de Symmaque. En 393, alors que Paternus était proconsul d'Afrique, Symmaque lui écrivit pour lui demander de fournir des chasseurs, en vue des spectacles qu'il avait à organiser pour la questure de son fils. Voici ce que Symmaque écrit :

« Aussi je reprends ma requête au sujet du spectacle de chasse, pour que des écrits redoublés sollicitent plus facilement votre zèle. Le temps s'approche du moment de nos jeux. La générosité du candidat, à elle seule, n'y suffit pas, si elle manque dans l'arène d'un spectacle de qualité. La munificence en effet est déplacée, quand on la pratique avec des gens qui ne la méritent pas. Aussi bien, à cause de votre autorité de haut fonctionnaire mais aussi par amitié fraternelle, accordez-moi, je vous prie, les meilleurs des chasseurs, afin d'ajouter beaucoup à tout ce que, sans épargner nos efforts, nous préparons pour le plaisir de nos concitoyens<sup>72</sup>. »

Paternus était-il chrétien au moment où Symmaque lui écrivit ? Le texte ne le précise pas, et la lettre d'Ambroise adressée à Paternus (qui prouve l'appartenance de Paternus au christianisme) est vraisemblablement plus tardive<sup>73</sup>. Quoi qu'il en soit, Paternus appartenait probablement à une famille chrétienne originaire d'Espagne et liée à Théodose II : il était peut-être le fils d'un certain Florus, lui-même chrétien, et peut-être également le frère d'une aristocrate nommée Proiecta, pour laquelle Damase composa une épigramme funéraire en 383<sup>74</sup>. Les accointances de Paternus avec le christianisme sont donc plus que probables.

72 SYMM., *Ep.*, V, 59, texte éd. et trad. par J.-P. CALLU, C.U.F. 260, 1982, p. 196 : « *Et ideo de uenatoribus exhibendis repeto postulatam, quo facilius tibi diligentiam geminata scripta sollicitent. Dies muneris nostri tempori admouetur: cui largitas candidati sola non sufficit, si lautioribus harenariis deseratur. Inepta est enim munificentia quae praestatur indignis. Quapropter quaeso te ut uenatorum ne auctoritate iudicis et fratris amore concedas multum rebus omnibus additurus, quas ciuium uoluptati animoso inpendio praeparamus.* » Sur la questure du fils de Symmaque et les jeux, cf. E. BELTRAN RIZO, J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, « *La editio quaestoria en el Bajo Imperio: el ejemplo de Quinto Memio Símaco* », dans *Gerión*, 23, 2005, p. 287-314. Symmaque connut des difficultés pour l'organisation de ces jeux, notamment pour l'approvisionnement en bêtes sauvages.

73 Ambroise écrit que Paternus était revêtu d'un *amplissimus honor* donné par les empereurs (AMBR., *Ep.*, 58, 8, C.S.E.L. 82/2, p. 116, l. 73) : cela suggère ici une haute fonction impériale. Ainsi, les commentateurs ont pensé que l'expression convenait davantage à un comte des largesses sacrées qu'à un proconsul d'Afrique. Ceci a permis de dater la lettre d'Ambroise aux environs de 396.

74 Sur cette famille, cf. « Florus 1 », *PLRE*, I, p. 367-368 (proche de Théodose) ; « Proiecta », *PLRE*, I, p. 750. Épigramme dédiée à Proiecta : *ICUR* I, 1440 (sur cette épigramme, cf. A. ASTE, *Gli epigrammi di papa Damaso I*, Tricase, Libellula, Università e Ricerca, 2014, p. 110 et cf. N. MCLYNN, « Damasus of Rome. A Fourth-Century Pope in Context », dans *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*, dir. par T. FUHRER, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 318-319) ; voir aussi le fameux coffret d'argent trouvé dans le « trésor » de l'Esquilin, cf. A. CAMERON, « The Date and the Owners of the Esquiline Treasure », dans *AJA*, 89, 1985, p. 123-145.

Dans cette lettre, Symmaque demande à Aemilius Florus Paternus de lui fournir des chasseurs (des *uenatores*). Cette requête est faite dans un cadre classique d'échange de bienfaits entre aristocrates : Symmaque mentionne ainsi l'amitié fraternelle qui les unit, l'*amor fratris*. Symmaque s'adresse également au proconsul d'Afrique dans sa fonction (il invoque l'*auctoritas iudicis*) : il souhaite qu'Aemilius Florus Paternus utilise sa position pour lui fournir de bons chasseurs. En effet les chasseurs africains étaient extrêmement réputés et le proconsul y avait assurément accès ; d'ailleurs, s'adresser à un gouverneur de province en vue d'obtenir des bêtes pour une chasse était tout à fait courant depuis l'époque républicaine<sup>75</sup>. Si l'on en croit Symmaque, Aemilius Florus Paternus ne semble pas pressé de répondre à la requête, puisque Symmaque a dû formuler la demande plusieurs fois (*repeto postulatum*).

Nous ne savons pas si Aemilius Florus Paternus envoya finalement des chasseurs pour l'évergésie du fils de Symmaque. Si tel était le cas, nous aurions ici le cas d'une intéressante implication d'un proconsul d'Afrique chrétien dans l'évergétisme spectaculaire, et ceci au moment même où les évêques chrétiens commencèrent à développer leurs arguments contre ce type d'évergétisme<sup>76</sup>. D'ailleurs, dans cette lettre, il n'est fait aucune allusion à la religion des deux correspondants : ceci devait résulter d'un choix du rédacteur, car il est hautement improbable que Symmaque ignorait l'appartenance religieuse de Paternus. Il s'agit ici d'une demande faite au titre de l'*amicitia* entre les aristocrates : les solidarités aristocratiques devaient, en certaines occasions, primer par rapport aux appartenances religieuses. Il est clair que pour Symmaque, il n'y avait aucun problème à ce qu'un aristocrate chrétien participe à l'évergétisme de son fils en envoyant des bêtes sauvages. Symmaque mettait ainsi l'accent sur les solidarités aristocratiques autour de valeurs communes qui transcendaient l'appartenance religieuse. Mais dans sa correspondance Symmaque exaltait un « idéal » d'amitié aristocratique, et il est possible qu'il ait surjoué ces liens de l'amitié entre païens et chrétiens<sup>77</sup>.

75 Cf. E. DENIAUX, « L'importation d'animaux d'Afrique à l'époque républicaine et les relations de clientèle », dans *L'Africa romana*, 13, 2000, vol. 2, p. 1299-1307.

76 Sur ce moment, cf. *supra*, p. 209-218.

77 Sur ce point, cf. M. R. SALZMAN, « Symmachus' Ideal of Secular Friendship », dans *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, dir. par E. REBILLARD et C. SOTINEL, Rome, École française de Rome, 2010, p. 247-272 : Symmaque exalterait des valeurs aristocratiques communes aux païens et chrétiens pour créer les conditions d'une forme de tolérance religieuse, à rebours de certains

De l'autre côté, que peut-on dégager de l'attitude de Paternus ? Son manque d'empressement à répondre à la requête de Symmaque peut-il être interprété comme une hésitation due à une prévention toute chrétienne contre les spectacles ? Rien n'est moins sûr. Notons d'ailleurs que Symmaque récrivit plus tard à Aemilius Florus Paternus, devenu comte des largesses sacrées au sujet d'une récrimination sur les droits de douane que les questeurs de l'ordre sénatorial avaient à payer pour l'import de bêtes sauvages<sup>78</sup>. Gageons que ce nouveau contact épistolaire témoignait d'une bonne entente entre les deux correspondants, peut-être fondée sur des services rendus par le passé.

Au final, la recherche prosopographique ne nous a malheureusement pas fait connaître davantage d'exemples d'évergètes chrétiens. Nous avons toutefois rencontré quelques personnages chrétiens ayant participé à l'évergétisme de manière directe ou indirecte, en tant que gouverneurs de province. Rappelons-le, les gouverneurs de province, au sommet de la « pyramide des intermédiaires », jouaient un grand rôle dans l'évergétisme tardif, puisqu'ils supervisaient probablement l'ensemble des actions évergétiques, surtout s'il s'agissait d'évergétisme monumental<sup>79</sup>. Ces quelques preuves nous laissent imaginer qu'en réalité, les chrétiens étaient plus familiers avec l'évergétisme que ce que nous pensions de prime abord. Il s'agit pour l'instant d'une intuition : reste à savoir si cette intuition peut être confirmée.

### III. L'évergétisme et le christianisme : l'imperméabilité plutôt que l'incompatibilité

La rareté des sources permettant de croiser les actes d'évergétisme et l'appartenance au christianisme est un fait avéré mais dont il faut s'accommoder. Les

---

aristocrates qui, à partir des années 380, prirent des positions plus tranchées. La correspondance se voulait alors un mode d'emploi de l'amitié entre aristocrates chrétiens et païens (*ibid.*, p. 250). Plus généralement, cf. également : P. BRUGGISSER, *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire : recherches sur le premier livre de la correspondance*, Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires, 1993, ou encore P. BROWN, *Through the Eye...*, *op. cit.*, p. 100-103. Pour ce dernier, Symmaque ne tenait pas compte de l'appartenance religieuse de ses correspondants : « He simply did not see his fellow Romans (Christians or non-Christians) as divided between insiders and outsiders in this sectarian manners. Whatever their beliefs, he wished to treat members of his class as peers held together by the old-fashioned "religion of friendship" » (ici p. 102).

78 SYMM., *Ep.*, V, 62, p. 198 ; V, 65, p. 200.

79 Cf. *supra* p. 117-120.

indices vus précédemment nous ont déjà indiqué qu'il était probable que les chrétiens aient participé à des actes d'évergétisme : mais ce n'étaient là que des indices épars.

Pour avancer dans la construction de notre raisonnement, il faut à présent changer d'échelle et prendre un peu de hauteur, c'est-à-dire s'écarter des témoignages ponctuels et revenir à des idées plus générales pour se placer sur le plan théorique. Nous cherchons à montrer que la religion chrétienne n'était pas incompatible avec l'évergétisme (au sens où un chrétien n'aurait pas pu devenir évergète), mais que les deux phénomènes étaient plutôt imperméables dans les sources (on ne rencontre pas fréquemment le croisement des deux univers). Pour cela, il faut d'abord montrer que les chrétiens ont effectivement pratiqué des actes d'évergétisme en faveur de leur cité. Nous proposons ici un raisonnement qui repose sur différentes conditions.

Quelles étaient les conditions pour que les chrétiens puissent devenir évergètes ? Pour la période pré-constantinienne, il faudrait montrer que les chrétiens participaient effectivement à la vie politique des cités, et qu'ils avaient suffisamment d'argent et un statut social suffisamment élevé pour appartenir à la catégorie des évergètes. La question ne se pose plus réellement dans les mêmes termes pour la période qui suit l'autorisation officielle du christianisme. Ensuite, il faut se demander si les instances dirigeantes des églises ont laissé la possibilité aux chrétiens de devenir évergètes : nous avons déjà montré que les discours défavorables à certains types d'évergétisme n'ont véritablement éclos qu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle<sup>80</sup>. Nous renverserons ici la perspective habituellement adoptée en nous demandant s'il était possible qu'un courant encourage les chrétiens à agir pour le bien de leur cité. Si ces différentes conditions étaient remplies, il deviendrait possible de prouver que le christianisme n'était pas incompatible avec l'évergétisme, mais peut-être seulement imperméable : on aurait alors affaire à deux systèmes parallèles qui s'ignoraient l'un et l'autre.

### **Avant-propos : un détour par l'évergétisme des juifs en faveur des cités**

Avant d'entrer plus loin dans la recherche de l'évergétisme accompli par les chrétiens, il faut mentionner une analogie provenant de la religion juive. Depuis quelques années, l'attention des historiens s'est portée sur les bienfaits accordés par les juifs dans les cités. Dans un article de 2007, Gregg Gardner a montré à quel point

80 Cf. *supra*, p. 197-218.

certains aristocrates juifs de la période hellénistique étaient imprégnés d'une mentalité évergétique<sup>81</sup>. Certes, des passages de la Bible hébraïque (notamment le livre des Macchabées) montraient une hostilité vis-à-vis des jeux, des statues, des récompenses sous forme de couronne, ainsi que des honneurs publics<sup>82</sup>. Ces différents textes n'empêchèrent pas certains juifs de se faire évergètes, et l'auteur montre qu'il existait en réalité une multiplicité d'attitudes vis-à-vis de l'évergétisme. Certains aristocrates juifs se faisaient évergètes dans la plus pure tradition hellénique (ou hellénistique) : ce fut le cas de Jean Hyrcanus, honoré d'un décret tout à fait classique à Athènes en 105 av. J.-C. (le décret est conservé chez Flavius Josèphe)<sup>83</sup>. Pour sa bienveillance envers les Athéniens, Jean Hyrcanus fut récompensé par une couronne donnée lors des Panathénées. Des exemples comparables pourraient être évoqués, et ils concernent surtout les juifs de la diaspora qui avaient à cœur de s'intégrer<sup>84</sup>. D'autres aristocrates, à Jérusalem même, se montraient bienfaisants avec la cité, tout en restant dans les normes de la religion hébraïque : on ne leur offrait en retour pas de couronne. C'est le cas par exemple de Simon Macchabée, qui fut récompensé pour ses bienfaits, dans une sorte de décret honorifique réinterprété dans une optique juive et conservé dans le premier livre des Macchabées<sup>85</sup>. Il y eut donc, selon Gregg Gardner, une sorte d'adaptation entre les normes de la religion juive et la pratique de l'évergétisme, dans une sorte de dynamisme et d'échange culturels. Ces différents exemples montrent que l'accommodement pouvait exister entre l'évergétisme et une pratique religieuse particulière.

Même s'il faut se garder de toute comparaison trop hâtive, si les juifs étaient suffisamment intégrés dans la vie civique antique pour ressentir le besoin de se conduire

81 G. GARDNER, « Jewish Leadership and Hellenistic Civic Benefactions in the Second Century B.C.E. », dans *JBL*, 126, 2, 2007, p. 327-343. Voir également : S. SCHWARTZ, *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*, Princeton, Princeton University Press, 2010 (part. chap. 4 : « Two Josephus on memory and benefaction », p. 80-109) ; S. SOREK, *Remembered for Good: A Jewish Benefaction System in Ancient Palestine*, Sheffield, Sheffield Phoenix, 2010.

82 G. GARDNER, « Jewish Leadership... », art. cité, p. 328-329 (citant 2 *Macc.* 4, 13-17 ; 1 *Macc.* 8, 14). L'auteur cite également FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, II, 217-218.

83 *Ibid.*, p. 337-339 (citant FLAVIUS JOSÈPHE, *Les antiquités judaïques*, XIV, 149-155 : il s'agit d'un décret honorifique assez classique).

84 T. RAJAK, « Benefactors in the Graeco-Jewish Diaspora », dans *Geschichte - Tradition - Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag, vol. 1, Judentum*, dir. par P. SCHÄFER, Tübingen, Mohr, 1996, p. 305-319, repris dans *The Jewish Dialogue with Greece and Rome. Studies in Cultural and Social Interaction*, Leyde, Brill, 2001, p. 373-391.

85 G. E. GARDNER, « Jewish Leadership... », art. cité., p. 332-337 (citant 1 *Macc.* 14, 25-49).

en évergètes, pourquoi les chrétiens auraient-ils agi différemment ? Ce parallèle est là pour nous convaincre d'insister dans notre démarche, qui est de démontrer que les chrétiens eux aussi ont pu se montrer généreux vis-à-vis d'une collectivité civique.

### **A. Les conditions d'une rencontre**

L'étude des conditions de la rencontre entre le christianisme et les pratiques évergétiques aristocratiques doit s'observer sur un temps long, qui est celui des quatre premiers siècles du christianisme. Pour quelles raisons ? Après la conversion de Constantin, il est tout à fait clair que nous pouvons en théorie rencontrer des évergètes qui sont aussi chrétiens – car les conditions sont grosso modo réunies : il existait des aristocrates chrétiens fortunés qui pouvaient être tentés de devenir évergètes. Pourtant, nous ne sommes pas les mieux placés pour observer, après Constantin, les permanences de l'évergétisme civique, puisque celui-ci commençait petit à petit à se transformer, et dans certains cas s'amenuiser<sup>86</sup>. Ainsi, se placer sur un temps plus long permet d'examiner en profondeur les questions de continuité et de rupture. Nous cherchons ici à montrer que des chrétiens se sont conduits en évergètes. Cela nécessitait d'abord qu'ils fassent partie intégrante de la vie politique des cités.

#### **1. Les chrétiens et la vie civique avant Constantin**

Suivant une idée couramment admise, qui tient presque du stéréotype, les premiers chrétiens – nous parlons ici de ceux qui vécurent avant la période constantinienne – se tinrent à l'écart de la vie civique, en marge du monde païen. Deux raisons sont souvent alléguées pour justifier cette séparation. La première d'entre elle fait intervenir un raisonnement d'ordre socio-économique simple : les premières communautés chrétiennes seraient composées d'exclus de la vie politique – des pauvres, des esclaves, des femmes<sup>87</sup>. Une telle composition interdisait dès lors automatiquement toute participation active à la vie politique. La deuxième raison de la présumée

86 Cf. Chapitre deux. L'évergétisme civique en Afrique pendant l'Antiquité tardive. Perspective synchronique, p. 91-125.

87 Voir par exemple le tableau dressé par M. ROUCHE, *Les origines du christianisme : 30-451*, Paris, Hachette, 2007, p. 27 (Méthodes d'évangélisation). Selon l'auteur, la religion chrétienne aurait d'abord « touché » les esclaves et les affranchis, qui auraient par la suite converti leurs maîtres. En suivant le témoignage de Celse utilisé sans grande précaution, M. Rouche pense qu'au II<sup>e</sup> siècle, seuls les ouvriers et les artisans de basse extraction devenaient chrétiens (*ibid.*, p. 28).

séparation des chrétiens vis-à-vis de la société environnante viendrait du désir des chrétiens eux-mêmes de se mettre à la marge, de sortir de la société. Leur conversion au christianisme s'accompagnerait d'un retrait de la vie civique : refus des magistratures, refus des fêtes civiques<sup>88</sup>...

Les deux raisons invoquées pour envisager une stricte séparation entre les chrétiens et le reste de la société ne résistent pas à l'analyse. D'une part, la thèse d'un christianisme issu uniquement des plus basses catégories de la population est aujourd'hui largement abandonnée<sup>89</sup>. D'autre part, l'hypothèse du retrait volontaire des chrétiens de la vie civique repose sur une lecture un peu trop rapide des différentes sources qui nous renseignent sur le christianisme avant la période constantinienne. C'est le cas par exemple des sources apologétiques : à lire rapidement ces auteurs, on garde l'impression qu'ils défendent une stricte séparation entre les chrétiens et les païens. Or leurs descriptions sont souvent écrites à des fins polémiques et identitaires : la réalité vécue fut sans doute bien plus complexe que le discours proposé, et le discours lui-même n'est pas sans contradictions<sup>90</sup>. Même Tertullien, considéré comme l'un des

88 L'idée n'est pas entièrement fautive, mais elle s'exprime souvent avec trop peu de nuances : *ibid.*, p. 38, dans une sous-partie intitulée « Les chrétiens, des subversifs » : « Les chrétiens se mettent d'ailleurs spontanément de côté en refusant d'assister aux cérémonies païennes, aux spectacles du théâtre où l'on jouait des pièces ayant trait aux mythes païens, aux jeux de l'amphithéâtre et du cirque où le public participait au meurtre des gladiateurs blessés, se passionnait pour tel ou tel cocher de char à coups de paris. Ils évitaient ces lieux de dégradation des passions humaines, refusaient les sacerdoces municipaux pour ne pas sacrifier et certains même évitaient l'armée pour ne point verser le sang. »

89 Pour un bilan social des premiers chrétiens, cf. par exemple W. MEEKS, « Social and Ecclesial Life of the Earliest Christians », dans *Cambridge History of Christianity*, vol. 1, dir. par M. MITCHELL et F. YOUNG, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 145-173 (part. p. 157-159) : « The range of social status in the early Christian groups thus seems very nearly to replicate that of the society at large, omitting the two extremes – the Roman aristocracy and the agricultural and mining slaves and the landless peasants. » Voir également, ID., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1983, 2003, p. 72-73 (conclusions à propos du milieu paulinien) ; G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 1979 ; ID., « La stratification sociale de la communauté corinthienne. Contribution à la sociologie du christianisme hellénique », dans *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 91-138 (trad. fr. de « Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums », dans *ZNTW*, 65, 1974, p. 232-272). Pour un résumé, voir par exemple P. MATTEI, *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Paris, Armand Colin, 2008, p. 120-122 (« Le christianisme religion d'un "prolétariat urbain" ? Les couches sociales touchées par le christianisme ») ; P. VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, Albin Michel, 2008, p. 78-84 (« Religion répandue dans toute la société »).

90 Sur le genre apologétique, cf. M. EDWARDS *et alii* (dir.), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans,*

auteurs les plus rigoristes, ne prônait pas dans tous ses ouvrages une stricte séparation entre chrétiens et païens, ni même un complet retrait de la vie publique<sup>91</sup>. Dans le traité *De idololatria*, il envisageait même l'idée qu'un chrétien puisse devenir magistrat<sup>92</sup>. Le lecteur trop pressé peut aussi se laisser tromper par les sources adverses, celles de l'apologétique païenne, qui, comme en écho, souhaitaient discréditer les chrétiens en les accusant de se mettre en marge de la société et de se soustraire à leurs devoirs civiques<sup>93</sup>. Les deux points de vue se complétaient pour des raisons différentes. Enfin, les sources liées aux persécutions viennent encore renforcer l'impression que les chrétiens refusaient de participer à la vie civique<sup>94</sup>. Ces récits mettaient en avant des figures de chrétiens « héroïques », généralement condamnés suite à un refus de participer à des sacrifices : ils devaient alors exprimer publiquement leur appartenance au christianisme. Mais ces récits de persécution, à caractère hagiographique, étaient créés pour mettre en valeur des personnages aux comportements singuliers et extraordinaires. Le genre littéraire exaltait une forme de radicalisme qui ne laissait pas

---

*Jews, and Christians*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1999 ; A. WŁOSOK *et alii* (dir.), *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicéenne*, Genève, Fondation Hardt, 2005 (part. A. BIRLEY, « Attitudes to the State in the Latin apologists », p. 249-289).

- 91 Voir ainsi, sur la participation des chrétiens à la vie civique à partir des écrits de Tertullien : G. SCHÖLLGEN, « Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago », dans *RQA*, 77, 1982, p. 1-29, repris dans J. MARTIN et B. QUINT (dir.), *Christentum und antike Gesellschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 319-357. L'auteur conclut que les chrétiens participaient à presque tous les domaines de la vie publique et politique ; en revanche, Tertullien et les autres évêques leur déconseillaient fermement d'être magistrats. Mais cette interdiction ne devait pas être mise en pratique. Voir aussi : G. SCHÖLLGEN, « Integration und Abgrenzung: Die Christen in der städtischen Gesellschaft », dans *Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende*, dir. par D. ZELLER, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2002, p. 389-408 ; C. MÜHLENKAMP, *"Nicht wie die Heiden": Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit*, Münster, Aschendorff, 2008.
- 92 TERT., *Idol.*, 17, 3, texte éd. et trad. par J. H. WASZINK et J. C. M. VAN WINDEN, Leyde, Brill, 1987, p. 56, l. 12-13, commentaire p. 255-256 : « *Cedamus itaque succedere alicui posse, ut in quoquo honore in solo honoris nomine incedat.* » Le contexte indique que le mot *honoris* renvoie à une magistrature. Voir plus bas, p. 301.
- 93 Cf. sur ce point X. LEVIEILS, *Contra christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*, Berlin, De Gruyter, 2007 (part. chap. 3, « Athéisme et impiété », p. 331-393 et chap. 4, « La haine du genre humain », p. 393-504).
- 94 Sur les persécutions, se reporter à M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007 ; pour une synthèse, cf. C. LEPELLEY, « Les chrétiens et l'Empire romain », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours, vol. 1, Le nouveau peuple, des origines à 250*, dir. par J.-M. MAYEUR *et alii*, Paris, Desclée, 1997, p. 227-266.

la place à la modération ou au compromis, et ne laissait jamais apercevoir comment païens et chrétiens pouvaient vivre ensemble.

Dans tous les cas, l'idée d'une séparation nette entre les chrétiens et le reste de la société appartient au domaine du discours, discours qui opposait différents groupes parfois en conflit. La réalité des conduites chrétiennes, prises en compte dans leur diversité, ne peut pas se résumer à une simple conduite séparatiste, mais pas non plus à une « intégration » complète dans la cité. De fait, les chrétiens de la période pré-constantiniennne constituaient une petite minorité de la population, et cette minorité était elle-même variée dans sa composition sociale ainsi que dans sa pratique religieuse – seules certaines communautés, à l'exemple des communautés pauliniennes, étaient issues d'un milieu urbain et étaient dès lors confrontées directement à la vie civique<sup>95</sup>. Pour illustrer ces différentes tendances, trois grands types de conduites chrétiennes vis-à-vis de la société environnante ont été décrits par les historiens du christianisme (ces types peuvent ensuite être déclinés en une infinité de nuances personnelles ou communautaires). Certains chrétiens auraient éprouvé une vive admiration pour la société romaine et l'Empire, tandis que d'autres auraient adopté une sorte de neutralité bienveillante, en essayant de vivre dans la société et de s'y adapter ; les derniers auraient davantage recherché la rupture et l'isolement<sup>96</sup>. D'autres auteurs, modérant les différentes catégories, ont quant à eux davantage insisté sur la « voie ambivalente » que suivaient les chrétiens dans leur rapport avec la cité : nous pensons ici à la thèse bien connue de Wayne Meeks, pour qui il existait, chez les chrétiens, une sorte d'équilibre entre implication civique et recul<sup>97</sup>. Les chrétiens participaient à la vie civique tout en

95 Sur le niveau de vie des communautés pauliniennes, cf. par exemple M.-F. BASLEZ, *Saint Paul*, Paris, Fayard, 1991, 2008 (éd. augmentée). De nombreuses autres communautés chrétiennes ne fonctionnaient pas sur le même modèle (cf. S. C. MIMOUNI, P. MARAVAL, *Histoire du christianisme des origines à Constantin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 275-306 ; p. 365-384).

96 Cette « typologie » d'attitudes chrétiennes face à la société est donnée par : A. M. RITTER, « Church and State up to c. 300 CE », dans *Cambridge History of Christianity*, vol. 1, dir. par M. MITCHELL et F. YOUNG, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 524-537 (ici p. 525) : « According to a strong and influential research tradition, there were mainly three concepts that were the basis for early Christian thinking as to church and state. » Voir aussi, avec la même tripartition, B. W. WINTER, *Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1994, p. 13-15.

97 W. MEEKS, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 50-51. On trouve ailleurs une autre forme de bipartition, cf. S. C. MIMOUNI, P. MARAVAL, *Le christianisme des origines à Constantin...*, *op. cit.*, p. 492 : « En fait, deux tendances ont toujours marqué l'attitude des premiers siècles chrétiens envers l'État, et

s'en préservant : c'est là une interprétation directe du célèbre passage de l'*Épître à Diognète* :

« Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier. [...] Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère<sup>98</sup>. »

Ainsi, la diversité des pratiques caractérise les premiers siècles du christianisme. Il est donc clair que, même avant l'autorisation formelle de la religion chrétienne, certains chrétiens participaient à la vie civique, et que ceux qui avaient le statut de citoyen voire de magistrat participaient à la vie politique. Ceci devait faire l'objet de compromis et d'arbitrages individuels et collectifs : quelles étaient, pour un chrétien, les limites de l'« acceptable » civique ?

Après la conversion de Constantin, le pouvoir reconnu officiellement la religion chrétienne, et de plus en plus de personnes appartenant à la catégorie des aristocrates se convertirent, à l'exemple de l'empereur. La question de la participation des chrétiens à la vie politique était formellement résolue : les chrétiens aristocrates qui se convertissaient pouvaient pleinement remplir leurs devoirs politiques<sup>99</sup>. D'autres

---

concrètement envers l'Empire romain : l'une, que l'on rencontre surtout dans la littérature apocalyptique et chez des rigoristes, le tient pour une réalité étrangère, mauvaise, ou du moins sans intérêt, puisque transitoire et destinée à périr ; l'autre reconnaît son rôle positif et donne aux chrétiens des conseils en conséquence. »

98 *À Diognète*, V, 1-2 ; 5 : « Χριστιανοὶ γὰρ οὔτε γῆ οὔτε φωνῆ οὔτε ἔσθεσι διακεκριμένοι τῶν λοιπῶν εἰσιν ἀνθρώπων. Οὔτε γάρ που πόλεις ἰδίας κατοικοῦσιν οὔτε διαλέκτῳ τινὶ παρηλλαγμένῳ χρῶνται οὔτε βίον παράσημον ἀσκοῦσιν. [...] Πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ' ὡς πάροικοι· μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη. » Texte éd. et trad. par H.-I. MARROU, S.C. 33b, p. 62-63. Ces quelques lignes ont fait couler beaucoup d'encre, et se trouvent souvent citées pour illustrer le rapport entre les chrétiens et la cité (cf. C. LEPALLEY, « Les chrétiens et l'Empire romain... », art. cité, p. 260-261). Le texte date de la fin du II<sup>e</sup> siècle ou du début du III<sup>e</sup> siècle et son auteur n'est pas identifié (il s'agirait peut-être, selon H.-I. Marrou, d'un auteur alexandrin proche de Clément d'Alexandrie, vers 190-200). Pour H.-I. Marrou, la phrase « ils s'acquittent de tous les devoirs de citoyens, et supportent toutes les charges comme des étrangers » signifie que les chrétiens ne se dérobent pas aux devoirs civiques, mais les accomplissent avec détachement (comme des étrangers n'ayant pas de « sentiment » particulier vis-à-vis de leur cité) ; cf. aussi F. BLANCHETIÈRE, « Au cœur de la cité. Le chrétien philosophe selon l'*À Diognète* 5-6 », dans *RSR*, 1989, 63, 183-194.

99 Cf. les ouvrages sur la conversion des aristocrates, cf. *supra*, n. 1, p. 265.

aristocrates, en revanche, choisirent de se mettre en retrait du monde civique, ce qui n'équivalait pas nécessairement à un complet retrait de la vie politique<sup>100</sup>.

## 2. Les chrétiens étaient-ils assez riches pour être évergètes ?

Même si les premières communautés chrétiennes étaient assez diversifiées sur le plan social, y avait-il pour autant des personnes appartenant aux catégories les plus fortunées, des personnes assez riches pour dépenser d'immenses fortunes et qui avaient de surcroît le rang social adéquat pour être évergètes ? La réponse n'est pas du tout évidente, et elle dépend évidemment de la période historique envisagée. Pour les communautés pauliniennes, qui sont les mieux connues du point de vue social, plusieurs théories s'affrontent. Les partisans du « new consensus » admettent que les communautés pauliniennes étaient composées d'un échantillon représentatif de la société, mais à l'exclusion des deux extrêmes, c'est-à-dire les catégories sociales très élevées et très basses. D'autres auteurs, en revanche, pensent que ces communautés ne comprenaient même pas des catégories intermédiaires comme celles des décurions, celles qui pratiquaient l'évergétisme au plan local<sup>101</sup>. Dès lors, que l'on suive la première ou la deuxième interprétation, il devient fort difficile d'envisager la possibilité que les chrétiens aient pu être évergètes, puisqu'ils n'avaient presque jamais la capacité financière de le devenir. N'oublions pas non plus que pour être évergète, il fallait être inséré dans les rouages politiques de la cité ; il ne suffisait donc pas d'être riche, il fallait également avoir un certain pouvoir public et politique. Ces différentes réflexions laissent penser que les évergètes chrétiens furent assez rares durant les deux premiers siècles de notre ère.

100 Je pense ici aux mouvements d'ascétisme, qui se développa grandement à partir du IV<sup>e</sup> siècle, et qui conduisit parfois à un abandon de la vie politique publique : pour une première approche, cf. J. BIARNE, « Moines et rigoristes en Occident », dans *Histoire du christianisme...*, *op. cit.*, vol. 2, Paris, Desclée, 1995, p. 747-768, ainsi que M. DUNN, « Asceticism and monasticism, II: Western », dans *Cambridge History of Christianity, vol. 2, Constantine to c. 600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 669-690. Le « renoncement au monde » n'était pas l'apanage des chrétiens : cf. G. FOWDEN, « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », dans *JHS*, 102, 1982, p. 33-59.

101 Pour une introduction aux différentes thèses à l'œuvre à propos du milieu paulinien, cf. S. J. FRIESEN, « Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 26, 2004, p. 323-361. Selon cet auteur, qui se démarque du « nouveau consensus » après en avoir présenté les grandes lignes, les premières communautés pauliniennes ne présentaient pas d'élites urbaines en leur sein.

En revanche, si l'on se projette dans l'Afrique romaine du III<sup>e</sup> siècle, date à laquelle le christianisme a commencé de prendre de l'ampleur, la situation est bien différente. Il existait dans les communautés chrétiennes de l'époque de Tertullien et de Cyprien des personnes qui avaient la capacité financière d'être évergètes : Georg Schöllgen a montré à partir des écrits de Tertullien qu'il y avait des décurions, voire des membres de l'ordre sénatorial dans la communauté chrétienne de Carthage. De la même façon, Yvette Duval a montré l'hétérogénéité des communautés chrétiennes chez Cyprien : il y avait dans ces communautés des évergètes potentiels<sup>102</sup>. Par la suite, à la faveur de la conversion de Constantin, une partie de l'aristocratie curiale et sénatoriale commença à se convertir au christianisme : ces nouvelles couches de la société chrétienne avaient assurément, quant à elles, la capacité financière de devenir évergètes. Ainsi, plus les aristocrates se convertissaient, plus il était probable que des chrétiens devinssent évergètes.

Nous avons donc montré que certains chrétiens participaient à la vie politique, et qu'ils avaient la capacité financière et sociale de devenir évergètes. Reste à savoir quelle fut la position « officielle » des autorités morales qui encadraient les communautés chrétiennes.

### 3. La position « officielle » des dirigeants chrétiens

#### a. Pas d'interdiction formelle de l'évergétisme civique

Comme nous l'avons montré, certains clercs portaient un regard critique vis-à-vis de l'évergétisme (en fait surtout vis-à-vis de la dépense immodérée à laquelle il conduisait, et de l'évergétisme lié aux spectacles)<sup>103</sup>. Mais cette critique resta dans le

102 Sur le milieu social des chrétiens à l'époque de Tertullien, cf. G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster, Aschendorff-Verlag, 1984. Sur Tertullien lui-même : D. E. WILHITE, *Tertullian the African: an Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, Berlin, New York, De Gruyter, 2007. À l'époque de Cyprien : Y. DUVAL, *Les chrétientés d'Occident et leur évêque au III<sup>e</sup> siècle : "Plebs in ecclesia constituta" (Cyprien, Ep. 63)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2005. Le milieu social originel de Cyprien n'est pas bien connu ; il ne faisait vraisemblablement pas partie des plus pauvres, puisqu'il avait reçu une formation de rhéteur (cf. A. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 2-75).

103 Cf. *supra*, p. 197-209.

domaine des idées et de la morale, et ne prit quasiment jamais une forme légale : ainsi, aucune interdiction formelle n'a jamais empêché un chrétien de pratiquer l'évergétisme.

Même si l'essentiel des coutumes et des règles de vie des communautés chrétiennes était transmis par oral, il est intéressant de s'arrêter sur les traces écrites qui ont peu à peu fixé ces règles. Chez Tertullien, dans le traité *De idololatria*, dont la rédaction a été datée entre 198 et 208, il est explicitement indiqué qu'un magistrat chrétien doit s'abstenir de donner des spectacles. Cette recommandation intervient dans une longue liste énumérant les différentes pratiques que les chrétiens qui voulaient devenir magistrats tout en ne commettant pas d'« idolâtrie » devaient éviter :

« Tout récemment est apparu un débat pour savoir si un serviteur de Dieu qui revêtirait une dignité ou un pouvoir peut se préserver de toute espèce d'idolâtrie soit par quelque faveur, soit par quelque astuce [...] Nous concédons qu'il lui est possible de s'en emparer pourvu qu'il saisisse cet honneur au nom de l'honneur seul et qu'il ne fasse pas de sacrifices ni ne prête son autorité aux sacrifices, qu'il ne fournisse pas de victimes, qu'il ne délègue pas la curatelle des temples, qu'il ne leur procure pas de revenus, qu'il ne donne pas de spectacles à ses frais ou aux frais publics ou qu'il ne préside pas à leur représentation [...] si il est crédible que cela puisse se passer ainsi<sup>104</sup>. »

Selon Tertullien, le bon magistrat chrétien doit donc, entre autres, s'abstenir de donner des spectacles en tant qu'évergète, et ne pas les présider : *non spectacula edat de suo*, « qu'il ne donne pas de spectacles à ses frais ». La formule *de suo* rappelle ici, de manière plus ou moins directe, les formules épigraphiques telles que *de suo sumptu*, fréquentes à l'époque (l'usage d'une telle expression vient d'ailleurs confirmer la bonne connaissance qu'avait Tertullien des institutions municipales)<sup>105</sup>. Tertullien ajoute qu'il faut éviter de produire les spectacles avec l'argent public des cités (*de publico*). On voit bien que ce qui pose problème n'est pas tellement l'évergétisme en soi, mais la nature du

104 TERT., *Idol.*, 17, 2 ; 3, p. 56-58, l. 7-9 ; l. 12-17 et 1-2 (texte éd. par J. H. WASZINK et J. C. M. VAN WINDEN, avec le commentaire p. 257-258) : « *Hinc proxime disputatio oborta est, an seruus dei alicuius dignitatis aut potestatis administrationem capiat, si ab omni specie idololatriae intactum se aut gratia aliqua aut astutia etiam praestare possit [...] Cedamus itaque succedere alicui posse, ut in quoquo honore in solo honoris nomine incedat neque sacrificet neque sacrificiis auctoritatem suam accommodet, non hostias locet, non curas templorum deleget, non uectigalia eorum procuret, non spectacula edat de suo aut de publico aut edendis praesit [...] si haec credibile est fieri posse.* » Sur la date du traité, cf. J. H. WASZINK et J. C. M. VAN WINDEN, *op. cit.*, p. 12.

105 Cf. à ce sujet C. LEPELLEY, « *Ubique Respublica*. Tertullien, témoin méconnu de l'essor des cités africaines à l'époque sévérienne », dans *L'Afrique dans l'Occident romain*, Rome, École française de Rome, 1990, p. 403-421.

don, puisque les spectacles sont réprouvés tant s'ils sont financés par des fonds privés que par des fonds publics – ainsi, l'évergétisme en lui-même n'est pas déconseillé.

Le texte vient ainsi accroître le faisceau de présomptions selon lesquelles, au III<sup>e</sup> siècle, les chrétiens ont pratiqué l'évergétisme lorsqu'ils étaient magistrats. De plus, il est assez peu probable que tous les magistrats aristocrates aient eu la même sensibilité religieuse que Tertullien. Plus vraisemblablement, il devait exister des formes d'accommodements pour concilier l'appartenance religieuse au christianisme et les magistratures, et Tertullien lui-même le précise au début du passage. Deux possibilités sont évoquées pour le magistrat qui veut concilier les exigences de la vie civique et la morale chrétienne : la ruse (*astutia*) et la faveur spéciale (la *gratia*). À quoi renvoie le mot *gratia* ? Faut-il imaginer que les chrétiens avaient des dispenses spéciales accordées par l'administration, ou par l'empereur ? Même s'il est difficile d'en savoir plus, on conviendra qu'il devait exister des possibilités de compromis ; peut-être même qu'être un magistrat et être un chrétien ne posait de problèmes à personne, sauf pour les plus rigoristes. Mais pour Tertullien, le compromis n'est pas possible, comme le montre bien l'assertion finale *si haec credibile est fieri posse*. L'auteur chrétien est ici assez moqueur dans la mesure où un chrétien peut être magistrat si jamais il arrive à se passer de presque toutes les activités inhérentes au fait d'être magistrat !

Il devait donc exister dès le III<sup>e</sup> siècle une tendance morale qui déconseillait aux chrétiens de se faire évergètes en offrant des spectacles, mais cette tendance devait être assez minoritaire. La législation conciliaire des églises africaines en conserve toutefois quelques échos. Un canon préservé dans le *Bréviaire d'Hippone* (rassemblant les décisions prises lors d'un concile tenu à Hippone en 393) interdit aux fils de clercs d'organiser des spectacles : « que les fils d'évêques et de clercs n'organisent pas de spectacles profanes, et qu'ils n'y assistent pas »<sup>106</sup>. La formule *saecularia spectacula exhibere* utilisée dans le canon renvoie ici directement à la pratique de l'évergétisme des

106 *Conc. Afr., Breuiarum Hipponense*, can. 11, C.C.S.L. 149, p. 37, l. 87-88 : « *Ut filii episcoporum et clericorum spectacula saecularia non exhibeant nec exspectent* ». Sur cet article, cf. J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, « Un canon africano concerniente a las obligaciones de los hijos de los eclesiásticos en el siglo IV », dans *Klio*, 91, 2009, p. 472-486 ; plus généralement, sur le bréviaire d'Hippone, C. MUNIER, « La tradition manuscrite de l'*Abrégé d'Hippone* et le canon des Écritures des églises africaines », dans *Sacris erudiri*, 21, 1972-1973, p. 43-55. Notons que le texte original est connu indirectement, par un résumé fait lors du concile de Carthage de 397. Le texte a été ultérieurement repris dans les *Canones in causa Apiarii : Conc. Afr., Canones in causa Apiarii*, can. 15, C.C.S.L. 149, p. 122, l. 145-149.

spectacles : elle se retrouve d'ailleurs à l'identique dans certaines inscriptions contemporaines retraçant des actes d'évergétisme<sup>107</sup>. Selon Juan Antonio Jiménez Sánchez, qui a livré une étude détaillée de ce canon spécifique à l'Afrique, la loi se rapporte probablement aux fils de clercs nés avant l'ordination de leur père<sup>108</sup>. Suivant la législation impériale, ces fils – s'ils étaient fils de curiales – devaient assurer la charge de leur père qui était rentré dans le clergé, et devaient donc organiser des spectacles<sup>109</sup>. Bien entendu, une telle transmission de charges n'était pas du tout bien vue par les clercs, qui s'opposaient déjà sans succès à la fréquentation des spectacles, et qui devaient voir d'un œil encore plus noir les personnes qui en organisaient<sup>110</sup>. Mais les clercs se préoccupaient seulement des affaires qui les concernaient directement : il n'était pas question d'interdire à tous les chrétiens l'évergétisme des spectacles, mais seulement à ceux qui avaient un lien immédiat avec les églises.

On peut toutefois se demander, comme le fait Juan Antonio Jiménez Sánchez, quelle pouvait être la portée réelle d'une telle décision : les canons élaborés lors des conciles ecclésiastiques étaient-ils mis en application ? Plus précisément : comment les fils de clercs pouvaient-ils contourner la législation impériale s'ils voulaient respecter celle du concile ? Quels moyens avaient les évêques pour mettre en œuvre cette décision, si de l'autre côté la loi venait de l'administration impériale<sup>111</sup> ? Si le canon fut repris par la suite dans les conciles postérieurs, n'était-ce pas le signe qu'on avait du mal à le faire appliquer, et que les fils de clercs continuaient à devoir pratiquer l'évergétisme ? La solution proposée par Juan Antonio Jiménez Sánchez concilie les deux obligations : les fils de clercs pouvaient sans doute remplacer les spectacles par un autre type d'évergésie, par exemple par la construction de monuments<sup>112</sup>. Effectivement,

107 Cf. n° 14 (*CIL* VIII, 100) ; n° 50 (*CIL* VIII, 828).

108 L'abstinence sexuelle fut de plus en plus recommandée pour les évêques et prêtres à partir du IV<sup>e</sup> siècle ; ceci explique donc qu'il s'agisse plutôt de fils nés avant l'ordination (cf. J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, « Un canon africano... », art. cité, p. 476).

109 *Ibid.*, p. 478 ; p. 483-484. Pour le détail des lois impériales, cf. *ibid.*, n. 20-21, p. 476-478.

110 Plusieurs raisons sont invoquées pour expliquer ce canon, qui ne se retrouve nulle part ailleurs en Occident (cf. J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, « Un canon africano... », art. cité, p. 482) : 1) la vitalité de la cité en Afrique ; 2) le « rigorisme » moral des clercs africains dû à la pression des donatistes ; 3) la volonté d'autonomie morale des évêques africains par rapport à leurs collègues occidentaux.

111 Sur l'application de la « législation ecclésiastique », en lien avec les cités, cf. A. DI BERARDINO, « La legislazione ecclesiastica e la città tardoantica », dans *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, dir. par E. REBILLARD et C. SOTINEL, Paris, de Boccard, 2010, p. 127-149.

112 J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, « Un canon africano... », art. cité, p. 483-485. C'est également l'hypothèse

l'« échange d'évergésie » se lit dans certaines inscriptions. Dans notre corpus, un acte d'évergétisme lié aux spectacles a été remplacé par la construction d'un monument : il s'agit de l'évergésie d'un clarissime nommé Rutilius Saturninus, à Cuicul (Djemila) en 367-372 :

« Pour la béatitude des très grands princes nos seigneurs Valentinien, Valens et Gratien, toujours perpétuels Augustes, Flavius Simplicius, clarissime, consulaire à six faisceaux de la province de Numidie Constantine, toujours dévoué au *numen* et à la *maiestas* de ceux-ci, a dédié une basilique ; et Rutilius Saturninus, clarissime, à la place d'un spectacle qu'il devait, s'est occupé de la faire construire et de l'édifier<sup>113</sup>. »

L'évergète a fait construire une *basilica* à la place d'un spectacle de chasses qu'il devait offrir aux citoyens (*pro editione muneri*). Formons une hypothèse séduisante : on pourrait très bien imaginer que Rutilius Saturninus était chrétien, et qu'il a refusé de donner un spectacle pour le remplacer, selon des mœurs plus chrétiennes, par une *basilica*. Évidemment, ceci reste une pure spéculation, puisque d'une part la date de l'inscription précède celle du concile d'Hippone, et que d'autre part rien n'indique que notre personnage était chrétien. De plus, le principe du remplacement des jeux par un autre type de don n'était pas spécifique à la période tardive : on pouvait par exemple remplacer des jeux par un monument qui serait jugé plus utile<sup>114</sup>. Il est donc plus vraisemblable que Rutilius Saturninus ait remplacé les jeux pour une raison autre que celle d'une règle morale liée au christianisme<sup>115</sup>.

---

retenue par C. HUGONOT, *Les spectacles de l'Afrique romaine : une culture officielle municipale sous l'Empire romain*, Lille, Atelier national de reproduction des thèses, 2003, vol. 2, p. 284-285 : « Face à ces obligations [les charges municipales], les évêques africains faisaient preuve d'un certain pragmatisme. Ces jeunes gens fortunés pouvaient assumer les *honores*, mais les églises restaient fermes sur un point. Ils ne devaient pas se compromettre dans les spectacles qu'ils étaient peut-être obligés d'organiser lors de leur entrée en charge. Le concile leur suggérait peut-être implicitement de proposer à leur cité une autre prestation, en argent par exemple. »

113 N° 22 (ILAlg II, 3, 7881) : « *Pro beatitudine principum maximorum / ddd(ominorum) nnn(ostrorum) Valentiniani Valentis adq(ue) Gratiani perpetu[orum] / semper Auggg(ustorum), Fl(auius) Simplicius, u(ir) c(larissimus), consularis sexfascalis p(rovinciae) N(umidia) / Constantinae, numini maiestatiq(ue) eorum semper dicatus, basi/licam dedicauit, Rutilius uero Saturninus, u(ir) c(larissimus), pro editione mu/neris debiti, a solo fac<i>endam exaedificandamq(ue) curauit. »*

114 J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, « Un canon africano... », art. cité, p. 483 ; d'autres exemples de la période augustéenne dans M. CÉBEILLAC-GERVASONI, « L'évergétisme des magistrats du Latium et de la Campanie des Gracques à Auguste à travers les témoignages épigraphiques », dans *MEFRA*, 102, 2, 1990, p. 699-722 (p. 702).

115 C'est d'ailleurs l'hypothèse de C. LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, op. cit., I, p. 407.

Bien que restreinte, cette loi a de grandes conséquences pour notre interprétation. En effet, elle signifie que les chrétiens pratiquaient couramment l'évergétisme lorsqu'ils étaient magistrats, et qu'ils n'étaient pas dispensés de l'organisation des spectacles tant que ceux-ci furent autorisés<sup>116</sup>. Il en va de même pour l'évergétisme lié à la construction de monuments : n'étant jamais concerné par la législation canonique, ni même par les critiques faites par les évêques et les dirigeants chrétiens, il est tout à fait probable qu'il ait été pleinement accepté. On découvre alors un nouveau regard sur l'évergétisme, une sorte d'acceptation ou de tolérance. Ne faudrait-il pas aller au-delà : contrairement au jugement extrêmement critique des auteurs chrétiens, l'évergétisme – en dehors des spectacles et des banquets dont on a vu qu'ils étaient des cas à part – pouvait-il être encouragé ?

*b. Dans certains passages du Nouveau Testament, un encouragement au bienfait civique ?*

Dans son livre intitulé *Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens*, Bruce W. Winter a développé une théorie extrêmement étonnante pour l'historien de l'Antiquité tardive, habitué aux textes manifestant une critique chrétienne de l'évergétisme<sup>117</sup>. En effet, à partir de textes évangéliques, il a essayé de montrer à quel point la mentalité « bienfaitrice » vis-à-vis de la cité était valorisée dès l'époque de Paul et de Pierre. Son idée vient alors ébranler la théorie de l'hostilité chrétienne atemporelle face à l'évergétisme civique.

116 Le canon fut repris différentes fois dans la tradition conciliaire, jusqu'en 546 au moins (cf. J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, « Un canon africano... », art. cité, p. 472-474) : au concile de Carthage de 397 connu par la collection canonique hispanique (*Conc. Afr., Conc. Cartag. 397*, C.C.S.L. 149, p. 332 : « *ut filii sacerdotum uel clericorum spectacula saecularia non exhibeant, sed nec spectent, quandoquidem ab spectando etiam omnes laici prohibeantur.* ») ; en 419, au concile de Carthage réuni pour l'affaire d'Apiarius (*Canones in causa Apiarii 15*, C.C.S.L. 149, p. 105 : « *et ut filii sacerdotum spectacula saecularia non tantum exhibeant sed nec spectent licet* ») ; en 546, dans le *Breuiatio canonum* réuni par Ferrand de Carthage (*Breuiatio canonum 39*, C.C.S.L. 149, p. 290 : « *ut filii episcoporum aut clericorum spectacula non exhibeant nec spectent* »).

117 B. W. WINTER, *Seek the Welfare...*, *op. cit.*

\* Des liens entre certaines péripécopes évangéliques et l'évergétisme  
(*Romains* 13, 3-4)

Dans le chapitre « Civic honours for Christian benefactors », Bruce W. Winter analyse précisément deux péripécopes pauliniennes et pétriniennes pour répondre à la question suivante :

« Les riches chrétiens des cités grecques d'Orient assumaient-ils ces actes de bienfaisance publique, comme le faisaient leurs homologues profanes, et, ce qui est plus important, étaient-ils encouragés à les faire au titre de l'éthique sociale chrétienne ? Si ce fut le cas, alors la reconnaissance traditionnelle des autorités dirigeantes à l'égard de leur contribution aurait été considérée comme convenable. En fait, on aurait attendu d'eux qu'ils se conduisent comme n'importe quel riche citoyen. Leur conversion au christianisme ne les aurait pas dispensés de tenir leur rôle traditionnel, celui de bienfaiteur public<sup>118</sup>. »

Il s'agit en fait de savoir si les chrétiens étaient encouragés « au titre de l'éthique sociale chrétienne » à accomplir des actes d'évergétisme. La question ne se pose pas tant du point de vue de la cité : les autorités dirigeantes attendaient d'un riche aristocrate chrétien qu'il se comporte en évergète. Mais qu'en était-il du côté des communautés chrétiennes ? Avaient-elles quelque chose à dire sur les bienfaits civiques ? Pour répondre à cette question, l'auteur examine divers aspects de la pensée évangélique et souhaite montrer que les textes encourageaient les riches à se faire évergètes. Selon lui, les chrétiens seraient appelés à faire le bien dans leur cité pour trois raisons : tout d'abord, il fallait que les chrétiens témoignent aux yeux de tous de la bonté de leur Dieu ; ensuite, ils devaient imiter en tous points le Christ et faire le bien ; enfin, ils devaient se conduire à l'opposé de leurs ennemis, donc faire le bien dans la cité qui les repoussait<sup>119</sup>.

Mais que recouvre en fait l'expression « faire le bien » ? Pour Bruce W. Winter, l'expression se rapporte directement à la pratique de l'évergétisme. En effet, les mots utilisés dans les deux péripécopes évangéliques étudiées sont identiques à ceux que l'on retrouve dans les inscriptions honorifiques : τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν se lit ainsi dans

118 *Ibid.*, « Civic honours for Christian benefactors », p. 26-40 (ici p. 33) : « Did well-to-do Christians in Greek cities in the East undertake these public benefactions as did their secular counterparts, and more importantly were they exhorted to do so as part of Christian social ethics ? If and when they did, the customary public recognition of their contribution by ruling authorities would be considered appropriate. In fact, they would have been expected to do so like any other well-to-do citizen. Their conversion to Christianity would not have exempted them from fulfilling their customary rôle as public benefactors. » Les passages étudiés sont *Rm.* 13, 3-4 et 1 *Pierre* 2, 14-15.

119 Trois raisons présentées dans B. W. WINTER, *Seek the Welfare...*, *op. cit.*, p. 20.

l'Épître de Paul aux Romains, ainsi que dans presque toutes les inscriptions honorifiques rédigées en langue grecque<sup>120</sup>. Pour l'auteur, il ne fait aucun doute que les communautés chrétiennes ont compris le lien entre le mot ἀγαθόν et les bienfaits publics ; le texte évangélique serait clairement à mettre en parallèle avec le vocabulaire civique<sup>121</sup>. La conclusion est donc simple : puisque d'un côté comme de l'autre, les mots sont les mêmes, cela signifie que les textes néo-testamentaires recommandaient aux chrétiens d'être évergètes.

Les arguments de Bruce W. Winter ne paraissent pas tous entièrement convaincants. Il faut d'abord noter que l'Épître aux Romains étudiée dans *Seek the Welfare of the City* a suscité une immense bibliographie et des divergences d'interprétation considérables voire antithétiques<sup>122</sup>. De plus, le lien entre péricope évangélique et inscriptions épigraphiques est un peu trop limité pour être décisif : comment être certains que les mots τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν utilisés dans l'Épître de Paul proviennent effectivement des inscriptions évergétiques, et non d'une expression somme toute assez banale ? Et comment savoir si les chrétiens ont effectivement fait le rapprochement ? D'autre part, même en admettant que l'hypothèse de Bruce W. Winter soit avérée, il est assez difficile d'envisager qu'une conduite sociale largement répandue puisse naître à partir de deux péripécies évangéliques seulement. D'ailleurs, la diversité spatiale et sociologique des communautés chrétiennes des premiers siècles du christianisme est un obstacle à toute généralisation.

#### \* Un exemple d'évergète chrétien ? Éraсте de Corinthe

Pour ne pas proposer seulement des hypothèses théoriques, Bruce W. Winter livre à son lecteur l'exemple d'un évergète chrétien. Il s'agit d'un personnage fameux

120 *Ibid.*, p. 34-35. Pour autant, l'expression devait être assez courante et il n'est pas certain que cet argument soit vraiment significatif. Le texte grec de l'Épître : « θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποιεῖ, καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς ».

121 Interprétation débattue, cf. *ibid.*, p. 36-37.

122 Ces divergences sont bien retracées dans J.-N. ALETTI, « La soumission des chrétiens aux autorités e n Rm 13, 1-7. Validité des arguments pauliniens ? », dans *Biblica*, 89, 2008, p. 457-476. Cf. également ID., « Paul et les autorités politiques. À propos de Rm 13, 1-7 », dans *Le Pouvoir. Enquêtes dans l'un et l'autre Testament*, dir. par D. LUCIANI et A. WÉNIN, Paris, Le Cerf, 2012, p. 263-288.

dans la tradition des études pauliniennes : Éraste de Corinthe<sup>123</sup>. Ce chrétien est décrit dans l'Épître aux Romains comme un intendant de la cité, ou en grec οἰκονόμος τῆς πόλεως<sup>124</sup>. Le même personnage se trouverait également dans une inscription de Corinthe, colonie romaine, dans un texte qui le mentionnerait en tant qu'édile de la cité. À ce titre, il aurait financé avec son argent personnel une partie du pavement d'une place<sup>125</sup>. Pour Bruce W. Winter, à la suite d'autres auteurs, les deux Érastes se confondent en un seul homme. Les deux personnages ont le même nom, la même fonction (*aedilis* se traduirait par οἰκονόμος<sup>126</sup>) et la date de l'inscription concorde tout à fait avec celle des événements relatés dans les épîtres. De surcroît le nom « Eraste » n'est pas très fréquent à Corinthe. Grâce à cet heureux rapprochement de sources, il devient facile de conclure qu'Éraste était l'un des premiers évergètes chrétiens connus. Malheureusement pour nous, en suivant l'excellente démonstration de Justin Meggitt, une lecture attentive de l'inscription modifie la donne : le texte est tronqué et le nom de l'édile est en réalité *[Ep]erastus*. La datation est en fait bien plus large que ce qui était annoncé : du I<sup>er</sup> au II<sup>e</sup> siècle. De la même façon, la fonction οἰκονόμος τῆς πόλεως du texte paulinien ne s'apparente pas nécessairement à la fonction d'édile<sup>127</sup>. Ainsi, selon

123 Cf. B. W. WINTER, *Seek the Welfare...*, *op. cit.*, p. 180-197 : « An early christian benefactor and prominent citizen ». Le personnage est mentionné dans *Rm.*, 16, 23. Sur Paul et le milieu paulinien, cf. M.-F. BASLEZ, *Saint Paul*, *op. cit.* ; W. A. MEEKS, « The Social Level of Pauline Christians », dans *The First Urban Christians...*, *op. cit.*, p. 51-73.

124 *Rm.* 16, 23. Autres passages dans lesquels intervient un personnage nommé Éraste : *Ac.* 19, 22 ; *2 Tm.* 4, 19-21 (cité par G. THEISSEN, « La stratification sociale... », art. cité, p. 98).

125 J. H. KENT, *Corinth. The inscriptions 1926-1950*, 8, 3, 232 (*AE* 1930, 118) ; lecture initiale : « *Erastus pro aedilit[at]e / s(ua) p(ecunia) strauit* ». Sur l'inscription, cf. H. VAN DE WEERD, dans *RBPh*, 1931, p. 87-95 (propose une autre lecture du début, *[Ep]erastus*) ; D. W. J. GILL, « Erastus the Aedile », dans *Tyndale Bulletin*, 40, 1989, p. 294-301 ; A. D. CLARKE, « Another Corinthian Erastus Inscription », dans *Tyndale Bulletin*, 42, 1991, p. 146-151.

126 Cf. le développement de B. W. WINTER, *Seek the Welfare...*, *op. cit.* (« Greek and Latin Terms for the Aedilship », p. 185-192). Pour lui, *oikonomos* est un possible équivalent à *aedilis* latin. En réalité, le terme *oikonomos* peut désigner d'autres fonctions, y compris des fonctions internes à l'Église.

127 J. MEGGITT, « The Social Status of Erastus (*Rom.* 16:23) », dans *NT*, 38, 1996, p. 218-223 (ce dernier vient confirmer certaines doutes exprimés par d'autres auteurs). Il réfute la date de l'inscription (p. 220) ; l'équivalence entre οἰκονόμος τῆς πόλεως et *aedilis* (p. 221) ; l'argument de la relative rareté du nom (p. 221-222) ; enfin, l'inscription est tronquée au début et il faut lire *[Ep]erastus* (p. 222-223) ; voir aussi, parmi l'immense bibliographie, quelques textes plus récents : S. J. FRIESEN, « The Wrong Erastus: Ideology, Archaeology and Exegesis », dans *Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society*, dir. par S. J. FRIESEN *et alii*, Boston, Brill, 2010, p. 231-256 ; J. K. GOODRICH, « Erastus, Quaestor of Corinth: The Administrative Rank of οἰκονόμος τῆς πόλεως (*Rom* 16.23) in an Achaean Colony », dans *NTS*, 56, 2010, p. 90-115 ;

toute vraisemblance, l'identification ne tient pas. Les deux personnages ne doivent pas être confondus, et l'Éraste du texte paulinien n'était pas un évergète – du moins, pas selon nos sources.

Même s'il est difficile d'adhérer pleinement à la théorie suggérée par Bruce W. Winter, on retiendra quand même l'idée qu'il y avait dans certaines péripécies évangéliques, si l'on adoptait un certain type d'interprétation, une tendance qui permettait que les chrétiens fassent le bien dans leur cité. Cette tendance était somme toute assez minoritaire, mais elle avait le mérite d'exister. Il est clair que les hypothèses proposées par Bruce W. Winter semblent trop peu solides pour qu'on puisse s'en emparer entièrement, notamment pour ce qui concerne l'Antiquité tardive. Néanmoins, ces hypothèses nous amènent à jeter un regard différent sur la relation entre les chrétiens et l'évergétisme.

Plusieurs conditions pour que les chrétiens agissent en évergètes sont d'ores et déjà remplies : l'évergétisme était tout à fait vivant au moment où il y eut des chrétiens ; avec la conversion progressive au christianisme, de plus en plus de chrétiens appartenirent au milieu social des évergètes ; les églises chrétiennes n'ont pas interdit la pratique de l'évergétisme, et enfin certains textes évangéliques pouvaient encourager les chrétiens à devenir évergètes.

### **B. Imperméabilité de l'évergétisme face au christianisme**

Pour clore cette réflexion, interrogeons-nous sur une dernière condition qui rend possible l'existence de chrétiens évergètes. Après s'être convertis, les aristocrates chrétiens ont-ils continué à désirer se comporter en évergètes ? Répondre à cette question implique de se confronter une dernière fois au silence des sources.

---

J. K. GOODRICH, « Erastus of Corinth. Respondings to Recent Proposals on his Rank, Status and Faith », dans *NTS*, 57, 2011, p. 583-593. Discussion très détaillée dans : L. L. WELBORN, *An End to Enmity: Paul and the "Wrongdoer" of Second Corinthians*, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 260-276. La bibliographie est vaste car le débat n'est pas qu'un point de détail : le personnage d'Eraste est le personnage-clé sur lequel reposent les analyses qui veulent que les communautés pauliniennes sont composées de riches membres de l'élite urbaine, et pas seulement de personnes démunies. Sur ces débats, cf. *supra*, p. 295.

### 1. L'hypothèse du terrain neutre : les sources « officielles » de l'évergétisme

Comme l'a rappelé avec force Claude Lepelley dans son étude sur les cités d'Afrique romaine pendant l'Antiquité tardive, les institutions de la cité n'ont jamais été christianisées (du moins, jusqu'au début du V<sup>e</sup> siècle après J.-C.)<sup>128</sup>. Par voie de conséquence, les inscriptions officielles émanant des différents corps civiques n'ont jamais porté l'indice d'une quelconque appartenance au christianisme, sauf exception. La constatation est également valable pour la période qui suit les mesures prises par l'empereur Théodose : les magistrats de l'Empire devaient bel et bien être chrétiens, mais ils ne le faisaient jamais préciser dans les inscriptions officielles. Pour quelles raisons ? Une nouvelle fois, les hypothèses de Claude Lepelley, désormais bien connues, sont tout à fait stimulantes. Selon cet auteur, il existait une sorte de « terrain neutre » entre les différentes religions : la cité<sup>129</sup>. Devant les conflits qui opposaient les païens et les chrétiens, puis les chrétiens entre eux (en Afrique les donatistes et les « catholiques »), la cité était seule garante pour maintenir l'unité et la paix entre les habitants. Il s'est donc formé un consensus autour de l'idée de la cité, consensus qui s'appuyait sur la fierté de l'appartenance collective à une même organisation politique. Pour préserver ce consensus, il était essentiel que l'appartenance religieuse ne soit jamais – sauf exception – mentionnée dans les inscriptions publiques. Cette hypothèse explique qu'il se produisit une quasi disparition de l'évergétisme « religieux » en faveur des temples, alors même que cette catégorie d'évergétisme était très présente dans les périodes précédentes<sup>130</sup>. Il ne fallait pas briser la concorde civique et la cité primait par rapport à l'appartenance religieuse. Le raisonnement de Claude Lepelley, il faut s'en souvenir, vaut pour le début de l'Antiquité tardive, jusqu'à la première moitié du V<sup>e</sup> siècle environ. Les choses changèrent fortement par la suite<sup>131</sup>.

128 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, « L'absence de chrétienté... », p. 371-376.

129 C. LEPELLEY, « Le lieu des valeurs communes : la cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive », dans *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain : Hommage à Claude Lepelley*, dir. par H. INGLEBERT, 2002, p. 271-285. Une telle idée rejoint en réalité celle qui faisait des cités un lieu « profane », placé provisoirement en dehors du champ religieux : cf. E. REBILLARD, C. SOTINEL (dir.), *Les frontières du profane...*, *op. cit.*

130 Cf. M. LE GLAY, « Évergétisme et vie religieuse dans l'Afrique romaine », dans *L'Afrique dans l'Occident romain*, Rome, École française de Rome, 1990, p. 77-88 ; et *supra*, p. 85-91.

131 Cf. Chapitre huit. La fin de l'évergétisme ?, p. 396-468.

L'ensemble de notre dossier devient donc plus clair. Nous comprenons pourquoi il est si difficile de trouver des inscriptions honorifiques portant un symbole qui aurait pu donner des indices sur l'appartenance religieuse du donateur. Cela ne se faisait pas, tout simplement. Cette idée amène une conséquence directe : lorsque l'on était évergète, l'appartenance religieuse n'avait pas d'importance. L'évergétisme était placé en dehors de la sphère religieuse, et d'une certaine façon, le bienfait civique appartenait au champ du « profane ». Païens comme chrétiens continuaient à se conformer à leurs devoirs d'aristocrates : c'est ce qui ressort en partie de l'étude de la lettre de Symmaque à Paternus, ou encore des actes d'évergétisme accomplis autour des gouverneurs et magistrats chrétiens<sup>132</sup>. Cette idée est particulièrement vérifiable pour les grands aristocrates, ceux qui gravitaient dans les cercles les plus élevés du pouvoir, car ils sont les mieux connus. Pour ce qui concerne les notables locaux, et notamment les notables africains, force est de constater que nous ne savons pas grand chose et que nous devons nous contenter d'hypothèses et de probabilités : mais pour nous, il n'y a aucune raison que les évergètes locaux n'aient pas agi de manière comparable aux grandes familles aristocratiques. Les évergètes pouvaient être chrétiens, mais cela n'était pas important : ils étaient avant tout, dans leur vie publique, des aristocrates.

## 2. Les documents « non-officiels »

Les rares inscriptions où nous avons pu apercevoir des évergètes chrétiens – inscriptions que nous avons qualifiées d'« exceptions » – sont en fait des documents non-officiels, c'est-à-dire qu'ils n'étaient pas produits par les institutions civiques. Les tables de patronat portant un chrisme composaient en fait une sorte de mi-chemin entre les inscriptions officielles et non officielles. Comme l'a très justement suggéré naguère André Chastagnol, il s'agit sans aucun doute de la version « privée » de la table de patronat, celle qui était offerte au patron et qu'il pouvait emporter chez lui<sup>133</sup>. On pouvait

132 Si l'on s'intéresse aux inscriptions honorifiques des sénateurs romains, il n'y a curieusement aucune différence entre les chrétiens et les païens dans les valeurs mises en avant : cf. H. NIQUET, *Monumenta virtutum titulique: senatorische Selbstdarstellung im spätantiken Rom im Spiegel der epigraphischen Denkmäler*, Stuttgart, Steiner, 2000, p. 159-165. Les inscriptions suivent globalement le même formulaire.

133 A. CHASTAGNOL, « Le chrisme... », art. cité. Voir les récentes analyses de : E. CIMAROSTI, « *Hoc decreto...* », art. cité. Les exemplaires « privés » se signalent par : 1) un texte explicite où la maison du patron est mentionnée ; 2) un contexte archéologique de résidence ; 3) une apostrophe au patron ou l'invocation de son *signum* ; 4) une personnalisation du décor de la table (ex : un chrisme) (E. CIMAROSTI, « *Hoc decreto...* », art. cité, p. 296).

donc y faire figurer un chrisme sans grand problème. La table de patronat de Flavius Hyginus, patron des habitants de Tipasa, a été retrouvée bien loin de la cité qui l'avait produite, à Cordoue en Espagne. Il s'agissait donc de l'exemplaire privé qui avait été donné au patron. Gageons qu'il en est de même pour Aelius Iulianus à Timgad. Le dossier concernant le patronat d'Aquilius Nestorius et son fils est tout aussi lumineux : le premier exemplaire sans chrisme était l'exemplaire destiné aux archives de l'ordre des décurions (ou destiné à être affiché dans la cité), le second exemplaire portant le chrisme était l'exemplaire privé<sup>134</sup>. On mesure en fait encore mieux l'intérêt de ces documents, car ils sont, grâce à leur caractère semi-officiel, les seuls documents à lier de manière évidente l'acte d'évergétisme et la religion chrétienne.

De la même façon, les épitaphes, qui ne sont pas des documents officiels, pouvaient attester sans problème le christianisme du défunt, et en même temps faire état de ses mérites et de ses honneurs, et rappeler le fait qu'il fut évergète. C'est ainsi que nous avons pu découvrir un Lusius Fortunatianus, à la fois évergète et chrétien. Mais une dernière chose reste surprenante, car notre Lusius Fortunatianus est une exception plutôt qu'une règle générale. En effet, dans les épitaphes d'aristocrates chrétiens, l'idéal de la bienfaisance civique et les valeurs traditionnelles ne sont que rarement mentionnées – une telle idée a bien été mise en évidence par Heike Niquet à partir de l'étude des épitaphes émanant de l'ordre sénatorial<sup>135</sup>. Quand les valeurs civiques apparaissent, elles sont plutôt évoquées sous l'angle du renoncement, du détachement ; elles appartiennent au passé de l'aristocrate qui se tourne vers le modèle ascétique du renoncement au monde terrestre<sup>136</sup>. À l'opposé, les épitaphes qualifiées de « païennes »

134 Pour l'examen approfondi de ces inscriptions, cf. *supra*, p. 278-281.

135 Pour les épitaphes chrétiennes africaines, se référer à C. HAMDOUNE, *Vie, mort et poésie dans l'Afrique romaine : d'après un choix de "Carmina Latina epigraphica"*, Bruxelles, Latomus, 2011 : les épitaphes africaines ne présentent pas de chrétiens évergètes, et pas beaucoup de chrétiens aristocrates locaux. Dans les épitaphes romaines, les aristocrates chrétiens mettent assez peu en avant des valeurs mondaines : cf. H. NIQUET, *Monumenta...*, *op. cit.*, p. 142-143, p. 166-167 et p. 175-185. À comparer avec, pour la période précédente mais aussi pour la période tardive, C. BADEL, *La noblesse de l'Empire romain : les masques et la vertu*, Seyssel, Champ Vallon, 2005 (« Le meilleur du genre humain », p. 156-201).

136 Selon H. Niquet, les sénateurs chrétiens auraient moins fait mentionner leur *cursus honorum* (H. NIQUET, *Monumenta...*, *op. cit.*, p. 142), et célèbrent leur retrait du monde (*ibid.*, p. 166) : « In den Grabinschriften christlicher Senatoren lässt sich in aller Regel eine (selten ganz konsequente) Abkehr von der diesseitigen Welt feststellen. [...] Traditionelle senatorische Wertbegriffe sucht man in den christlichen Grabinschriften fast vergebens. Mit dem weltlichen *cursus honorum* trat notwendig auch das Lob politisch-administrativer Tugenden in den Hintergrund. Sie wurden im

continuent de mentionner les valeurs de la générosité civique<sup>137</sup>. Cette modification suggère un changement dans la façon dont les aristocrates se représentaient.

### 3. La parole manquante des évergètes chrétiens : l'auto-définition de l'aristocratie chrétienne

Nous sommes placés face à un double silence : silence des documents officiels, silence des documents officieux, pour deux raisons différentes. En fait, la permanence de l'évergétisme civique chez les chrétiens a été presque uniquement prouvée par des textes externes : nous avons dû croiser les sources et choisir des voies détournées pour découvrir qu'il existait des évergètes chrétiens. La parole des évergètes eux-mêmes fait défaut : les aristocrates chrétiens ne faisaient jamais savoir en public qu'ils étaient évergètes<sup>138</sup>. Une telle constatation est valable tant pour les textes épigraphiques que pour les textes dits « littéraires ». Lorsque l'on était un aristocrate chrétien, on ne disait pas publiquement que l'on avait été évergète.

Il faut donc en conclure qu'il s'est produit un changement avec la christianisation progressive des aristocrates, au-delà de la continuité des pratiques. L'évergétisme civique, le bienfait à la cité, n'était pas tellement conçu, pour ces aristocrates chrétiens, comme un élément constitutif de leur identité lorsqu'ils voulaient se montrer sous un jour chrétien : ils ne se présentaient plus comme des bienfaiteurs civiques, comme des évergètes, mais ils mettaient en avant d'autres valeurs – ce qui se lit dans les épitaphes des sénateurs chrétiens par la présence de *virtus* (*sapientia, prudentia, sinceritas, castitas, probitas, benignitas*) vertus bien lointaines de celles mises en avant par les évergètes<sup>139</sup>.

Bien entendu, ces épitaphes chrétiennes ne recouvraient pas tout le spectre des attitudes, et, par le fait même qu'elles affichaient explicitement l'appartenance à la

---

sepulkralen Bereich von zentralen christlichen Wertbegriffe wie *sapientia, prudentia, innocentia, verecundia, castitas, pudicitia, probitas, bonitas* und *benignitas* verdrängt. Ahnenstolz und Bewährung im Staatsdienst verloren für den Verstorbenen auf der Schwelle vom Diesseits zum Jenseits ihre Bedeutung. »

137 *Ibid.*, p. 165 : « Das Tugendlob heidnischer Grabinschriften bewegt sich dabei in denselben Bahnen wie in den Ehreninschriften. »

138 Sur l'opposition entre des actions et croyances privées et des valeurs publiques, cf. K. BOWES, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

139 H. NIQUET, *Monumenta...*, *op. cit.*, p. 166.

religion chrétienne, elles étaient déjà une sélection d'un petit nombre de personnes qui présentaient des attitudes assez tranchées, et qui définissaient le christianisme à travers le renoncement mondain. D'autres personnes, de plus en plus rares à mesure que le temps passait, formaient des compromis entre le discours sur le renoncement au monde et celui qui exaltait les vertus de la générosité civique, à l'instar du célèbre Sextus Petronius Probus<sup>140</sup>. D'autres personnes, encore plus rares, mettaient sur le même plan leur attachement à la cité et leur appartenance à la religion chrétienne, comme notre Lusius Fortunatianus qui disait être chrétien et en même temps se définissait comme un *munerarius*. Mais Lusius Fortunatianus vivait à la fin du III<sup>e</sup> siècle ou au début du IV<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire dans un monde assez différent en ce qui concernait les rapports entre le christianisme et la cité.

### Conclusion

Deux raisons parallèles semblent s'unir pour que nous ne puissions pas avoir accès à l'évergétisme des chrétiens. D'un côté, les inscriptions officielles émanant des institutions civiques ne faisaient aucune référence à l'appartenance religieuse du donateur. De l'autre, les documents plus privés mentionnaient parfois l'appartenance d'un individu à la religion chrétienne, mais en cas ils présentaient des valeurs qui n'étaient plus tout à fait celles de la générosité civique. Nous aboutissons donc à un double silence des sources, ce qui rend l'évergétisme des chrétiens quasi introuvable.

Pourtant, comme l'a montré ce chapitre, il est plus que probable que les aristocrates chrétiens aient continué à participer aux actions évergétiques. Une conception trop contemporaine (ou trop idéaliste ?) amène à penser qu'une véritable conversion doit s'accompagner d'un changement radical, d'une brusque rupture avec les habitudes passées en vue d'une réformation intérieure complète. Dans le cas du christianisme, puisque nous avons en tête le modèle ascétique de renoncement au monde comme l'idéal de conduite d'un homme parfaitement chrétien, nous supposons que les aristocrates devaient renoncer à l'évergétisme pour se tourner vers le don chrétien (l'aumône par exemple). Or, il n'en fut rien. Lorsqu'ils se convertissaient, les

---

140 Ce sénateur très illustre est en effet connu par plusieurs types de documents qui nous montrent bien différentes facettes du personnage et de son rapport à la religion (cf. « Sex(tus) Claudius Petronius Probus », *PCBE (Italie)*, vol. 2, p. 1840-1841 et le commentaire avec les références de H. NIQUET, *Monumenta...*, *op. cit.*, p. 165 : « In der Grabinschriften seiner mutmasslichen Verwandten mischen sich traditionelle und christliche Tugenden miteinander. »)

aristocrates chrétiens n'abandonnaient pas nécessairement leurs habitudes anciennes, ni les pratiques sociales liées à leur rang. Cela valait également pour les nouveaux aristocrates « parvenus », qui pouvaient chercher une légitimité en affichant qu'ils connaissaient aussi bien que les autres les « classiques » des conduites aristocratiques<sup>141</sup>. D'une certaine façon, et jusqu'à un certain point, la pratique de l'évergétisme n'avait aucun rapport avec une norme de vie chrétienne. Les aristocrates pouvaient se montrer bienfaisants envers la collectivité civique tout en étant chrétiens (les deux phénomènes ne se plaçaient pas sur le même plan), et mettre en avant tel ou tel aspect de leur vie suivant la manière dont ils voulaient se présenter.

Une telle continuité de pratiques dut, à un moment donné, être l'objet de tensions entre les différents groupes chrétiens. En effet, d'autres chrétiens n'avaient pas la même conception de ce qu'était la conversion au christianisme. Pour Augustin, devenir chrétien, c'était essayer assidûment de renoncer à d'anciennes coutumes solidement ancrées, c'était refuser la force de l'habitude, la *consuetudo*, qui écartait du droit chemin. Pour d'autres auteurs, comme Pélage, la richesse posait encore davantage de problèmes et elle exigeait un changement radical de la part de l'individu<sup>142</sup>. Dans le chapitre précédent, nous avons montré que, peu à peu, renoncer à certaines formes d'évergétisme devint un élément constitutif d'une norme de vie chrétienne, puisque l'évergétisme fut associé à un mauvais usage des richesses distribuées par Dieu<sup>143</sup>. À partir de cette période, grosso modo la fin du IV<sup>e</sup> siècle, l'évergétisme était devenu l'un des points de tension qui délimitaient la frontière de l'appartenance au christianisme. L'aristocrate chrétien devait changer, laisser de côté certaines formes d'évergétisme

---

141 En effet, le groupe des aristocrates n'était pas fixé une fois pour toutes, et l'on peut imaginer que de nouvelles personnes accédant au groupe, puisqu'elles n'avaient pas de prestige familial, adoptaient les valeurs traditionnelles de générosité pour montrer qu'ils appartenaient à cette catégorie sociale, par conformisme. Ce phénomène est décrit dans C. BADEL, *Les masques...*, *op. cit.*, p. 179-190.

142 Sur Pélage et le rapport aux richesses, cf. J.-M. SALAMITO, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, J. Millon, 2005 et P. BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, AD 350-550*, Princeton, Princeton University Press, 2012 (« *Dimitte nobis debita nostra: Forgive us our sins. Augustine, Wealth, and Pelagianism*, 411-417 », p. 359-368).

143 Cf. *supra*, p. 209-218. Cf. sur les questions de la conversion et du renoncement : R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity...*, *Au risque du christianisme...*, *op. cit.*, (part. p. 79-103) ; P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* ; trad. fr. *Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, par P.-E. DAUZAT et C. JACOB, Paris, Gallimard, 1995.

jugées trop ostentatoires, voire amORAles ou « païennes » (les spectacles de théâtre ou de chasse). Pour cette raison, les autorités « morales » ecclésiastiques menaient un discours critique contre certains points de l'évergétisme, sans pouvoir intervenir directement car l'évergétisme se situait largement en dehors de leur champ d'action. Ainsi, le changement ne pouvait provenir que des donateurs eux-mêmes.

Le changement s'opéra également à l'intérieur du groupe même des aristocrates. L'évergétisme commença à devenir un point de friction pour certains chrétiens, dans la mesure où il fut de plus en plus relié à la religion, et au discours sur l'usage des richesses dans le christianisme. Y avait-il, chez ces chrétiens, des contradictions, des décalages entre les pratiques et les discours ? Peut-être bien. Les actions humaines, prises dans leur ensemble, sont toujours faites de nuances et de contradictions : il y avait chez ces aristocrates une tension entre les manières de se présenter en public et en privé, une tension entre les valeurs affichées et la conduite effective. Voilà ce que semblent indiquer nos sources : en public, les chrétiens continuaient d'être évergètes et faisaient passer leurs devoirs d'aristocrates avant leur appartenance religieuse ; mais lorsqu'ils s'exprimaient sur un mode plus intime dans lequel leurs convictions religieuses transparaissaient davantage, alors, chez certains, le détachement du monde et le renoncement aux honneurs civiques passaient au premier plan. L'auto-célébration de ces aristocrates chrétiens ne passait plus par l'exaltation des valeurs du bienfait civique. Il en résulta un décalage des discours et des pratiques, donc, mais aussi, un décalage entre les acteurs eux-mêmes. Ce décalage évolua progressivement dans le temps, et l'évergétisme civique fut de moins en moins souvent un modèle de conduite pour les chrétiens. Toutes ces voix discordantes composaient ainsi une diversité d'attitudes dans la compréhension intime de ce qu'était la religion chrétienne de la fin de l'Antiquité.

## CHAPITRE SEPT. À LA RECHERCHE D'UN MODÈLE DU DON CHRÉTIEN À LA COLLECTIVITÉ

Après avoir montré que les chrétiens n'avaient pas abandonné l'habitude d'être généreux vis-à-vis des collectivités civiques auxquelles ils appartenaient, intéressons-nous désormais aux dons qu'ils ont prodigués à leur communauté religieuse. Nous avons déjà vu que ces dons pouvaient difficilement relever d'un phénomène que l'on appellerait « évergétisme chrétien »<sup>1</sup>. Mais alors, de quel modèle relevaient ces dons ? Disons-le nettement : l'objet du présent chapitre est de montrer que les dons des chrétiens à leur église ne peuvent s'expliquer par un modèle unique. Les donateurs s'inspiraient de ce qu'ils connaissaient déjà, c'est-à-dire à la fois de l'évergétisme civique, mais aussi des principes de la charité chrétienne, ou encore d'autres influences à définir. Cette multiplicité d'inspirations donna alors naissance à une pratique qui croisait différentes idéologies de la générosité. La diversité des modèles était présente chez les donateurs, mais aussi chez ceux qui recevaient le don. Ces derniers ne percevaient pas nécessairement l'acte comme le donateur lui-même. Il faut donc prendre en compte les différents points de vue : chacun d'entre eux suggère une interprétation particulière du geste généreux.

Avant d'aller plus loin dans la recherche de possibles inspirations dans les dons, il convient de s'interroger sur les sources elles-mêmes, et de les présenter de manière aussi neutre que possible, c'est-à-dire sans les rapprocher ni de l'évergétisme, ni de la « charité chrétienne ». Seront mis à l'étude l'ensemble des dons que les chrétiens ont fait à la communauté chrétienne. De la sorte, il devrait être possible de retracer la chronologie des phases de la générosité chrétienne vis-à-vis des églises locales. L'Afrique du Nord présentait-elle des singularités par rapport aux autres territoires ?

---

1 Cf. Chapitre cinq. Qu'est-ce que l'évergétisme chrétien ? Création et approfondissement d'un concept problématique, p. 220-265.

Pour répondre à cette question, il faudra s'aider de la comparaison avec les travaux menés dans diverses régions de l'Empire romain<sup>2</sup>.

## I. Les sources et les problèmes de la documentation

### A. État des lieux des sources : extension géographique et chronologique

Ont été envisagés dans le cadre de ce chapitre l'ensemble des dons faits par des chrétiens en faveur d'une église africaine (ou d'un monastère), en prenant en considération à la fois les sources épigraphiques et littéraires. Les donateurs peuvent agir seuls ou en groupe. Nous n'avons pas retenu les cas de dons directs à une personne en particulier (par exemple, des dons qui seraient faits à un moine en particulier, à un pauvre en particulier)<sup>3</sup> : ces cas relèvent plutôt d'une étude sur l'aumône que sur la générosité à l'égard d'une collectivité. En ce qui concerne les sources littéraires, il est bien entendu difficile voire impossible de brasser de manière exhaustive l'ensemble de la littérature produite entre la fin du III<sup>e</sup> siècle et le VI<sup>e</sup> siècle, étant donnée surtout l'ampleur du corpus augustinien. Un rapide survol laisse apparaître que les références précises de dons sont éparses et de surcroît fort brèves. Une recherche systématique par mots-clés n'aide pas davantage à trouver des exemples concrets de dons, tant les mots issus de la famille de *dare* ou *offere* reviennent à tout propos, sans lien avec des affaires réelles.

2 Italie : J.-P. CAILLET, *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges d'après l'épigraphie des pavements de mosaïque (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)*, Rome, École française de Rome, 1993 ; A. ZETTLER, *Offerenteninschriften auf den frühchristlichen Mosaikfußböden Venetiens und Istriens*, Berlin, New York, De Gruyter, 2001 ; V. VUOLANTO, « Male and Female Euergetism in Late Antiquity: a Study on Italian and Adriatic Church Floor Mosaics », dans *Women, Wealth and Power in the Roman Empire*, dir. par P. SETÄLÄ *et alii*, Rome, Institutum Romanum Finlandiae, 2002, p. 245-302 (étude réalisée grâce aux sources réunies par J.-P. Caillet). Péninsule Ibérique : P. CASTILLO MALDONADO « "Pro amore Dei" : donantes y constructores en la provincia Baetica tardo antigua (testimonios literarios y epigráficos) », dans *AntTard*, 13, 2005, p. 335-350. Palestine antique : P. BAUMANN, *Spätantike Stifter im Heiligen Land: Darstellungen und Inschriften auf Bodenmosaiken in Kirchen, Synagogen und Privathäusern*, Wiesbaden, Reichert, 1999 ; R. HAENSCH, « Le financement de la construction des églises pendant l'Antiquité tardive et l'évergétisme antique », dans *AntTard*, 14, 2006, p. 47-58. Manquent des études précises sur la Gaule et Rome.

3 Le problème des dons prodigués directement aux évêques est plus délicat, dans la mesure où il est souvent difficile de savoir si le don a été fait à la personne de l'évêque ou à la collectivité qu'il dirige. En théorie, les dons devaient être reversés au patrimoine de l'église locale.

Considérant que nous cherchions avant tout des dons faits par un ou plusieurs particuliers, nous avons opté pour une stratégie différente, sans doute moins ambitieuse. Nous sommes partis du dépouillement de la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire (Afrique)* et avons constitué un tableau regroupant les différents donateurs<sup>4</sup>. Puisque cette prosopographie se termine avec la conquête byzantine de 533, il fallait ajouter à notre liste les références trouvées pour l'époque postérieure. Ces références, dans tous les cas, sont extrêmement limitées en raison de la rareté des textes conservés<sup>5</sup>. Pour les sources épigraphiques, un relevé de dons a été réalisé en dépouillant de manière systématique tous les numéros de l'*Année Épigraphique* jusqu'aux publications de l'année 2011 (parue en 2014)<sup>6</sup>. Il a été possible de compléter ce relevé à l'aide de références trouvées elles aussi à partir du dépouillement de la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, qui concerne également les personnes connues à travers des sources épigraphiques. En tout, le relevé permet une centaine de dons par l'épigraphie, auxquels il faut ajouter une quarantaine de dons attestés par les sources littéraires. Échelonnées sur trois siècles d'histoire, les sources permettant d'étudier les dons faits en faveur des églises sont peu nombreuses en Afrique, à la différence d'autres régions<sup>7</sup>.

À l'instar de ce que nous avons découvert pour l'évergétisme civique dans l'Antiquité tardive, les différentes attestations de dons faits aux communautés chrétiennes ne sont vraisemblablement pas représentatives de la réalité passée. Elles sont rares et surtout très éparses du point de vue chronologique et géographique. Toute étude quantitative, même limitée à des statistiques qui se contenteraient de décrire et

4 Cf. Annexe D. Dons à la communauté chrétienne connus par les sources littéraires en Afrique, vol. 2, p. 738-746.

5 L'étude des sources littéraires byzantines n'a rien donné de probant car ni Procope de Césarée ni Corippe, ni les évêques de l'époque ne s'intéressent particulièrement aux dons faits aux églises (on laissera de côté le *De Aedificiis*, qui concerne la générosité de Justinien, cf. sur ce point *infra*, p. 431). Pour un aperçu des sources littéraires à la période byzantine, cf. Av. CAMERON, « Byzantine Africa, the Literary Evidence », dans *Excavations at Carthage conducted by the University of Michigan*, 7, dir. par J.-H. HUMPHREY, Ann Arbor, The University of Michigan, 1977, p. 23-62, repris dans EAD., *Changing Cultures in early Byzantium*, Aldershot, Ashgate, 1996 (chap. 7).

6 Cf. Annexe C. « Dons » à la communauté chrétienne connus par la documentation épigraphique en Afrique, vol. 2, p. 637-738.

7 Étudiant le financement des églises dans le patriarcat d'Antioche et de Jérusalem, R. Haensch a trouvé environ 1000 inscriptions témoignant de la construction d'églises ou de parties d'églises (R. HAENSCH, « Le financement... », art. cité).

non d'inférer, serait vouée à l'échec car elle mesurerait plutôt le hasard de la transmission des sources<sup>8</sup>.

Quels enseignements peut-on tirer en jetant un premier coup d'œil sur ces sources ? Leur diversité émerge immédiatement. Les sources épigraphiques donnent des exemples de dons sur l'ensemble de l'Afrique du Nord, depuis la province de Maurétanie césarienne jusqu'à celle de Tripolitaine<sup>9</sup>. Le phénomène était donc répandu sur l'ensemble du territoire africain, à l'exception de la Maurétanie tingitane où aucun don n'a été répertorié<sup>10</sup>. La plupart des dons proviennent de Numidie, d'Afrique proconsulaire ou de Byzacène, et plus particulièrement des cités prospères pendant l'Antiquité tardive (Ammaedara, Thugga, Sufetula...). Un tel déséquilibre s'explique certes par les évolutions historiques, mais peut-être davantage par l'état des fouilles archéologiques. Quant aux sources littéraires, l'écrasante majorité des attestations est connue par les écrits d'Augustin d'Hippone (plus précisément dans deux sermons !). Ces attestations concernent fort logiquement l'église de cette même cité<sup>11</sup>.

Si l'on compare la carte des dons chrétiens avec celle de l'évergétisme tardif, il est visible que l'Afrique proconsulaire est nettement moins bien représentée sur la carte des dons chrétiens : faut-il en tirer des conséquences, ou bien faut-il une nouvelle fois

---

8 Pour toutes ces réflexions sur la représentativité des sources, se reporter à mon chapitre sur les sources de l'évergétisme tardif : cf. p. 79-84. Cela n'a pas empêché les historiens de se lancer dans des études quantitatives, aidés il est vrai par des séries plus généreuses. Une étude statistique a été menée pour l'Italie par V. Vuolanto en partant des données réunies par J.-P. Caillet (V. VUOLANTO, « Male and Female Euergetism... », art. cité). Ce dernier est tout à fait confiant dans l'usage de la statistique et ne pose pas réellement la question de la représentativité des inscriptions. Certes les séries sont plus complètes en Italie, mais l'appendice (Appendix 1) énumère tant de difficultés liées aux sources elles-mêmes (sans parler de la représentativité des inscriptions) que tout statisticien honnête douterait. R. HAENSCH (« Le financement... », art. cité), qui disposait d'une série de 1000 inscriptions a lui aussi mené quelques calculs, mais bien moins détaillés que l'auteur précédent.

9 Cf. la carte 4. Témoignages épigraphiques de "dons" aux communautés chrétiennes en Afrique tardo-antique, vol. 2, p. 761.

10 La province de Maurétanie tingitane appartenait au diocèse d'Espagne, et comportait quelques communautés chrétiennes qui restent méconnues (cf. N. VILLAVARDE VEGA, *Tingitana en la antigüedad tardía, siglos III-VII : autoctonía y romanidad en el extremo occidente mediterráneo*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001).

11 Il faudra donc prendre garde à ne pas considérer, à cause de ce déséquilibre de la documentation, que tout s'est toujours déroulé selon le modèle de l'église d'Hippone. Augustin était à bien des égards un évêque exceptionnel. La prise en compte de la diversité géographique sera facilitée par les inscriptions épigraphiques, qui se trouvent sur tout le territoire de l'Afrique.

alléguer le hasard des découvertes<sup>12</sup>? Il est clair que le sud de la Byzacène et le sud de la Numidie étaient des régions tout à fait actives dans le processus de christianisation et qu'elles bénéficièrent d'une prospérité relative tout au long de l'Antiquité tardive : il n'est donc pas surprenant que beaucoup d'inscriptions proviennent de ces régions. Quant à la moindre présence de l'Afrique proconsulaire, peut-être faut-il l'expliquer par des difficultés de tous ordres (arrivée des Vandales, confiscation de terres), mais peut-être aussi par le fait que la générosité civique était un modèle très vivace tout au long de la première Antiquité tardive.

Le spectre chronologique des attestations de don s'étend sur l'ensemble de la période considérée. De grandes périodes d'activité sont connues pour les années 390-430, ce qui s'explique aisément par la prégnance des écrits augustiniens. Pour ce qui concerne l'épigraphie, les datations sont généralement problématiques<sup>13</sup>. Il faut souvent recourir aux datations externes, soit par l'étude du contexte archéologique – ce qui n'est pas toujours facile étant données les difficultés rencontrées pour dater précisément un monument –, soit par d'autres critères (prosopographie, paléographie). Dans l'ensemble, les dons sont assez bien répartis sur toute la période, avec une bonne représentation de l'époque byzantine. L'épigraphie permet donc de confirmer la vitalité des constructions et des aménagements dans les églises africaines à la période byzantine.

## **B. Caractéristiques des sources**

### **1. Les sources littéraires**

Les sources littéraires sont de manière générale bien plus précises sur certains points que les sources épigraphiques. Le nom et le statut du donateur sont souvent connus. La grande majorité des attestations intervient dans le cadre d'héritages, ce qui indique que les donateurs semblent plutôt enclins à léguer une partie de leur fortune aux communautés chrétiennes une fois qu'ils sont décédés. Cela dit, la plupart des attestations littéraires sont assez laconiques, et à quelques exceptions près, elles

12 Comparer la carte 4 avec la carte 3 (Témoignages épigraphiques d'actes d'évergétisme en Afrique tardo-antique, vol. 2, p. 760).

13 Il y a quelques cas de datation par l'ère de Maurétanie (n° 12\* [AE 1969-1970, 737] ; n° 25\* [CIL VIII, 9708], n° 72\* [CIL VIII, 21551], n° 93\* [AE 1926, 60]) mais jamais de datation par les années consulaires.

n'émanent jamais du donateur lui-même, mais sont toujours rapportées par une tierce personne<sup>14</sup>. Ce point est très important : il y a une différence manifeste entre parler soi-même d'un don accompli, et être représenté par quelqu'un d'autre en train de donner.

La diversité des types de sources littéraires complique encore l'analyse. Les dons évoqués au cours d'un échange épistolaire sont certes assez aisés à interpréter, dans la mesure où les correspondants discutent de problèmes concrets qui se sont en théorie réellement produits<sup>15</sup>. Il devient déjà plus difficile d'étudier les dons connus par les œuvres de prédication chrétienne, car ces œuvres ont d'abord un but d'édification morale – le don n'est pas envisagé pour lui-même mais comme jalon d'un enseignement. Par exemple, la mention d'un don effectué par un certain Gaius Seius a de quoi étonner, tant le nom était générique au cours de l'Antiquité (il équivalait à un nom neutre, en français une sorte de « Monsieur Dupont ») : était-ce là un exemple inventé pour les besoins du raisonnement ou ce Gaius Seius a-t-il vraiment existé<sup>16</sup>? Heureusement, certains sermons s'attachent eux aussi à des points concrets – c'est le cas des sermons 355 et 356, qui nous ont transmis beaucoup d'exemples de dons, et qui ont un statut particulier dans la prédication augustinienne<sup>17</sup>. Ont été également répertoriés des dons évoqués dans des œuvres hagiographiques (dons faits par Augustin, ainsi que par Mélanie la Jeune et son mari Pinien<sup>18</sup>). Dans ces cas issus de la littérature hagiographique, il faut bien avoir à l'esprit la part d'exagération et d'embellissement propre au genre<sup>19</sup>. Enfin, un don a été référencé dans la législation ecclésiastique<sup>20</sup>.

14 Exceptions : n° a et b (Constantin donnant de l'argent aux églises africaines), n° f (Augustin donne les terrains hérités de son père à l'église de Thagaste). Les numéros a-k' renvoient à Annexe D. Dons à la communauté chrétienne connus par les sources littéraires en Afrique, vol. 2, p. 738-746.

15 Dons connus par des lettres : N° d, f, i, j, n, f.

16 Cf. n° h. Sur le nom Gaius Seius, cf. S. LANCEL, « Monsieur Dupont, en latin. Note sur la signification et la persistance de l'emploi des noms-paradigmes chez les auteurs littéraires », dans *Hommages à Jean Bayet*, dir. par M. RENARD et R. SCHILLING, Bruxelles, Latomus, 1964, p. 355-364.

17 N° p à e'. Sur ces deux sermons, cf. G. MADEC, *La vie communautaire. Sermons 355-356*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.

18 N° f (Augustin) et n° k et l (Mélanie et Pinien). Sur les deux derniers personnages, cf. *infra*, p. 363.

19 On se reportera pour cela à la contribution de V. SAXER, « L'Afrique latine », dans *Hagiographies : histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. 1, dir par G. PHILIPPART, Turnhout, Brepols, 1994, p. 25-95.

20 N° k' et sur cette affaire A. MANDOUZE, « Prosopographie et histoire de l'Église. Le dossier "Petrus abbas" (523-525) », dans *BSAF*, 1977, p. 141-142 ; voir aussi C. MUNIER, « Exemption monastique et conciles africains », dans *RBen*, 108, 1998, p. 5-24.

## 2. Les sources épigraphiques

Les sources épigraphiques peuvent fournir, à première vue, une alternative attrayante aux incertitudes émanant des sources littéraires. En effet, ces dernières font (au moins en théorie) émerger le discours des donateurs eux-mêmes<sup>21</sup>. Les inscriptions gravées ou pavées sur mosaïque se donnent à lire et à voir, et elles s'adressent à un public qu'il conviendra d'analyser. Les inscriptions permettent donc d'entrer dans le concret des pratiques, et toucher des cercles (ou des personnes) plus divers, éloignés géographiquement des milieux connus par les sources littéraires.

Mais l'interprétation de ces documents épigraphiques n'est guère aisée, principalement à cause du fait que le texte des inscriptions reste souvent vague. Le statut social du donateur n'est que rarement mentionné dans les textes. De surcroît, il est souvent difficile de savoir ce qui a été réellement donné, car les rédacteurs se contentent d'utiliser des verbes génériques comme *facere* ou *dare*, sans toujours préciser le complément. Dans le cas des mosaïques de pavement, on ne sait pas toujours si la dédicace concerne seulement un médaillon, l'ensemble du pavement de l'église, ou bien l'église en entier<sup>22</sup>. Les hésitations sur l'« objet » donné se prolongent encore plus loin : comment savoir si les dons sont bien faits en faveur de l'église locale et non pour la construction d'églises ou de chapelles privées qui seraient bâties sur des domaines et réservées au maître des lieux et à ses clients<sup>23</sup> ? Les deux cas ne sont pas tout à fait

21 Il faut donc pour cela considérer que les donateurs ont réellement choisi le texte qui commémorerait leur don. La réalité devait être plus complexe : il devait exister des formulaires desquels on ne pouvait guère s'écarter, ou bien une tierce personne a pu imposer ses choix.

22 Contrairement à ce qui se pratiquait parfois dans les églises italiennes, la taille de la mosaïque n'est nulle part indiquée. Cf. J.-P. CAILLET, *L'évergétisme monumental...*, *op. cit.*, p. 413-418 et p. 430-433.

23 La question a été posée par R. Haensch dans son article : R. HAENSCH, « Le financement... », art. cité, p. 51-52. L'auteur avait clairement en tête le phénomène médiéval des églises propriétaires (*Eigenkirche*) : « une église située dans une propriété privée qui [...] n'était pas subordonnée à des autorités ecclésiastiques ou monastiques, mais à un seigneur et à son régisseur local ». Il existait certes en Afrique des églises sur des domaines privés (cf. *Vita Melaniae*, 21, 4, p. 195, texte éd. et trad. par P. LAURENCE, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 2002 ; le cas est également connu par l'archéologie, cf. Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Rome, École française de Rome, 1982, p. 507-510, p. 514-516 et p. 583). Mais quel statut avaient ces églises placées sur des terrains privés ? Se situaient-elles réellement en dehors de tout contrôle épiscopal ? Quelques renseignements nous sont fournis par Augustin : une *memoria* des martyrs Gervais et Protas était située dans la villa Victoriana, à moins de 30 milles d'Hippone (AUG., *Ciu.*, XXII, 8, 8), mais Augustin continuait tant bien que mal à essayer de contrôler le clergé placé dans ces chapelles (cf. S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 351-352). Une autre

comparables : dans un cas, nous sommes en présence d'un don fait à une collectivité religieuse en son entier, et dans l'autre, d'un don qui ne bénéficierait qu'à une communauté très restreinte.

Enfin, les attestations de dons connus par l'épigraphie restent souvent difficiles à dater, ce qui rend malaisé l'établissement d'une chronologie précise. Mais le problème le plus ardu vient du fait que dans la grande majorité des cas, l'engagement financier personnel du dédicant de l'inscription n'est pas certain, car les formules telles que *proprio sumptu* sont rares, et les verbes *dare* et *donare* ne sont pas toujours utilisés. Dans quelle mesure nos « dons » sont bien des dons ? C'est par cette question qu'il faudra commencer.

## II. Analyses préliminaires : donateurs et objets donnés

Les difficultés liées à la documentation montrent clairement qu'il faut partir de l'étude des sources elles-mêmes avant de chercher des modèles de don. Pour cela, il est nécessaire d'avoir des idées précises sur deux des « acteurs » principaux dans le don : déterminer l'identité des donateurs et étudier quels « objets » ont été donnés.

### A. Les donateurs

#### Avant-propos : Les dédicants des inscriptions sont-ils des donateurs ?

Le don, que nous avons défini en introduction comme la cession volontaire d'un bien personnel sans contrepartie directement exigible, apparaît clairement dans les sources grâce à des expressions non équivoques du type *facere ex proprio sumptu*<sup>24</sup>. Ce type d'expression apparaît très rarement dans les inscriptions<sup>25</sup>. Un verbe comme *dare* est assez clair *a priori*, mais il maintient quand même une ambiguïté, car il est possible de donner quelque chose à quelqu'un sans qu'il y ait nécessairement don<sup>26</sup>. Le problème

---

construction d'église sur un terrain privé : AUG., *Ciu.*, XXII, 8, 6 (Hesperius sur son *fundus* : cf. « Hesperius », *PCBE (Afrique)*, p. 555).

24 Sur la définition du concept de don, cf. l'introduction, *supra*, p. 32-35.

25 Voir à Caesarea de Maurétanie : n° 20\* (*LSA*, 179) ; à Thugga : n° 97\* (*LSA*, 16), n° 98\* (*Dougga*, 45).

26 Le problème de la polysémie du verbe « donner », qui vaut aussi pour le *dare* latin, avait été soulevé par A. TESTART, dans *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse, 2007, p. 7, par un exemple du quotidien : un homme va chez le boucher, demande qu'on lui « donne »

– plus corsé – se pose de manière plus aiguë encore lorsque les commanditaires des inscriptions emploient des verbes généralistes du type *facere*, *ponere*, ou encore *fabricare*, sans pourtant mentionner une implication financière personnelle. Dans quelle mesure y a-t-il eu un don véritable ? Les dédicants des inscriptions sont-ils réellement des donateurs ? Les différents chercheurs ont souvent posé cette question sans trouver de réponse définitive, et ils ont en général, à la suite d'Yvette Duval et de Luce Pietri, discerné deux types de cas<sup>27</sup>.

*a. Cas où le dédicant est un laïc*

Lorsque le dédicant est un laïc, l'implication financière personnelle de celui-ci est assez vraisemblable. Quand, à Mascula (Khenchela), un certain Purpurius dit avoir « fait » un pilier, il est plus que probable qu'il s'agisse d'un don véritable : sinon que pourrait recouvrir le mot *facere*<sup>28</sup>? *Fecit* ne peut pas ici désigner la fabrication réelle du pilier puisque l'artisan, Donatus, est mentionné. Donc la seule possibilité est que Purpurius se soit acquitté de la somme permettant la construction du pilier. On retiendra donc l'idée que lorsque le dédicant est un laïc, celui-ci a très vraisemblablement utilisé son argent personnel pour financer sa bonne action.

*b. Cas où le dédicant est un clerc*

Mais qu'en est-il pour les inscriptions faites par des clercs, et particulièrement celles signées par les évêques ? Deux cas sont possibles : soit le clerc a agi avec ses ressources personnelles, soit il a œuvré avec celles de la communauté qu'il dirige. Pour que nos deux cas soient valables, il faut encore savoir si les contemporains faisaient

---

un steak (il faudra qu'il paye car le boucher n'en fera pas cadeau !).

27 Cf. Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie dans l'Occident chrétien », dans *Actes du X<sup>e</sup> congrès international d'épigraphie grecque et latine*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 374-375 : « Mais le plus souvent, avec une discrétion certainement voulue, est évitée toute allusion directe à la dépense effectuée. Celle-ci est cependant très clairement sous-entendue avec, pour un sanctuaire ou un monastère, l'emploi de termes comme *conditor*, *fundator* (ou des verbes de même famille *condidit* ou encore *donavit*) [...] : lorsque le dédicant est un laïc, voire un clerc ou un moine prenant une initiative personnelle, sa participation financière n'est pas douteuse. En revanche, dans le cas des entreprises épiscopales, l'emploi du même vocabulaire, en l'absence de précisions d'ordre financier, est beaucoup plus ambigu. » Même avis chez J.-P. CAILLET, *L'évergétisme monumental...*, op. cit., p. 421-422 ; R. HAENSCH, « Le financement... », art. cité, p. 53.

28 N° 71\* (*LSA*, 82).

bien la distinction entre les deux types de financements. Dans l'un des sermons où il présente un état des lieux de la fortune de son clergé, Augustin distingue bien, pour deux de ses clercs, les ressources personnelles et les ressources communautaires. Ainsi, le prêtre Leporius a fait construire un *xenodochium*, une basilique et une maison avec l'argent provenant d'une collecte menée auprès des fidèles, tandis que le diacre Eraclius a érigé une *memoria* dédiée à saint Étienne avec son propre argent<sup>29</sup>. La distinction est claire aux yeux d'Augustin. Mais cette différence n'était pas très manifeste pour les fidèles d'Hippone, car ils pensaient, d'après Augustin, que la maison construite par Leporius aux frais de l'église d'Hippone lui appartenait réellement : ils l'appelaient même la « maison du prêtre »<sup>30</sup>. Ainsi pour les chrétiens d'Hippone, Leporius était le propriétaire de la maison bien que celle-ci eût été construite sur les deniers de la communauté. Puisque la distinction entre propriété personnelle de Leporius et propriété de l'église d'Hippone n'était pas clairement établie, il était fort possible que le prêtre pût passer pour le donateur de la maison, ou même du *xenodochium*. Donc pour les contemporains il était parfois difficile de distinguer la fortune de l'Église des possessions personnelles des clercs.

Les inscriptions restent en général assez floues et il n'y a jamais d'indications précises concernant l'implication financière personnelle d'un clerc. Par exemple, dans le cas de la dédicace d'une église par l'évêque Navigius, à Rusicade (Skikda), l'expression utilisée est *ponere ecclesiam*<sup>31</sup>. L'évêque a-t-il utilisé son propre argent ? En l'absence d'indication, la prudence voudrait que l'on ne tranche pas entre l'utilisation de la fortune

29 Leporius : x, y, z. Eraclius : p, v, w. Pour les deux personnages, cf. « Leporius 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 634-635 ; « Eraclius », *PCBE (Afrique)*, p. 356-358 (voir également plus bas, p. 370-372). L'expression utilisée pour qualifier l'implication financière de Leporius est *de pecunia quae data erat ecclesiae propter xenodochium* (AUG., S., 356, 10) ; pour celle d'Eraclius, Augustin utilise *expensa pecunia eius*, ainsi que *de sua pecunia* (AUG., S., 356, 7).

30 N° y (S., 356, 10, S.P.M., I, p. 139, l. 8-13, éd. par C. LAMBOT, trad. par G. MADEC, *La vie communautaire...*, *op. cit.*, p. 53 : « Emerat de ipsa pecunia xenodochii quamdam domum in Carraria, quam sibi existimabat propter lapides profuturam, sed lapides eius domus fabricae necessarii non fuerunt, quoniam aliunde prouisi sunt. Domus ergo ipsa sic remansit, pensionem praestat, sed ecclesiae, non presbytero. Nemo amplius dicat : "in domum presbyteri", "ad domum presbyteri", "ante domum presbyteri". » ; « Il avait acheté avec l'argent du centre d'accueil une maison à Carraria ; il estimait pouvoir utiliser les pierres ; mais les pierres de cette maison ne furent pas nécessaires pour la construction, parce qu'on s'en est procuré ailleurs. La maison est donc restée en l'état ; elle est en location, mais pour l'église, pas pour le prêtre. Que personne ne dise plus : dans la maison du prêtre, près de la maison du prêtre, devant la maison du prêtre. »

31 N° 76\* (*LSA*, 91).

personnelle et l'emploi de l'argent communautaire. La même constatation pourrait être établie pour l'église d'Alexandre à Tipasa<sup>32</sup>.

Il faut donc avoir à l'esprit que nos « donateurs » issus des rangs du clergé ne sont pas, au sens strict, les auteurs des dons. Mais en tous les cas, même si ces évêques ont utilisé l'argent de la communauté, il est intéressant de voir qu'ils se comportent dans les inscriptions comme les véritables maîtres d'œuvre de la bonne action. Ils s'attribuent la responsabilité de ce qui a été accompli. Un clerc accomplissant un bienfait envers son église n'est donc peut-être pas pleinement « donateur », mais il se présente presque comme tel, surtout si l'on considère que la différence entre fortune personnelle et fortune de la communauté locale n'était pas toujours clairement établie.

## 1. La diversité des statuts

### a. *Les donateurs laïcs*

L'analyse des dons faits par les chrétiens aux communautés chrétiennes laisse apparaître avant tout la diversité des donateurs<sup>33</sup>. L'éventail entier des différentes catégories aristocratiques est représenté, depuis le sommet de l'aristocratie jusqu'aux élites locales. Deux dons ont ainsi été prodigués par l'empereur Constantin<sup>34</sup>. Sont également présents des aristocrates d'envergure impériale, tels Olympius (*magister officiorum*), ou Bonifatius (comte d'Afrique), ou encore les richissimes aristocrates Mélanie et Pinien<sup>35</sup>. Plus tardivement, on trouve un Sylvestrius (ou Sylvester), haut placé dans la province de Byzacène<sup>36</sup>. Un personnage de haut rang, Marcellus, est également connu à Ammaedara (Haïdra) pour avoir édifié ou restauré un édicule dédié aux martyrs de la persécution de Dioclétien<sup>37</sup>. Un certain nombre de clarissimes ont également participé aux dons, comme ces aristocrates cuiculitains ayant contribué au

32 N° 99\* (*CIL VIII*, 20903). Même si l'inscription est très détaillée, le texte n'indique pas clairement qui a payé l'église. Le texte précise seulement *non opus est procerum*.

33 Pour une comparaison avec l'Italie, cf. V. VUOLANTO, « Male and Female Euergetism... », art. cité, p. 245-302. L'étude se fonde sur les églises italiennes et mène un travail d'histoire quantitative pour découvrir la sociologie des donateurs.

34 N° a, b.

35 N° j (Olympius), n° f (Bonifatius), n° k et l (Mélanie et Pinien).

36 N° h'.

37 N° 13\* (*ICHaïdra*, 200a).

pavement du sol de l'église I<sup>38</sup>. On trouve également des aristocrates appartenant au monde militaire, tel Flavius Nuvel, ex-commandant du corps des Armigeri Iuniores, ou Flavius Abus *domesticus* à Mascula<sup>39</sup>. D'autres aristocrates sont liés à des tribus maures, comme le *praefectus* Jugmena<sup>40</sup>. Pour finir, quelques aristocrates locaux sont représentés, à nouveau dans la décoration du pavement de l'église I de Cuicul, avec des *uiri honesti* et des *sacerdotales*<sup>41</sup>.

Quelques laïcs avec un statut assez modeste précisent leur métier ou leur fonction. Ont réalisé des mosaïques de pavement : un *exceptor* à Sabratha en Tripolitaine<sup>42</sup>, un *senior* d'une sodalité à Carthage<sup>43</sup>, un *numerarius* à Sitifis<sup>44</sup>. À Batna, Felix, simple *miles*, a réalisé un ex-voto qui était peut-être une dédicace de pilier<sup>45</sup>, et un *magister* à Mechera Sfa a accompli un vœu<sup>46</sup>. Nous remarquons que les dons de ces personnes de statut plus modeste sont relativement modiques.

#### b. Les clercs

À côté des laïcs, les clercs figurent en bonne position parmi les donateurs : des évêques, des prêtres et des diacres ou sous-diacres apparaissent fréquemment dans nos sources<sup>47</sup>. Quelle était l'origine sociale de ces clercs africains ? Appartenaient-ils aux

38 N° 31\* (*ILAlg* II, 3, 8289) ; n° 32\* (*ILAlg* II, 3, 8290) ; n° 36\* (*ILAlg* II, 3, 8291) ; n° 37\* (*LAlg* II, 3, 8293). Autres clarissimes : n° r, n° a'.

39 N° 70\* (*LSA*, 80) ; n° 77\* (*LSA*, 167).

40 N° 93\* (*AE* 1926, 60).

41 *Viri honesti* : n° 33\* (*ILAlg* II, 3, 8292) ; n° 34\* (*ILAlg* II, 3, 8294). *Sacerdotalis* : n° 35\* (*ILAlg* II, 3, 8296).

42 N° 80\* (*IRT*, 13).

43 N° 64\* (*AE* 1946, 246).

44 N° 85\* (*CIL* VIII, 8629).

45 N° 18\* (*AE* 1946, 246).

46 N° 72\* (*CIL* VIII, 21551).

47 Évêques : n° 8\* (*ILAlg* I, 2991) ; n° 19\* (*AE* 1967, 562) ; n° 29\* (*BCTH*, 1907, p. CLXXXVI-CLXXXVIII) ; n° 38\* (*ILAlg* II, 3, 8299) ; n° 40\* (*LSA*, 12) ; n° 57\* (*ILCV*, 1859) ; n° 75\* (*LSA*, 64) ; n° 76\* (*LSA*, 91) ; n° 89\* (*LSA*, 48) ; n° 99\* (*CIL* VIII, 20903), n° 100\* (*LSA*, 170), n° c, n° d, n° n. Prêtres : n° 2\* (*LSA*, 164), n° 6\* (*LSA*, 68), n° 7\* (*LSA*, 133) ; n° 19\* (*AE* 1967, 562) ; n° 43\* (*LSA*, 132) ; n° 44\* (T. GHALIA, « Pied de table d'autel de Henchir B'ghil », dans *Tunisie : du christianisme à l'islam. IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, dir. par C. LANDES et alii, Lattès, Musée archéologique Henri Pradès, 2001, p. 154, fig. 54 a-b) ; n° 57\* ; n° i, q. Diacres : n° 24\* (*CIL* VIII, 4353) ; n° 39\* (*LSA*, 50) ; n° 95\* (*LSA*, 57), n° p, n° u, n° v, n° w, n° d', n° e'. Sous-diacres : n° 21\* (*ILAlg* I, 430 a) ; n° 83\* (*AE* 1958, 122), c'. *Sacerdos* : n° 26\* (*CIL* VIII, 9711). Moine : n° f. Clerc indéfini : n° b'.

mêmes milieux que les évêgètes ? Les travaux de recherche sur la sociologie des clercs africains pendant l'Antiquité tardive ont souligné leur origine modeste, ce qui contraste avec les données issues d'autres régions de l'Empire romain, comme la Gaule ou bien même l'Italie (encore que ce point ait également été remis en question)<sup>48</sup>.

Le tableau offert par Augustin et ses compagnons est assez révélateur d'un recrutement effectué plutôt parmi les curiales ou encore plus bas dans l'échelle sociale. Augustin lui-même et Alypius, son collègue à Thagaste, sont des anciens curiales de Thagaste ; mais les deux personnages n'étaient sans doute pas assez riches pour devenir évêgètes<sup>49</sup>. Les prêtres et diacres de l'entourage d'Augustin étaient parfois d'origine aisée (comme Leporius prêtre d'Hippone, mais originaire d'une bonne famille) ou tout à fait modeste, tel ce diacre nommé Hipponiensis qui ne pouvait rien donner à l'église car il ne possédait rien<sup>50</sup>. À côté des indications fournies par l'entourage d'Augustin, l'album

48 Sur l'Afrique, cf. S. LANCEL, « Le recrutement de l'Église d'Afrique au début du V<sup>e</sup> siècle : aspects qualitatifs et quantitatifs », dans *De Tertullien aux Mozarabes : mélanges offerts à Jacques Fontaine, membre de l'Institut, à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire par ses élèves, amis et collègues*, I, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 325-338, non sans quelque trait d'humour à propos de la conférence de Carthage en 411 : « on dira que l'impression qui prévaut est celle d'une piétaille manœuvrée par quelques brillants généraux » ; Y. DUVAL, « Le clergé de Cirta au début du IV<sup>e</sup> siècle : notes de prosopographie et d'histoire », dans *Ubique amici. Mélanges offerts à Jean-Marie Lassère*, dir. par C. HAMDOUNE, Montpellier, Université Paul-Valéry, CERCAM, 2001, p. 309-340. Voir aussi : W. ECK, « Der Episkopat im spätantiken Afrika: organisatorische Entwicklung, soziale Herkunft und öffentliche Funktionen », dans *Historische Zeitschrift*, 236, 2, 1983, p. 265-295 ; R. LIZZI TESTA, « Come e dove reclutare i chierici ? I problemi del vescovo Agostino », dans « *L'adorabile vescovo di Ippona* »: *atti del convegno di Paola (24-25 maggio 2000)*, dir. par F. E. CONSOLINO, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, p. 183-216. L'aristocratisation du clergé (surtout des évêques) progresse à mesure que se développe le christianisme, voir A. ROUSSELLE, « Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV<sup>e</sup> siècle », dans *MEFR*, 89, 1977, p. 333-370 ; C. SOTINEL, « Le personnel épiscopal : enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité », dans *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle : image et autorité*, dir. par E. REBILLARD et C. SOTINEL, Rome, École française de Rome, 1998, p. 105-126. Plus récemment, les auteurs ont tenté de montrer que ce processus d'aristocratisation du clergé était loin d'être complet : J.-U. KRAUSE, « Überlegungen zur Sozialgeschichte des Klerus im 5./6. Jh. n. Chr. », dans *Die Stadt in der Spätantike. Niedergang oder Wandel ?*, dir. par J.-U. KRAUSE et C. WITSCHERL, Stuttgart, Steiner, 2006, p. 413-439 ; P. BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 31-52 (« *Mediocritas. The Social Profile of the Latin Church, 312 – ca 370* »).

49 Sur Alypius, cf. « Alypius », *PCBE (Afrique)*, p. 53-65 et « Alypius », *Aug-Lex*, vol. 1, c. 245-267.

50 Sur Leporius : AUG., *S.*, 356, 10, S.P.M., I, p. 138, l. 6-9, trad. par G. MADEC, *La vie communautaire...*, *op. cit.*, p. 50-51 : « *Presbyterum Leporium, quamvis saeculi natalibus clarum, et apud suos honestissimo loco natum, tamen iam Deo seruientem, cunctis quae habebat relictis, inopem suscepi : non quia nihil habuit, sed quia iam fecerat quod lectio ista persuadet* » ; « Le prêtre Leporius, bien qu'il soit de haute naissance dans le monde, né dans une localité très honorable en son pays, je l'ai pourtant accueilli sans ressources : il était serviteur de Dieu et il avait abandonné

municipal de Timgad, datant du règne de Julien, nous donne le nom de quelques *clerici* réintégrés à la curie suite aux mesures prises par Julien<sup>51</sup>. De toute évidence, les milieux sociaux dans lesquels apparaissaient les évergètes n'étaient pas identiques à ceux qui recrutaient des clercs.

*c. Cas où le statut social n'est pas précisé*

Enfin, un bonne moitié des donateurs ne précise pas quel est son statut dans la société. Faut-il en conclure que ces personnes étaient issues de milieux modestes ? Pas nécessairement : il faut avoir de l'argent en surplus pour faire un don, et encore plus pour faire graver le souvenir de ce don. Mais cette absence de précision quant au statut traduit à coup sûr un changement dans la façon dont les donateurs se représentent par rapport à ce qui se produisait dans l'évergétisme civique<sup>52</sup>.

## 2. La faible implication des donatrices

Les femmes n'apparaissent pas souvent en tant que donatrices individuelles. Mélanie la Jeune est présentée seule en train de donner. Cette donatrice connue par les sources hagiographiques est un exemple à part, car rarissime : il illustre plutôt l'ascétisme flamboyant de la haute aristocratie féminine qu'une conduite largement partagée<sup>53</sup>. Dans les inscriptions, les femmes paraissent en plus grand nombre, mais toujours en compagnie de leurs fils, de leur mari, ou de leur famille (à travers la formule *cum suis*, « avec les siens »)<sup>54</sup>. La situation ne change donc pas beaucoup par rapport à

---

tout ce qu'il possédait, non pas qu'il n'eût rien possédé, mais parce qu'il avait déjà accompli ce que recommande cette lecture. » Cf. « Leporius 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 634-635. Sur le diacre Hipponiensis : AUG., *S.*, 356, 5 (il possédait avant d'être clerc quelques esclaves) ; cf. « Hipponiensis », *PCBE (Afrique)*, p. 561-562. Les autres diacres sont pauvres, sauf exception (AUG., *S.*, 356, 8).

51 Cf. A. CHASTAGNOL, *L'album municipal de Timgad*, Bonn, Habelt, 1978, p. 33-39.

52 Cf. *infra*, p. 335-338. Mais, comme l'a fait remarquer J.-P. CAILLET, lorsque les aristocrates faisaient des offrandes dans les temples, ils ne précisaient pas nécessairement leur rang : la rupture chrétienne n'est donc pas si grande (cf. J.-P. CAILLET, « L'évolution de la notion d'évergétisme dans l'Antiquité chrétienne », dans *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, dir. par J.-M. SPIESER et E. YOTA, Paris, Desclée, 2012, p. 11-24, ici p. 22 et la note 123 *supra*, p. 261).

53 N° k, n° l. Voir également une autre donatrice connue par les sources littéraires : n° e (mais son don a été restitué à son propre frère, cf. ma discussion *supra*, p. 473).

54 N° 3\* (*LSA*, 163) : [...]anus et Constan[tia?] ; n° 4\* (*LSA*, 69) : Sabinianus, sa femme et ses enfants ; n° 14\* (*ICHaidra*, 201) : Candidus et Adeudata ; n° 22\* (*ILAlg I*, 430 b) : avec sa femme et ses enfants ; n° 27\* (*AE* 1914, 86) : Florus, Matrona et leurs enfants ; n° 30\* (*BSAF*, 1912, p. 321-322) : [...us] et Simplicia ; n° 54\* (*AE* 1992, 1791) : Anastasia *cum pleroma sua* ; n° 62\*

l'évergétisme civique : seules quelques aristocrates riches peuvent agir de manière autonome<sup>55</sup>.

### 3. La force du don collectif

Un nombre assez important de témoignages commémore des dons accomplis en groupe : cela correspond grosso modo à la moitié des cas. Les hommes se mettent à deux ou à trois pour parachever un bienfait<sup>56</sup>. La famille au sens large est évidemment tout à fait représentée, avec des formules qui reviennent fréquemment, à l'instar de *cum suis*<sup>57</sup>. Des familles entières se présentent comme donatrices, comme à Aïn Abid Touifza où les Catulini, les Epifanii et les Quiriaci érigent un édifice chrétien<sup>58</sup>.

D'autres dons ont été entrepris par des collectes de fidèles. Prenons l'exemple d'une inscription trouvée à proximité de Thamugadi (Timgad). Différents peuples ont, semble-t-il, fait une collecte pour offrir des éléments architecturaux d'une église bâtie au IV<sup>e</sup> siècle :

« Les Venusianenses ont initié [cette nouvelle basilique], les Mucrionenses ont donné cinq colonnes, les Cuzabetenses ont donné six colonnes, tous ont pavé l'abside et en plus les Cuzabetenses l'ont ornée [...]»<sup>59</sup> »

Selon Yves Modéran, les Venusianenses, Mucrionenses et Cuzabetenses seraient des noms de peuples ou de tribus, ce qui témoignerait d'une extension de la

---

(*ILCV*, 1895) : avec sa femme ; n° 65\* (*LSA*, 25) : Aquinius et Juliana avec leurs enfants ; n° 66\* (*LSA*, 157) : Benenatus et Pequaria ; n° 68\* (*CIL* VIII, 18488) : avec ses frères et sa femme ; n° 77\* (*LSA*, 167) : avec sa femme Nonnica ; n° 82\* (*LSA*, 142) : [...ulus] et Victoria *cum suis* ; n° 84 (*LSA*, 148) ; n° 85\* (*LSA*, 148) : Colonicus et sa femme ; n° 87\* (*ILTun*, 374) : Vitalis et Cardela.

55 Un résultat similaire a été donné par V. VUOLANTO, « Male and Female Euergetism... », art. cité, p. 269. Pour l'évergétisme civique féminin, cf. *supra*, p. 97.

56 À deux hommes : n° 28\* (*CIL* VIII, 17759) ; n° 50\* (*AE* 2001, 2074) ; n° 55\* (*AE* 1992, 1792). À trois hommes : n° 51\* (*AE* 1985, 884). À quatre hommes : n° 97\* (*LSA*, 16).

57 N° 2\* (*LSA*, 164) ; n° 21\* (*ILAlg* I, 430 a) : Severianus *cum suis* ; n° 27\* (*AE* 1914, 86) : *cum omnes filios suos* ; n° 42\* (*CIL* VIII, 27937) : Petronius *cum suis* ; n° 45\* (Monceaux, *BSAF*, 1909, p. 268) : Maximinus *cum suis* ; n° 46 (*CIL* VIII, 11133) : *cum suis* ; n° 54\* (*AE* 1991, 1791) : *cum pleroma sua* ; n° 68\* (*CIL* VIII, 18488) : avec ses frères et sa femme ; n° 82\* (*LSA*, 142) : [...ulus] et Victoria *cum suis* ; n° 90\* (*CIL* VIII, 23323) : Felix *cum suis* ; n° 94\* (*LSA*, 38) : Flavius Annius Pusinnus *cum suis*.

58 N° 1\* (*LAlg* II, 2, 4380).

59 N° 57\* (*ILCV*, 1859) : « [---]ba[---] no[---] / Venusianenses / ini[t]iauerunt, / [M?]ucrionenses / Columnas V de/derunt, Cuzabe/tenses dede/runt colum/nas VI, omnes / apsida stra/uerunt, plus/ Cuzabete(n)ses / ornauerunt. [...] »

christianisation en milieu rural<sup>60</sup>. Il y a dans cet exemple une réelle méticulosité dans l'expression de la part accomplie par chaque groupe : les uns ont eu l'idée, les autres ont donné des colonnes et tous ont pavé l'abside. Les Cuzabetenses se sont montrés les plus généreux en donnant six colonnes, en ornant l'édifice et en participant, avec les autres, au pavement de l'abside. Un phénomène relativement similaire se retrouve plus tard à Thanaramusa en Maurétanie césarienne, en 474, où les Zabenses ont achevé une basilique construite par un certain *praefectus* Iugmena<sup>61</sup>. Ces différents indices nous laissent penser qu'une partie non négligeable des édifices chrétiens a été construite par le biais des collectes menées auprès des fidèles.

Allons plus loin. Lorsque les donateurs se présentent au moyen de la première personne du pluriel, ne pourrait-on pas penser qu'il s'agit également d'un financement collectif<sup>62</sup>? Le financement collectif n'est-il pas aussi à l'œuvre dans les églises dont la dédicace est au passif<sup>63</sup>? Nous ne pouvons que soulever l'hypothèse, mais il est clair que ce type de financement jouait un grand rôle en Afrique. Augustin lui-même mentionne fréquemment l'importance de la collecte menée auprès des fidèles : différents édifices chrétiens cités par l'évêque d'Hippone ont été construits grâce à ce mode collectif de financement<sup>64</sup>. En fait, les donateurs devaient vraisemblablement s'entraider pour faire construire un édifice en raison des difficultés qu'ils rencontraient. Il est très clair que les constructions ne se faisaient pas sans heurt : parfois des intermédiaires devaient prendre

60 Y. MODÉLAN, *Les Maures et l'Afrique romaine (IV<sup>e</sup> – VII<sup>e</sup> siècle)*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 506 et n. 224 : « Ces gens, qui vivaient dans un secteur probablement inclus dans un domaine impérial, ne disposaient manifestement pas d'un véritable centre civique, et n'étaient rattachés à aucune cité. Lorsqu'ils devaient le faire, ils ne savaient se définir collectivement que par une sorte d'ethnique, qui était peut-être autant tribal que villageois. Souvent en effet, si la réalité "villageoise" prévaut seule, un terme comme *castellani* ou *vicani* figure dans les dédicaces à côté du toponyme, ou bien une formule comme *respublica castelli*. Mais nous n'avons ici qu'un nom collectif, à consonance berbère certaine dans au moins deux cas sur trois : dans une situation de ce genre, avec des groupes aussi obscurs, supposer une organisation tribale ne semble pas infondé. »

61 N° 93\* (*AE* 1926, 60) : *Nos Zabenses*.

62 N° 59\* (*ILAlg* I, 159) : dédicace d'un édifice chrétien à Hippone : « *Que primitie nos/tre uirtutis sunt ex le/ctione et aspectu pro/bantur nam nouum edificium quod cernis nos/tro labore hoc inceptum adque perfectum / est.* » ; « Que les prémices, qui sont issues de notre *uirtus*, soient approuvées par la lecture et le regard. En effet, ce nouvel édifice que tu vois, a été commencé, et même achevé par notre peine. »

63 N° 5\* (*AE* 1937, 154b) ; n° 10\* (*ILCV*, 1835) ; n° 11\* (*AE* 1958, 19) ; n° 60\* (*ILCV*, 1891) ; n° 74\* (*AE* 1937, 155) ; n° 92\* (*AE* 1908, 159).

64 Fidèles de Membressa : n° g ; fidèles d'Hippo Diarrhytus : n° m ; fidèles d'Hippone : n° x, n° y, n° z ; divers fidèles : n° k'.

le relais d'un premier bienfaiteur. C'est le cas dans l'inscription de Thanaramusa, où les Zabenses ont achevé un édifice commencé par le *praefectus* Iugmena<sup>65</sup>. La même idée est évoquée à Tizirt, où une maxime vient dire qu'il y a davantage de prestige à achever un édifice qu'à le commencer<sup>66</sup>...

Il existe donc une véritable force collective – tant familiale que communautaire – qui a permis la construction d'édifices chrétiens. Cette force tient évidemment au discours chrétien sur le don, qui invitait tout chrétien, quel qu'il soit, à contribuer au développement de son église locale par le biais de dons, même modestes.

### B. Les « objets » donnés

Les « objets » donnés prennent diverses formes. Les sources littéraires rapportent le don de quelques sommes d'argent : 3000 *folles* pour les églises africaines ont été cédés par Constantin ; une grosse somme d'argent a été accordée par Bonifatius, comte d'Afrique, à l'église d'Hippone<sup>67</sup>. Ont également été donnés des terrains, qui comprenaient parfois des maisons<sup>68</sup>. Mélanie la Jeune a ainsi gratifié l'église de Thagaste d'un grand domaine sur lequel étaient installés des bains et des ateliers d'artisans<sup>69</sup>. Selon la *Vie latine* de Mélanie la Jeune, ce domaine était plus étendu que la cité de Thagaste elle-même<sup>70</sup>! Mélanie et Pinien ont également donné des terrains et des revenus pour deux monastères situés dans la même cité<sup>71</sup>.

Sources épigraphiques et sources littéraires mentionnent des dons d'édifices chrétiens – de diverse ampleur il est vrai – depuis la petite chapelle jusqu'à l'église de

65 N° 93\* (*AE* 1926, 60).

66 N° 60\* (*ILCV*, 1891) : « *La[bor]ibus ex / ult[imis] nomen / non [supere]st umquam. / Hic lab[or] est coep[er]tis, sed finis cunc[ta] decorat. »*

67 N° a ; n° f.

68 *Ager* : n° d . *Agelli* : n° f, n° j, n° b', n° c', n° d', n° j' . *Area et cella* : n° 20\* (*LSA*, 179). *Domus* : n° w, n° y, n° e' . *Fundus* : n° h, n° n . *Hortus* : n° c . *Locus* : n° h' . *Possessio* : n° v, n° g' . *Villa et locus* : n° a' .

69 N° k.

70 *Vita Melaniae*, texte éd. et trad. par P. LAURENCE, *op. cit.*, 21, 4, p. 194-195, l. 11-13 : « *Dedit autem et possessionem multum praestantem redditum. Quae possessio maior erat etiam ciuitatis ipsius.* » ; « Par ailleurs, elle fit également don d'un domaine qui fournissait un gros revenu. Ce domaine était plus étendu que la ville elle-même ». Ces précisions ne sont pas notées dans la *Vie grecque*.

71 N° l.

grande taille<sup>72</sup>. Un *xenodochium*, établissement destiné au repos des pèlerins a été offert à Hippone<sup>73</sup>. Sont aussi évoqués des dons de parties d'édifices chrétiens, comme des baptistères, des piliers ou des colonnes<sup>74</sup>. Enfin, des aménagements décoratifs d'ampleur plus ou moins grande ont été réalisés aux frais des donateurs, avec en premier lieu l'établissement de mosaïques de pavement, qui sont devenues peu à peu une contribution indispensable à l'aménagement du sol des églises<sup>75</sup>. Enfin de plus petits dons sont connus : les donateurs ont aménagé des *mensae* pour le culte des martyrs<sup>76</sup>, ils ont offert des objets utiles au fonctionnement du culte chrétien<sup>77</sup>, ou encore des objets précieux<sup>78</sup>.

72 N° 1\* ? (*ILAlg* II, 2, 4380) ; n° 2\* ? (*LSA*, 164) ; n° 4\* (*LSA*, 69) ; n° 5\* (*AE* 1937, 154b) ; n° 6\* (*LSA*, 68) ; n° 8\* ? (*ILAlg* I, 2991) ; n° 9\* ? (*LSA*, [204]) ; n° 10\* (*ILCV*, 1835) ; n° 11\* (*AE* 1958, 19) ; n° 12\* (*AE* 1969-1970, 737) ; n° 16 ? (*AE* 2004, 1801) ; n° 24\* ? (*CIL* VIII, 4353) ; n° 25\* (*CIL* VIII, 9708) ; n° 28\* ? (*CIL* VIII, 17759) ; n° 29\* (*BCTH*, 1907, p. CLXXXVI-CLXXXVIII) ; n° 30\* (*B SAF*, 1912, p. 321-322) ; n° 38\* (*ILAlg* II, 3, 8299) ; n° 39\* ? (*LSA*, 50) ; n° 40\* ? (*LSA*, 12) ; n° 41\* ? (*CIL* VIII, 10698) ; n° 46\* (*CIL* VIII, 11133) ; n° 47\* ? (*B SAF*, 1909, p. 214) ; n° 49\* ? (*BCTH*, 1990, p. 200) ; n° 52\* (L. LESCHI, « Inscription de la plaine du Guert », dans *Études*, p. 301-302) ; n° 57\* (*ILCV*, 1859) ; n° 59\* (*ILAlg* I, 159) ; n° 60\* (*ILCV*, 1891) ; n° 61\* (*ILCV*, 1893) ; n° 64\* (*ILCV*, 384) ; n° 67\* (*Rec de Const.*, 1909, p. 201-202) ; n° 68\* ? (*CIL* VIII, 18488) ; n° 72\* (*CIL* VIII, 21551) ; n° 74\* (*AE* 1937, 155) ; n° 76\* (*LSA*, 91) ; n° 77\* (*LSA*, 167) ; n° 78\* (*ILCV*, 1823) ; n° 79\* (*AE* 1900, 52) ; n° 82\* (*LSA*, 142) ; n° 84\* ? (*LSA*, 148) ; n° 88\* ? (*AE*, 1957, 208 a et b) ; n° 92\* (*AE* 1908, 159) ; n° 93\* (*AE* 1926, 60) ; n° 99\* (*CIL* VIII, 20903) ; n° 100\* (*LSA*, 170) ; n° b, n° g, n° m, n° p, n° z.

73 N° x.

74 Baptistère : n° 65\* (*LSA*, 25), n° 83\* (*AE* 1958, 122), n° 87\* (*ILTun*, 374). Chapiteau : n° 42\* (*ILAlg* I, 3807). *Ciborium* : n° 96\* (*LSA*, 13). Clef d'arc : n° 48\* (*B SAF*, 1909, p. 215). Colonnes : n° 57\* (*ILCV*, 1859). *Cubicula* : n° 97\* (*LSA*, 16). Décor : n° 17\* (*AE* 2004, 1802). Édicule : N° 13\* (*ICHaiïdra*, 200a). Pilier : n° 18\* (*AE* 1946, 246) ; n° 71\* (*LSA*, 82). *Porticus* : n° 73\* (*AE* 2008, 1668), n° 98\* (*Douga*, 45).

75 N° 14\* (*ICHaiïdra*, 201) ; n° 16\* (*AE* 2004, 1801) – peut-être également dédicace d'édifice ; n° 21\* (*ILAlg* I, 430 a) ; n° 22\* (*ILAlg* I, 430 b) ; n° 23\* (*ILAlg* I, 430 c) ; n° 26\* ? (*CIL* VIII, 9711) ; n° 27\* (*AE* 1914, 86) ; n° 31\* (*ILAlg* II, 3, 8289) ; n° 32\* (*ILAlg* II, 3, 8290) ; n° 33\* (*ILAlg* II, 3, 8292) ; n° 34\* (*ILAlg* II, 3, 8294) ; n° 35\* (*ILAlg* II, 3, 8296) ; n° 36\* (*ILAlg* II, 3, 8291) ; n° 37\* (*ILAlg* II, 3, 8293) ; n° 50\* (*AE* 2001, 2074) ; n° 51\* (*AE* 1985, 884) ; n° 53\* (*AE* 1992, 1790) ; n° 54\* (*AE* 1992, 1791) ; n° 55\* (*AE* 1992, 1792) ; n° 58\* (5 fois, *AE* 1998, 1523) ; n° 61 (*ILCV*, 1893) ; n° 62\* (*ILCV*, 1895) ; n° 63\* (*CArch*, X, 1959, p. 71-147) ; n° 69\* (*AE* 1953, 47) ; n° 80\* (*IRT*, 13) ; n° 85\* (*CIL* VIII, 8629) ; n° 86\* (*AE* 1957, 207) ; n° 90\* (*CIL* VIII, 23323) ; n° 94\* (*LSA*, 38) ; n° 95\* (*LSA*, 57).

76 N° 2\* (*LSA*, 164) ; n° 3\* (*LSA*, 163) ; n° 66\* (*LSA*, 157) ; n° 70\* (*LSA*, 80) ; n° 75\* (*LSA*, 64) ; n° 81\* (*AE* 1992, 1760) ; n° 89\* (*LSA*, 48) ; n° 91\* (*LSA*, 49).

77 Table d'ombre : n° 15\* (*AE* 2004, 1811). Candélabre : n° o. Table d'autel : n° 44\* (T. GHALIA, « Pied de table d'autel de Henchir B'ghil », dans *Tunisie : du christianisme à l'islam. IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, dir. par C. LANDES et alii, Lattès, Musée archéologique Henri Pradès, 2001, p. 154, fig. 54 a-b).

78 N° l.

Nous observons donc à la fois une grande diversité dans ce qui a été offert, mais aussi dans la taille du don lui-même. Y a-t-il des points communs entre le fait d'offrir une *mensa* pour le culte des martyrs et le fait de payer pour la construction d'une église ? Cela n'est pas évident.

### III. L'assimilation des représentations chrétiennes sur le don

Le premier point commun de tous ces dons est leur dimension religieuse. L'ensemble montre bien la prégnance du discours et des représentations chrétiennes sur le don tels qu'ils ont été définis dans la première partie de ce travail<sup>79</sup>.

#### A. Auto-représentation des donateurs chrétiens : la recherche de la discrétion

Les donateurs chrétiens essayent souvent de se montrer sous un jour humble, en évitant de faire preuve de trop d'ostentation. Ils se conforment ainsi aux recommandations évangéliques sur l'attitude discrète qu'il convient d'adopter lorsque l'on donne<sup>80</sup>. L'idée vaut en fait surtout lorsque ce sont les donateurs eux-mêmes qui parlent de leur propre don, ce qui concerne avant tout les textes épigraphiques. Nous avons déjà vu plus haut que, dans une grande partie des cas, les donateurs ne précisent pas leur rang ou leur titre lorsqu'ils font rédiger le texte commémorant leur don<sup>81</sup>. Il ne faudrait pas en déduire trop hâtivement qu'une telle pratique s'explique parce que les donateurs n'avaient pas de titre à mentionner ! Peut-être était-ce un choix de ne pas mettre en avant son rang social ? L'absence de précision quant au statut social se retrouve, du reste, dans les dons faits dans le cadre des religions traditionnelles<sup>82</sup>. Il ne s'agit donc pas d'un trait de comportement spécifiquement chrétien.

Les donateurs vont parfois plus loin en utilisant pour se désigner des formules volontairement concises, voire dépréciatives. Plusieurs types de formules sont utilisés. Près de Cedia en Numidie, les deux donateurs d'une église (ou d'une partie d'église), Donatus et Navigius, se font qualifier de *Cedienses peccatores*, pécheurs de Cedia, ce

79 Cf. *supra*, p. 125-169.

80 Cf. *supra*, p. 132-140.

81 Cf. *supra*, p. 330.

82 Cf. *supra*, p. 85.

qui est une façon de se rendre humbles alors même qu'ils donnent<sup>83</sup>. Dans le même état d'esprit, à Aradi en Byzacène, un donateur préférant rester dans l'anonymat se déclare tout bonnement *peccator*<sup>84</sup>. À Caesarea de Maurétanie, un autre donateur se présente comme *cultor Verbi* et ne donne pas son nom<sup>85</sup>. Au VI<sup>e</sup> siècle, à Aïn Guigba en Numidie, le prêtre Floridus se dit *misericordia ingens*<sup>86</sup>.

Mais la formule la plus significative dans la recherche de la discrétion est sans nul doute la formule *cuius nomen deus scit* (« celui dont Dieu connaît/sait le nom »), trouvée huit fois dans les inscriptions africaines (mais cinq fois dans la même église). Les différentes attestations proviennent toutes de lieux situés sur la côte occidentale de la Tunisie actuelle, ce qui laisse suggérer une diffusion locale<sup>87</sup>.

---

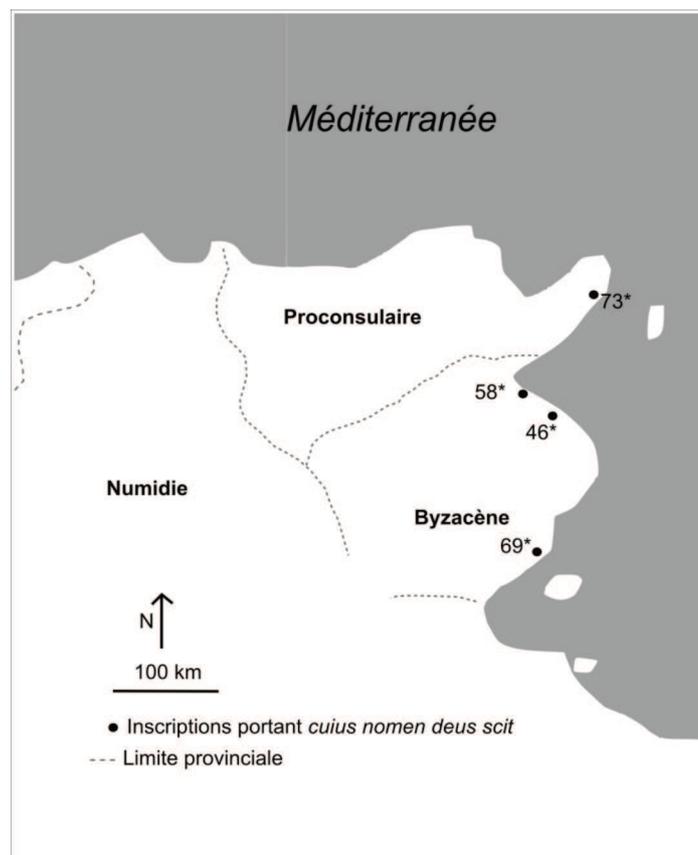
83 N° 28\* (*CIL VIII*, 17759).

84 N° 16\* (*AE* 2004, 1801).

85 N° 20\* (*LSA*, 179).

86 N° 7\* (*LSA*, 133).

87 À Henchir Beni Hassen (n° 46\* [*CIL VIII*, 11133]) ; cinq fois dans une église d'Hergla (n° 58\* [*AE* 1998, 1523]) ; à Macomades Minores (n° 69\* [*AE* 1953, 47]) ; à Menzel Yahia Tafekhsite (n° 73\* [*AE* 2008, 1668]).



**Carte 1. Inscriptions portant la mention cuius nomen deus scit en Afrique**

Mais la locution – uniquement épigraphique – se trouve en réalité dans l'ensemble de l'Occident, ainsi qu'en Orient (en grec), avec de surcroît des parallèles dans les inscriptions juives consacrées aux dédicaces de synagogues<sup>88</sup>. À première vue, cette formule répond parfaitement aux exigences d'humilité dans le don, faisant écho aux conseils évangéliques recommandant l'aumône en secret. Le donateur accomplit le don chrétien « parfait », en se faisant bienfaiteur sans même se faire connaître, laissant son nom à la seule perception de Dieu<sup>89</sup>. Si un donateur reste dans l'anonymat, il est

88 Voir sur ce point S. SOREK, *Remembered for Good. A Jewish Benefaction System in Ancient Palestine*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2010, p. 76-77.

89 Pour une présentation de cette expression, avec les parallèles grecs et juifs, cf. G. PUGLIESE CARRATELLI, « *Cuius nomen deus scit* », dans *Studi mediolatini e volgari*, 1, 1953, p. 193-196 ; C. ROUECHÉ, « Interpreting the Signs: Anonymity and Concealment in Late Antique Inscriptions », dans *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, dir. par H. AMIRAV et B. TER HAAR ROMENY, Louvain, Peeters, 2007, p. 221-234. Je me permets également de renvoyer à C. THIEL, « *Cuius nomen Deus scit* : anonymat et prestige dans les inscriptions de l'Antiquité tardive », dans *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale*, dir. par F. HURLET et alii, Paris, De Bocard, 2014, p. 261-270.

évident que la contre-partie humaine du don est impossible et que seul Dieu peut jouer un rôle dans la réciprocité au don.

### B. La solidarité entre les donateurs

Comme nous l'avons vu plus haut, les donateurs font preuve de solidarité en accomplissant des actions financées grâce à des dons collectifs. Les donateurs créent ainsi des formes d'associations qui rappellent évidemment l'entraide communautaire caractéristique du discours sur la charité chrétienne. Des églises ont ainsi été construites grâce à des collectes menées auprès des fidèles. Différentes sources le prouvent, comme à Membressa, à Hippone, à Hippo Diarrhytus, à Henchir Zerdan et à Thanaramusa<sup>90</sup>. Le cas s'est peut-être également présenté à d'autres endroits, avec des formulations moins claires<sup>91</sup>. De la même façon, les dons effectués à deux ou trois, ou en famille, sont le produit d'une solidarité collective, mais limitée aux proches. À Cuicul (Djemila), sept aristocrates ont contribué à l'aménagement du pavement de la basilique I (ou église nord) à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou au début du V<sup>e</sup> siècle<sup>92</sup>. Dans une grande partie des cas, la construction d'églises reposait donc sur la solidarité communautaire. Peter Brown, parlant de ces dons collectifs, a utilisé la belle expression de « richesse poly focale<sup>93</sup> », signifiant ainsi que les chrétiens mettaient en commun leurs ressources pour créer des richesses.

La place du don collectif signe donc un changement par rapport à la période précédente. En effet, le prestige accordé aux donateurs ne rejaillit pas sur un individu ou sa lignée – comme dans l'évergétisme – mais il est partagé entre tous les acteurs. De telles pratiques nous éloignent donc pour partie de la logique évergétique.

90 Membressa : n° g. Hippone : n° x, n° y, n° z. Hippo Diarrhytus : n° m. Henchir Zerdan : n° 57\* (*ILCV*, 1859). Thanaramusa : n° 94\* (*AE* 1926, 60).

91 Sont regroupées ici les dédicaces de monuments où sont présentés des commanditaires écrivant au pluriel, sans pour autant préciser leur nom. On peut supposer qu'ils ont agi après une collecte : Aïn Ghorab : n° 5\* (*AE* 1937, 154b). Hippone : n° 59\* (*ILAlg* I, 159). Iomnium : n° 60\* (*ILCV*, 1891). Oued R'Zel : n° 74\* (*AE* 1937, 155). Thamallula : n° 92\* (*AE* 1908, 159).

92 N° 31\*-37\* (*ILAlg* II, 3, 8289-*ILAlg* II, 3, 8296).

93 P. BROWN, *Through the Eye...*, *op. cit.*, p. 40 : « We are dealing with polyfocal wealth », en parlant de pavements à Aquilée.

### C. Le clergé chrétien, donateur et intermédiaire

Les inscriptions montrent très clairement le rôle primordial des clercs dans le processus du don. Les clercs sont assez fréquemment présents en tant qu'acteurs principaux, faisant construire des églises, des parties d'église ou des pavements de mosaïque<sup>94</sup>. Ont-il agi avec leur argent personnel ? Nous avons vu plus haut à quel point il était difficile de se prononcer sur la question<sup>95</sup>.

Les clercs occupent également la place d'intermédiaires dans le don, et cela à plusieurs stades du processus. Ils peuvent être les initiateurs du don, ceux qui insufflent l'idée à un bienfaiteur potentiel. Dans les inscriptions, certains donateurs précisent, le cas échéant, que leur action fait suite à la demande d'un évêque avec la formule *ex instantia episcopi*, ou *iussu episcopi*<sup>96</sup>. Ce type de précisions se retrouve davantage dans les inscriptions les plus tardives, grosso modo à partir du VI<sup>e</sup> siècle. Mais il existait en fait davantage de possibilités d'intervention de la part d'un clerc. Un passage tiré d'un sermon d'Augustin tenu en janvier 426 explique le processus :

« Le centre d'accueil qu'il [le prêtre Leporius] avait à bâtir, vous le voyez maintenant bâti. C'est moi qui l'en avais chargé, moi qui le lui avais commandé. Il m'a obéi de tout cœur ; et comme vous le voyez, il l'a fait ; de même que c'est sur mon ordre qu'il a construit la basilique des huit martyrs, avec les subsides que Dieu donne par votre entremise. Il l'avait commencée, de fait, avec l'argent qui avait été donné à l'église pour le centre d'accueil ; et la construction commencée, comme il y a des personnes religieuses désireuses que leurs œuvres soient inscrites dans le ciel, ils l'aidèrent de leur mieux et il construisit<sup>97</sup>. »

Les textes littéraires peuvent-ils compléter les lacunes de l'épigraphie ? Augustin décrit ici un processus que nous lisons en filigrane dans les inscriptions. Augustin a demandé au prêtre Leporius que soient édifiés à Hippone un *xenodochium* et

94 Cf. le relevé plus haut, p. 328.

95 Cf. *supra*, p. 324-327.

96 C'est le cas dans les dédicaces d'église, à la demande d'un évêque : Aïn Ghorab (n° 5\* [AE 1937, 154b]). À la demande d'un prêtre : Cillium (n° 30\* [BSAF, 1912, p. 321-322]), Oued R'Zel (n° 74\* [AE 1937, 155]). Table d'ombre à Ammaedara faite à la demande d'un évêque : n° 15\* [AE 2004, 181].

97 Corpus n° x, z. AUG., S., 356, 10, S.P.M., I, p. 138-139, l. 25-27, l. 1-7, trad. par G. MADEC, *La vie communautaire...*, *op. cit.*, p. 52-53 : « *Xenodochium aedificandum modo uidetis aedificatum. Ego illi iniunxi, ego iussi. Obtemperauit mihi libentissime, et sicut uidetis, operatus est : quomodo meo iussu etiam basilicam ad octo martyres fabricauit, de his quae per uos Deus donat. Coepit enim de pecunia quae data erat ecclesiae propter xenodochium, et cum coepisset aedificare, ut sunt religiosi desiderantes opera sua in caelo scribi, adiuuerunt prout quisque uoluit, et fabricauit.* »

une basilique dédiée aux huit martyrs (*iussi / meo iussu*)<sup>98</sup>. Le *xenodochium* avait sans doute été construit pour accueillir les pèlerins venus visiter la toute nouvelle *memoria* de saint Étienne construite par Eraclius<sup>99</sup>. Quant à la basilique des huit martyrs, censée selon Augustin avoir été construite depuis les fondations, Serge Lancel suggère qu'il s'agissait peut-être en fait de la réfection d'une chapelle de taille modeste<sup>100</sup>. Augustin est donc ici clairement l'initiateur du projet, ce qui contraste avec le fait qu'il se montre d'habitude plutôt réticent à faire construire des monuments<sup>101</sup>.

Le prêtre Leporius joue un rôle d'intermédiaire en s'occupant des aspects pratiques de la construction. Il achète les terrains, trouve les matériaux<sup>102</sup>... Notons que ce rôle était généralement dévolu aux diacres<sup>103</sup>. Leporius n'est pas donc pas le réel donateur de ces bâtiments et il reste un intermédiaire puisque les deux bâtiments ont été construits grâce à une collecte des fidèles (*de his quae per uos Deus donat ; de pecunia quae data erat Ecclesiae propter xenodochium*). Un deuxième financement se produit, un peu plus tard, pour fournir le complément de la construction/restauration de la basilique des huit martyrs<sup>104</sup>. Leporius avait donc probablement commencé la

98 Sur ces monuments d'Hippone, cf. E. MAREC, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville de saint Augustin*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1958 ; O. PERLER, « L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone-la-Royale d'après les textes de saint Augustin », dans *REAug*, 1, 1955, p. 299-343 ; S. LANCEL, *Saint Augustin, op. cit.*, p. 331-346.

99 N° p.

100 S. LANCEL, *Saint Augustin, op. cit.*, p. 335 ; selon ce dernier, le *S. Morin* 2 (313/H), daté de 410, mentionnait déjà le culte des huit martyrs. Mais avaient-ils déjà un lieu de culte à Hippone ?

101 Cette réticence s'exprime dans POSSID., *Vita Augustini*, 24, 13, texte éd. par A. A. R. BASTIAENSEN, dans *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Milan, Mondadori, 1975, p. 193-194, trad. par J.-P. MAZIÈRES, *Trois vies. Cyprien, Ambroise, Augustin par trois témoins*, Paris, Migne, Brepols, 1994, p. 145-146 : « *Nam fabricarum nouarum numquam studium habuit, deuitans in eis implicationem sui animi, quem semper liberum habere uolebat ab omni molestia temporali ; non tamen illa uolentes et aedificantes prohibebat, nisi tantum inmoderatos* » ; « De fait Augustin n'eut jamais de goût pour les nouveaux chantiers : il évitait de s'y embarrasser l'esprit, qu'il avait toujours voulu libéré de toute préoccupation temporelle ; néanmoins il n'empêchait pas ceux qui le voulaient et qui bâtissaient, sauf s'ils tombaient dans les excès. » Augustin n'insistait en effet pas sur la beauté du « bâtiment-église » et lui préférait l'assemblée des fidèles : cf. AUG., *S.*, 336 et F. G. CLANCY, « Augustine's Sermons for the Dedication of the Church », dans *Studia Patristica*, 38, 2011, p. 48-55 et plus largement D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 35-37 (« La réticence des pasteurs »).

102 AUG., *S.*, 356, 10. Leporius achète une maison à Carraria, qui doit servir de carrière de pierres (finalement une autre solution est trouvée).

103 Sur les activités des sous-diacres : W. SPICKERMANN, « Der Subdiakonot, ein Amt der spätantiken Kirchenverwaltung », dans *ZKG*, 111, 2000, p. 313-341.

104 AUG., *S.*, 356, 10 : « *et cum coepisset aedificare, ut sunt religiosi desiderantes opera sua in caelo*

construction de la basilique des huit martyrs sans que l'église d'Hippone n'aie obtenu le financement complet de l'édifice, et c'est seulement l'intervention des *religiosi* qui a permis de le terminer. Qui sont ces *religiosi* ? Sont-ce de modestes fidèles d'Hippone ? Sont-ce des personnes plus riches ? L'aide de ces *religiosi* est-elle seulement financière ? Augustin ne précise pas leur statut, ni les aspects concrets de leur aide, mais seulement leur intention.

Le texte d'Augustin décrit donc de manière particulièrement fine le processus habituellement connu par les documents épigraphiques : une suggestion de l'évêque se traduit par une ou plusieurs collectes, qui aboutissent à la construction d'un monument dont les travaux ont été organisés par un prêtre. Pour les églises, il faut encore ajouter à ce processus une cérémonie de dédicace, présidée par l'évêque, ou par un évêque extérieur invité à cette occasion<sup>105</sup>. On comprend ainsi mieux certains textes épigraphiques, comme cette dédicace d'église trouvée à Henchir Zerdan près de Thamudagi en Numidie et déjà étudiée précédemment :

« Les Venusianenses ont initié [cette nouvelle basilique], les Mucrionenses ont donné cinq colonnes, les Cuzabetenses ont donné six colonnes, tous ont pavé l'abside et en plus les Cuzabetenses l'ont ornée. Rogatus prêtre et Emilius diacre l'ont édifiée<sup>106</sup>. »

La démarche est semblable à celle décrite chez Augustin. Une collecte a abouti à la construction d'un édifice, sous la surveillance d'un prêtre et d'un diacre. Les deux clercs s'attribuent le point final de la construction de l'édifice (*aedificare*). Existait-il des tensions entre les donateurs et les intermédiaires qu'étaient les clercs ? La question sera examinée par la suite<sup>107</sup>.

---

*scribi, adiuerunt prout quisque uoluit, et fabricauit* » ; « et la construction commencée, comme il y a des personnes religieuses désireuses que leurs œuvres soient inscrites dans le ciel, ils l'aidèrent de leur mieux et il construisit. »

105 Cf. par exemple M. KLÖCKENER, « Dedicare, dedicatio », *Aug-Lex*, vol. 2, c. 255-258. Augustin a par exemple été invité à plusieurs reprises pour célébrer la dédicace d'une église (S., 336 ; cf. F. G. CLANCY, « Augustine's Sermons for the Dedication of the Church », art. cité. Il mettait plutôt en valeur l'aspect spirituel de la dédicace). Bonifatius évêque de Carthage, fut invité à célébrer la dédicace d'une église à Furnos Maius en 528 (n° 40\* (LSA, 12) et FERRAND., *Vita Fulgenti*, 27, p. 132-144). Plus largement, D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu...*, op. cit., p. 45-47.

106 N° 57\* (ILCV, 1859) : « [---]ba[---] no[---] / Venusianenses / ini[t]iauerunt, / [M?]ucrionenses / Columnas V de/derunt, Cuzabe/tenses dede/runt colum/nas VI, omnes / apsida stra/uerunt, plus/ Cuzabete(n)ses / ornauerunt. Ro/gatus presbiter / et Emilius zacon/us edificauerunt. »

107 Cf. *infra*, p. 470-478.

### D. La discrétion sur l'objet donné

Les détails sur l'objet donné sont peu nombreux même s'il existe des exceptions<sup>108</sup>. De manière générale, les donateurs choisissent des textes extrêmement concis, tout en employant des verbes peu précis comme *facere*. Il est parfois difficile de savoir ce qui a été donné. Le même verbe peut désigner tantôt le don d'un médaillon de mosaïque de pavement, tantôt un tapis de mosaïque de grande ampleur, ou bien même un monument en entier<sup>109</sup>. Ainsi, un simple formulaire de *uotum* (*N uotum soluit*), qui, lorsqu'il était utilisé dans les dons « païens » était plutôt réservé à des offrandes de faible ampleur, peut désormais servir à désigner le don d'un monument tout entier<sup>110</sup>! La taille du texte et la précision du formulaire épigraphique ne correspondent donc pas à l'ampleur du don, mais plutôt à l'état d'esprit du donateur.

Dans la même idée, certains donateurs atténuent volontairement l'ampleur de leur don. Cette démarche se trouve chez Augustin, qui décrit dans une lettre adressée à Albina (la mère de Mélanie la Jeune) les domaines hérités de son père comme des *paucis agelluli*, des minuscules domaines. Il écrit :

« En effet, s'ils [les fidèles d'Hippone] m'ont aimé parce qu'ils avaient entendu que je m'étais converti à la libre servitude de Dieu après avoir méprisé les minuscules champs paternels, ils n'ont pas envié dans cette action l'église de Thagaste, qui est ma patrie selon la chair...<sup>111</sup>. »

Le passage laisse penser qu'Augustin avait probablement légué à la communauté de Thagaste les biens issus de son héritage, tout en conservant l'usufruit pour établir un monastère<sup>112</sup>. Si un monastère avait été construit sur ces biens, qualifiés

108 Par exemple les longues dédicaces d'église comme celle de l'église d'Alexandre à Tipasa (n° 100\* [CIL VIII, 20903]).

109 Ainsi, *facere* est associé à un pavement de dimension inconnue (n° 14\* [ICHaidra, 201]), et à une église en entier (n° 8\* [ILAlg I, 2991], n° 28\* [CIL VIII, 17759]).

110 Cf. *supra*, p. 85-91. Pour un exemple de *uotum* qui pourrait désigner la dédicace d'un monument : n° 9\* (LSA, [204]).

111 AUG., *Ep.*, 126, 7, C.C.S.L. 31 B, p. 7, l. 144-148 : « *Nam si in me dilexerunt, quod audierant paucis agellulis paternis contemptis ad dei liberam seruitutem me fuisse conuersum, neque in hoc inuiderunt ecclesiae Tagastensi, quae carnalis patria mea est...* » Le sermon 355, daté de 426, donne une autre version : « j'avais vendu mon pauvre petit bien et j'en avais distribué le prix aux pauvres » (AUG., *S.*, 355, 2, S.P.M., I, p. 125, l. 25 : « *ut quomodo ego tenuem paupertatulam meam uendidi et pauperibus erogavi* ».) Sur Albina, mère de Mélanie la Jeune, cf. « Albina 2 », PLRE, I, p. 33 et « Albina 2 », PCBE (Italie), p. 75-77. Cf. aussi *infra*, p. 363.

112 C'est l'avis de S. LANCEL, *Saint Augustin, op. cit.*, p. 189. S. Lancel cite en complément le témoignage de : POSSID., *Vita Augustini*, 3, 1-2 texte éd. par A. A. R. BASTIAENSEN, p. 136-137,

de *pauci agelluli*, ils ne devaient donc pas être si restreints. D'ailleurs Patricius, le père d'Augustin était curiale : il appartenait donc à l'élite, certes modeste, de la cité<sup>113</sup>. Augustin atténue donc volontairement son don. Une telle modestie dans le don est ici due au fait qu'Augustin s'adresse à l'une des plus riches aristocrates de l'Empire. Aux yeux d'Albina, les domaines d'Augustin étaient assurément des *pauci agelluli*. Mais cette démarche révèle un état d'esprit commun aux donateurs, qui de manière générale ne mettent pas l'accent sur l'objet donné.

### E. Lien du donateur avec Dieu : inspiration divine, vœux échangés, espoir du salut

De quelle façon les acteurs du don chrétien sont-ils liés à Dieu ? Il faut encore une fois souligner les continuités avec les pratiques du monde environnant. Une grande partie des dons (quasiment la moitié) a en effet été réalisée à la suite d'un vœu, ce qui rappelle les offrandes faites dans les sanctuaires<sup>114</sup>. Une démarche identique – en apparence – anime les donateurs chrétiens<sup>115</sup>. Ils précisent parfois que Dieu, ou un saint,

---

trad. par J.-P. MAZIÈRES, *Trois vies...*, *op. cit.*, p. 113 : « *Ac placuit ei percepta gratia cum aliis ciuibus et amicis suis Deo pariter seruientibus ad Africam et propriam domum agros que remeare. Ad quos ueniens et in quibus constitutus ferme triennio et a se iam alienatis, cum his qui eidem adhaerebant Deo uiuebat, ieiuniis, orationibus, bonis operibus, in lege Domini meditans die ac nocte.* » ; « Ayant reçu la grâce avec d'autres concitoyens et amis entrés au même service de Dieu, il décida de regagner l'Afrique, sa maison et son domaine. Il y vint, s'y établit près de trois ans et, se coupant désormais des soucis de ce monde, il vécut pour Dieu, en compagnie de ceux qui lui étaient attachés, dans le jeûne, les prières, les bonnes œuvres, méditant jour et nuit la Loi du Seigneur. » Sur la *Vita Augustini*, cf. *infra* p. 448.

113 Cf. « Patricius 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 833-834.

114 Sur la pratique du *uotum*, cf. plus haut, p. 85-91.

115 Dans les annexes épigraphiques, les vœux sont signalés à maintes reprises (quasiment une inscription sur deux), avec de nombreuses formules ici classées par ordre quantitatif : *Votum soluere* : n° 30\* (*BSAF*, 1912, p. 321-322) ; n° 31\* (*ILAlg* II, 3, 8289) ; n° 32\* (*ILAlg* II, 3, 8290) ; n° 33\* (*ILAlg* II, 3, 8292) ; n° 34\* (*ILAlg* II, 3, 8294) ; n° 36\* (*ILAlg* II, 3, 8291) ; n° 37\* (*LAAlg* II, 3, 8293) ; n° 45\* (*BSAF*, 1909, p. 268) ; n° 46\* (*CIL* VIII, 11133) ; n° 50\* (*AE* 2001, 2074) ; n° 53\* (*AE* 1992, 1790) ; n° 54\* (*AE* 1992, 1791) ; n° 55\* (*AE* 1992, 1792) ; n° 58\*, cinq fois (*AE* 1998, 1523) ; n° 69\* (*AE* 1953, 47) ; n° 80\* (*IRT*, 13) ; n° 84\* (*LSA*, 148) ; n° 86 (*AE* 1957, 207) ; n° 87\* (*ILTun*, 374) ; n° 90\* (*CIL* VIII, 23323) ; n° 91\* (*LSA*, 49) ; n° 95\* (*LSA*, 57). *Votum reddere* : n° 7\* (*LSA*, 133) ; n° 27\* (*AE*, 1914, 86) ; n° 43\* (*LSA*, 132 B) ; n° 68\* (*CIL* VIII, 18488) ; n° 72\* (*CIL* VIII, 21551) ; n° 98\* (*Dougga*, 45). *Votum complere* : n° 9\* (*LSA*, [204]) ; n° 13\* (*ICHaidra*, 200a/c) ; n° 35\* (*ILAlg* II, 3, 8296) ; n° 48\* (*BSAF*, 1909, p. 215) ; n° 51\* (*AE* 1985, 884) ; n° 62\* (*ILCV*, 1895) ; n° 94\* (*LSA*, 38). *Votum perficere* : n° 4\* (*LSA*, 69) ; n° 88\* (*AE*, 1957, 208 a et b). *Deuotionem adimplere* : n° 16\* (*AE* 2004, 1801). *Votum* : n° 18\* (*AE* 1946, 246) ; n° 77 (*LSA*, 167). *Per uoto* : n° 52\* (*Études*, p. 301-302.) *Votum adimplere* : n° 73\* (*AE* 2008, 1668). *Votum uouere* : n° 81\* (*AE* 1992, 1760).

est à l'origine de leur action, par exemple avec la formule *iussu Dei*<sup>116</sup>. D'autres donateurs soulignent avoir fait la promesse d'accomplir un bienfait<sup>117</sup>. La formule la plus fréquente (*uotum soluit*) est celle de l'accomplissement du vœu, qui vient délier le donateur de l'engagement pris auprès de Dieu.

Dans les mots utilisés, rien n'a changé. Mais quel était le fonctionnement profond du *uotum* dans le cadre de la religion chrétienne<sup>118</sup>? Étaient-ce toujours les mêmes liens entre les hommes et les dieux, à savoir un lien de confiance fondé sur des relations qui ressemblaient fort à celles de patron à client, comme c'était le cas dans le *uotum* « païen » ? Continuait-on à donner pour avoir quelque chose en échange ? Vers 424, un habitant de la cité de Pisa, aveugle, offrit un candélabre d'argent à l'église d'Uzalis parce qu'il voulait remercier saint Étienne de l'avoir guéri<sup>119</sup>. Les textes, trop brefs, ne permettent pas d'étudier dans le détail cette question, mais il est possible que des logiques propres au *uotum* « païen » aient continué à exister dans la religion chrétienne<sup>120</sup>.

Une autre raison pour donner, beaucoup moins fréquemment employée dans les textes épigraphiques africains que le *uotum*, est celle de la perspective du salut. Les donateurs donnent pour leur propre salut et pour celui de leur entourage. À Sitifis au IV<sup>e</sup> ou au V<sup>e</sup> siècle, Flavius Innocentius fait paver une mosaïque *pro salute sua suorumque omnium*<sup>121</sup>. À Cedia, la mention de *peccatores* met en valeur l'idée que les bonnes œuvres peuvent éponger les péchés commis sur terre, comme certains auteurs de

116 *Iussu Dei*, n° 10\* (ILCV, 1835). L'ordre peut aussi être donné par un saint, cf. n° 71\* (LSA, 82) : *ex iussione benedicti Montani*.

117 N° 21\* (ILAlg I, 430 a) ; n° 51\* (AE 1985, 884) ; n° 68\* (CIL VIII, 18488) ; n° 70\* (LSA, 80) ; n° 77\* (LSA, 167).

118 B. KÖTTING, « Gelübde », *RAC*, 9, 1976, c. 1055-1099.

119 N° o. Le candélabre fut offert *pro suo deuotione*.

120 Un exemple de cette permanence est donné par : B. WARD-PERKINS, *From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Building in Northern and Central Italy. AD 300-850*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 71. L'auteur cite le cas de Galla Placidia qui initia la construction de l'église Saint Jean l'Évangéliste à Ravenne (entre 424 et 442) pour avoir survécu, elle et ses enfants, à un naufrage : CIL XI, 276 e : « *Sancto ac beatissimo / apostolo Iohanni Euangelista / Galla Placidia Augusta / cum filio suo / Valentiniano Augusto / et filia sua / Iusta Grata Honoria Augusta / liberationis pericul(or)um maris / uotum soluit*. » Voir sur cette inscription T. D. BARNES, « Arcadius the Son of the Emperor Theodosius II », dans *XII Congressus Internationalis Epigraphiae graecae et latinae*, dir. par M. MAYER Y OLIVÉ, Barcelone, Institut d'estudis catalans, 2007, p. 109-112 (AE 2007, 560).

121 N° 85\* (CIL VIII, 8629).

l'époque le disaient déjà<sup>122</sup>. À Mechera Sfa, Umbrius Felix, en 408, prie pour son salut, malgré ses péchés<sup>123</sup>. La même démarche se trouve décrite chez Possidius de Calama à propos d'un don accompli par un habitant d'Hippone. Voulant donner une partie de ses biens à l'église d'Hippone, l'homme se réjouit avec Augustin de ce qu'il a progressé sur la voie de son salut :

« Il y eut même un notable d'Hippone vivant à Carthage qui voulut faire don de ses biens à l'église d'Hippone et qui, de son plein gré, expédia à Augustin, de sainte mémoire, l'acte ainsi établi, après s'en être réservé l'usufruit. Ce dernier accueillit de bon cœur l'offrande en le félicitant de se souvenir ainsi de son salut éternel<sup>124</sup>. »

Augustin avait par ailleurs évoqué cette idée (la générosité contre le salut) dans un certain nombre de sermons<sup>125</sup>. Mais de façon étonnante, la dimension salvatrice du bienfait est davantage présente dans les discours et théories à propos du don que dans les inscriptions. Ces dernières restent en effet davantage dans la continuité avec la pratique du *uotum*, dans un lien d'échange entre Dieu et les hommes.

#### F. De quelques cas spécifiques

Certaines inscriptions, plus détaillées ou plus soignées, vont encore plus loin dans leur discours sur les phénomènes qui se produisent lors du don. Ces documents doivent être considérés comme des cas individuels, qui témoignent d'un état d'esprit ponctuel ne faisant pas nécessairement écho à l'attitude générale des chrétiens africains. Le « brouillage des catégories », qui était l'une des caractéristiques du discours sur le don chrétien, apparaît ainsi dans ces documents épigraphiques exceptionnels<sup>126</sup>.

122 N° 28\* (*CIL VIII*, 17759) et cf. *supra*, p. 164-165.

123 N° 72\* (*CIL VIII*, 21551), près de Mechera Sfa en Maurétanie Césarienne : « *d(omin)o preca/ tur, pro suis peccatis salu/ ficetur* ».

124 POSSID., *Vita Augustini*, 24, 4, texte éd. par A. A. R. BASTIAENSEN, *op. cit.*, p. 190, trad. par J.-P. MAZIÈRES, *op. cit.*, *Trois Vies...*, *op. cit.*, p. 144 : « *Quidam etiam ex honoratis Hipponiensium apud Carthaginem uiuens ecclesiae Hipponiensi possessionem donare uoluit, et confectas tabulas, sibi usufructu retento, ultro eidem sanctae memoriae Augustino misit; cuius ille oblationem libenter adcepit, congratulans ei quod aeternae suae memor esset salutis.* »

125 Cf. *supra*, p. 164-165.

126 Cf. mon passage *supra*, p. 158-162 sur le « brouillage des catégories » du don.

### 1. Vers le brouillage des catégories : la formule *de donis dei*

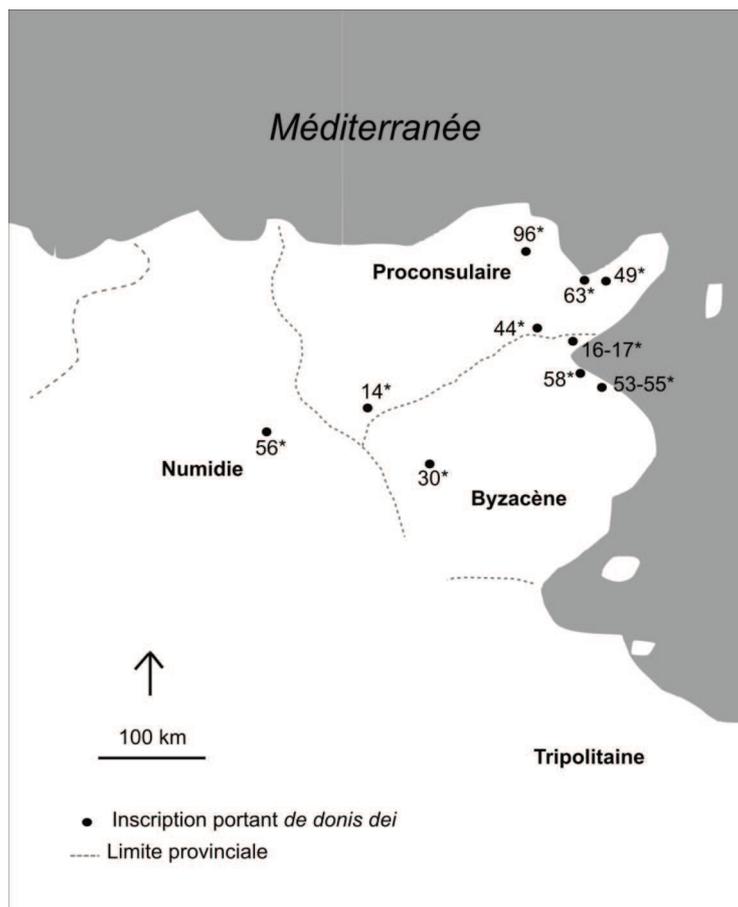
Il existe une formule épigraphique qui témoigne assez bien de certains aspects de la conception chrétienne du don, rappelant que les richesses proviennent de Dieu, et que donner, c'est rendre à Dieu ce qu'il a auparavant distribué : il s'agit de l'expression *de donis dei*. La locution se trouve à de nombreuses reprises dans les inscriptions africaines, sous la forme *de donis dei*, ou *de dona dei* (souvent abrégée au demeurant)<sup>127</sup>. On observe également des variantes, telles *de donis dei et christi*<sup>128</sup>, ou plus rarement *de donis dei et sanctorum eius*<sup>129</sup>. Les dons prodigués à l'homme proviennent ainsi non seulement de Dieu et du Christ, mais aussi des saints. L'expression se rencontre essentiellement sur la côte orientale de la Tunisie actuelle, près du Cap Bon :

---

127 N° 16\* (*AE* 2004, 1801) ; n° 17\* (*AE* 2004, 1802) ; n° 30\* ? (*BSAF*, 1912, p. 321-322) ; n° 44\* (T. GHALIA, « Pied de table d'autel... », art. cité, p. 154) ; n° 56\* (*AE* 1974, 719) ; n° 96\* (*LSA*, 13).  
*De dona dei* : n° 53\* (*AE* 1992, 1790), n° 54\* (*AE* 1992, 1791), n° 55\* (*AE* 1992, 1792, deux fois), n° 58\* (*AE* 1998, 1523, cinq fois). *De dei* : n° 63\* (*CArch*, X, 1959, p. 71-147).

128 N° 49\* (*BCTH*, 1990, p. 200).

129 N° 14\* (*ICHaidra*, 201).



**Carte 2. Inscriptions portant la mention de *donis dei* en Afrique**

Curieusement, l'aire de diffusion de la formule se superpose assez bien à celle de l'expression *cuius nomen deus scit*, comme s'il y avait eu une diffusion conjointe. D'ailleurs les deux formules peuvent être superposées : on trouve *de donis dei cuius nomen deus scit*<sup>130</sup>.

L'idée générale rappelée dans la formule *de donis dei* est extrêmement claire. Le donateur donne *de donis dei*, par/grâce aux dons de Dieu. La locution signifie que Dieu, véritable propriétaire de tous les biens, a donné leurs biens aux hommes sur la terre. Le donateur ne donne donc pas son propre bien, mais les biens appartenant en réalité à Dieu. L'idée est parfois explicitée à travers d'autres formules. Près de Sidi Daoud, au Cap Bon, Victoricus, sous-diacre, écrit qu'il souhaite par le don d'un baptistère rendre son don à Dieu lui-même (*reddere donum domino*) : selon Victoricus, les richesses qui lui ont été prodiguées ne lui appartiennent pas, et il se contente, en

130 À Hergla (n° 58\* [AE 1998, 1523]).

véritable usufruitier des biens temporairement accordés, de les rendre à leur véritable propriétaire<sup>131</sup>. Au final, dans ces quelques inscriptions, le donateur n'est qu'une sorte d'intermédiaire des biens donnés par Dieu. On voit là un signe du « brouillage des catégories » tel qu'il apparaît à la même époque dans certains sermons augustinien.

Quelles sont les origines de cette formule ? Des parallèles épigraphiques ont été découverts en assez grand nombre, surtout dans des basiliques chrétiennes italiennes, mais l'expression a également été gravée sur des objets en argent<sup>132</sup>. La formule se lit dans des textes religieux de l'époque qui nous concerne, à savoir dans le canon gélasien et dans un sacramentaire véronais<sup>133</sup>. Mises à part ces mentions, la formule n'a pas eu d'écho dans les sources littéraires, même si deux attestations sont observées chez Césaire d'Arles et Grégoire le Grand<sup>134</sup>.

Selon Jean-Pierre Caillet, la formule *de donis dei* a une origine hébraïque et se trouve dans l'Ancien Testament<sup>135</sup>. La formule était utilisée dans les communautés juives africaines tardo-antiques. En Afrique, deux inscriptions commémorant la construction de synagogues bâties durant l'Antiquité tardive comportent la formule *de donis dei*. À Hammam Lif, la dédicace d'une synagogue datée du VI<sup>e</sup> siècle évoque un certain Asterius, fils de Rusticus l'*archysinagogus* et joaillier, qui « sur les dons accordés par Dieu, a fait paver de mosaïque [une] partie du portique<sup>136</sup>. » Une deuxième

131 N° 83\* (AE 1958, 122) : « *Victoricus / s(u)bdiaconus / donum Domino / red(d)at.* »

132 Voir les références de J.-P. CAILLET, *L'évergétisme monumental...*, *op. cit.*, p. 410-411, avec une étude de l'origine de la formule.

133 *Ibid.*, p. 411. Dans le canon gélasien « *offerimus praeclarae maiestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram* », dans le sacramentaire de Vérone « *accipe propitius quae de tuis donis tibi nos offerre uoluisiti* » (cité par J.-P. Caillet). Voir pour des usages plus tardifs, R. FAVREAU, « Les commanditaires dans les inscriptions du haut Moyen Âge occidental », dans *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto medioevo occidentale, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 39, 1992, p. 681-722 (repris dans ID., *Études d'épigraphie médiévale*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1995, p. 469-504).

134 CAES.-AREL., *S.*, 47, 3, l. 5, C.C.S.L. 103 ; GREG.-M., *Mor.*, 35, 20, l. 104, C.C.S.L. 143B.

135 J.-P. CAILLET, *L'évergétisme monumental...*, *op. cit.*, p. 411, qui cite le premier livre des Paralipomènes, XXIX, 14 : « *tua sunt omnia : et quae de manu tua accepimus dedimus tibi* ».

136 *CIL VIII*, 12457 b : « *Asterius filius Rus/tici arcosinagogi, / margaritari, d(e donis) dei par/tem portici tesselaui* ». L'inscription comporte des difficultés de lecture à la l. 3, justement à l'emplacement de la formule *de donis dei* : cf. K. VÖSSING, « Die Mosaikinschrift *CIL VIII 12457 b* aus der Synagoge von Hamman Lif und die Formel "de donis Dei" », dans *L'Africa Romana*, XII, 1996, 3, p. 1185-1193 (AE 1996, 1713) ; J.-P. DARMON, « Les mosaïques de la synagogue de Hammam Lif : un réexamen du dossier », dans *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics*, 2, dir. par R. LING *et alii*, Ann Arbor, Journal of Roman Archaeology, 1995, p. 7-29. *Contra* :

synagogue datée des environs du V<sup>e</sup> siècle a été découverte récemment à Clipea (près de Kelibia) en Byzacène. Les fouilles ont fait apparaître à la fois une basilique chrétienne et un espace cultuel juif, caractérisé par de belles mosaïques ornées par douze chandeliers à sept branches. Un des médaillons de la mosaïque porte l'inscription suivante :

« Isaac fils de Judans (?) a fait un vœu avec les dons de Dieu, avec son propre argent<sup>137</sup>. »

Les deux lieux dans lesquels ont été découverts les inscriptions coïncident avec l'aire de diffusion connue pour les attestations chrétiennes de *de donis dei*, sur la côte orientale de la Tunisie actuelle. Il faut donc bien avoir à l'esprit la relative perméabilité des formulaires, qui se transmettaient d'une religion à l'autre.

## 2. Un cas plus complexe : la dédicace de Salsa à Tipasa par Potentius

Il existe un cas exceptionnel par la complexité des relations établies entre le donateur et Dieu. Il s'agit de la dédicace d'une basilique construite en l'honneur de Salsa, jeune martyre de Tipasa (Tipaza) en Maurétanie césarienne<sup>138</sup>. L'édifice, probablement

---

Y. Le Bohec (Y. LE BOHEC, « Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine », dans *AntAfr*, 17, 1981, p. 165-207) lit « *Margarita Riddei (filia/uxor) partem* » (« ainsi que Margarita, fille (épouse) de Riddeus »). Mais comment alors interpréter le singulier de *tesselauit* ? La lecture adoptée par K. Vössing et J.-P. Darmon fait la place à un Asterius à la fois chef de la communauté (*archisynagogus*) et joaillier (K. VÖSSING, « Die Mosaikinschrift... », art. cité, p. 1192-1193 et *Lassère*, 311a). L'abréviation DDEI doit être restituée en *d(e donis) dei* et non en *d(omus) dei*, comme le suggère K. VÖSSING, « Die Mosaikinschrift... », art. cité, p. 1188-1189. Plus largement, sur les dédicaces de synagogues, cf. B. LIFSHITZ, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues*, Paris, Gabalda, 1967.

137 *AE* 2009, 1757 (Mo. FANTAR, « Sur la découverte d'un espace cultuel juif à Clipea (Tunisie) », dans *CRAI*, 159, 3, 2009, p. 1083-1101) : « *Iudantis / Isa(ac) de dei / dona(uit) botu/m sum(ptu) pr(oprio) / fecit*. », trad. « Isaac fils de Judans a accompli un vœu avec les dons de Dieu et a fait faire (ce pavement) sur son bien propre » (lecture et traduction Mo. Fantar). Photographie dans Mo. FANTAR, « Sur la découverte... », art. cité, p. 1101. Faut-il restituer *de dei dona(uit)* comme le fait Mo. Fantar ? Si tel était le cas, la syntaxe de la phrase serait relativement malmenée car *donauit* serait juxtaposé avec *fecit* (et *donare uotum* serait très étrange). Il est plus commode d'imaginer que la formule se limitait à *de dei dona*, attestée dans des basiliques chrétiennes de Byzacène, à Henchir Sokhrine (*de dona dei*, n° 53-55\* [*AE* 1992, 1790-1792]), ainsi qu'à Hergla (*de dona dei*, n° 58\* [*AE* 1998, 1523]). Il n'y aurait ainsi qu'un seul verbe dans la phrase. Il faudrait donc imaginer que le complément de *fecit* soit *uotum*, avec la formule *uotum facere* (qui n'est pas fréquente). La synagogue était en fonction au cours du V<sup>e</sup> siècle mais semble avoir été abandonnée à la fin du V<sup>e</sup> siècle ou au VI<sup>e</sup> siècle (*ibid.*, p. 1101-1102).

138 Salsa est connue par un récit hagiographique daté de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, désormais éd. par A. M. PIREDDA (dir.), *Passio Sanctae Salsae: testo critico con introduzione e traduzione italiana*,

construit à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou au début du V<sup>e</sup> siècle, a connu des restaurations au cours du V<sup>e</sup> siècle. La dédicace de ces travaux, établie sur mosaïque, offre le texte suivant :

« Les offrandes que tu distingues, par lesquelles les saints autels brillent, en elles est l'œuvre de la peine et le soin de saint (?) Potentius, qui se réjouit de mener à bien la charge à lui confiée. Ici est la martyre Salsa toujours plus douce que le nectar, qui a mérité d'habiter toujours au ciel, bienheureuse : se réjouissant de consacrer à saint Potentius une offrande en retour, elle démontrera ses mérites au royaume des cieux<sup>139</sup>. »

Le dédicant principal de l'inscription, Potentius, est ici qualifié de *sanctus*. Cet adjectif a incité les commentateurs de l'inscription à en faire l'évêque du lieu<sup>140</sup>. Le personnage a fréquemment été rapproché d'un dénommé Potentius, évêque d'un siège inconnu, qui fut chargé par Léon le Grand, vers 446, d'une enquête sur les élections irrégulières de clercs en Maurétanie césarienne. Un tel rapprochement permet de dater les travaux du milieu du V<sup>e</sup> siècle<sup>141</sup>. Les deux personnages sont-ils identiques ? Cela paraît vraisemblable, mais quels sont les indices à notre disposition ? Dans sa lettre, Léon le Grand précise que Potentius s'est rendu auprès de lui à Rome pour faire un compte rendu de ce qu'il avait observé en Afrique. Il faudrait donc voir si le *sanctus* Potentius de l'inscription a un rapport, même vague, avec la ville de Rome. Par chance, le texte de l'inscription tipasienne trouve des échos dans l'épigraphie romaine. On peut ainsi tracer des parallèles entre le texte de Tipasa et une inscription romaine de Saint-Pierre-aux-Liens datée de Sixte III<sup>142</sup>. À la ligne 3, *hic opus laborque inest*

---

Sassari, Edizioni Gallizzi, 2002.

139 N° 100\* (LSA, 170) : « *Munera quae cernis quo / sancta altaria fulgent, / [hic opus l]aborq(ue) inest cura / [q(ue)---Pot]enti creditum / [sibi qui gau]det perficere munus. / Ma[rtyr] hic est Salsa dulcior / nectare semper quae meruit / caelo semper habitare beata / reciprocum sancto [gau]dens / [mu]nus inpertire Potentio, [m]eri/tumq(ue) eius celorum regno pro[babi]t. »*

140 *Sanctus* convient en effet à un évêque. Sur le personnage, « Potentius 2 », PCBE (Afrique), p. 898.

141 LEO-M., *Ep.*, 12, 1 ; 9, P.L., 54, c. 646, 654. Sur cette lettre, cf. C. LEPELLEY, « Saint Léon le Grand et l'église maurétanienne : primauté romaine et autorité africaine au V<sup>e</sup> siècle », dans *Cahiers de Tunisie*, 15, 1967, p. 189-204 (mais pour lui les deux Potentius ne sont pas identiques, cf. p. 191) ; S. WESSEL, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, Leyde, Brill, 2008, p. 96-106 (« Ecclesiastical law is debated and settled in North Africa »). La lettre était adressée aux évêques de la Maurétanie.

142 ICUR II, n° 67, p. 110 (ILCV, 974) : « *Cede prius nomen nouitati cede uetustas / regia laetanter uota dicare libet / haec Petri Paulique simul nunc nomine signo / Xystus apostolicae sedis honore fruens / unum quaeso pares unum duo sumite munus / unus honor celebrat quos habet una fides / presbyteri tamen hic labor est et cura Philippi postquam Efesi Chr(ist)us uicit utrique polo / praemia discipulis meruit uincente magistro / hanc palmam fidei rettulit inde senex. »* L'inscription

*cura/que* (Tipasa) est calquée sur la formule *praesbiteri tamen hic labor est et cura Philippi* (Rome). Le mot *munus* se trouve également dans les deux inscriptions, ainsi que l'idée de la récompense méritée pour l'œuvre accomplie (certes ce dernier thème est fréquent en épigraphie chrétienne). Puisque l'inscription de Saint-Pierre-aux-Liens a été rédigée durant le pontificat de Sixte III (432-440), il n'est pas impossible que l'évêque Potentius, au cours de sa visite à Léon le Grand en 446, ait vu l'inscription et qu'il s'en soit partiellement inspiré, ou – cette hypothèse est plus hardie – qu'il ait fait composer le texte à Rome. Les deux Potentius n'en formeraient qu'un et l'inscription serait postérieure à 446. Cela dit, les parallèles restent ténus et le texte de Saint-Pierre-aux-Liens était déjà connu ailleurs en Afrique<sup>143</sup>.

Potentius a-t-il contribué avec ses propres fonds à la construction de l'église ? Rien ne l'indique formellement. En tous les cas, il se considère comme l'auteur du *munus* offert à Salsa. La relation avec le divin se fait, dans cette inscription, par un lien avec la sainte du lieu, Salsa, qui se situe clairement – dans l'esprit du rédacteur – au royaume des cieux. Elle appartient au ciel. Cette sainte a reçu de la part du *sanctus* Potentius des présents (la basilique), appelés ici *munera*, présents qui montent depuis la terre jusqu'au ciel. Le texte propose explicitement un contre-don aux *munera* terrestres de Potentius, un *munus reciprocum* (une offrande en retour).

Quel est ce contre-don ? La sainte intercèdera pour Potentius au royaume des cieux : *sancto [gau]dens / [mu]nus inpertire Potentio, [m]eri/tumq(ue) eius celorum regno pro[babi]t*. Le texte introduit clairement une référence au processus d'intercession des saints, qui est ici conçu comme une offrande en retour<sup>144</sup>. Le bien matériel offert sera retourné sous la forme d'un bien immatériel, l'accès au royaume des cieux pour le donateur<sup>145</sup>. L'idée de l'intercession des saints se trouve déjà ébauchée dans certaines

---

est connue par la tradition manuscrite. En gras sont signalées les similarités avec l'inscription de Tipasa.

143 L'inscription de Saint-Pierre-aux-Liens se trouve également à Aïn Ghorab (n° 6\* [LSA, 68]), mais l'exemple romain semble être l'archétype. Cela dit, comme le précise la PCBE, le prêtre Philippus, avant d'être responsable de la dédicace de Saint-Pierre aux Liens, s'était rendu en Afrique dans les années 418-419 (« Philippus 2 », PCBE (Italie), vol. 2, p. 1786), pour des affaires ecclésiastiques. Il n'est donc pas impossible qu'il ait observé et recopié un texte en Afrique.

144 Sur l'intercession, cf. Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae...*, p. 499-523 et J.-M. MOEGLIN (dir.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, Droz, 2004.

145 On rejoint bien ici un des thèmes principaux du discours sur le don chrétien : cf. *supra*, p. 162-164.

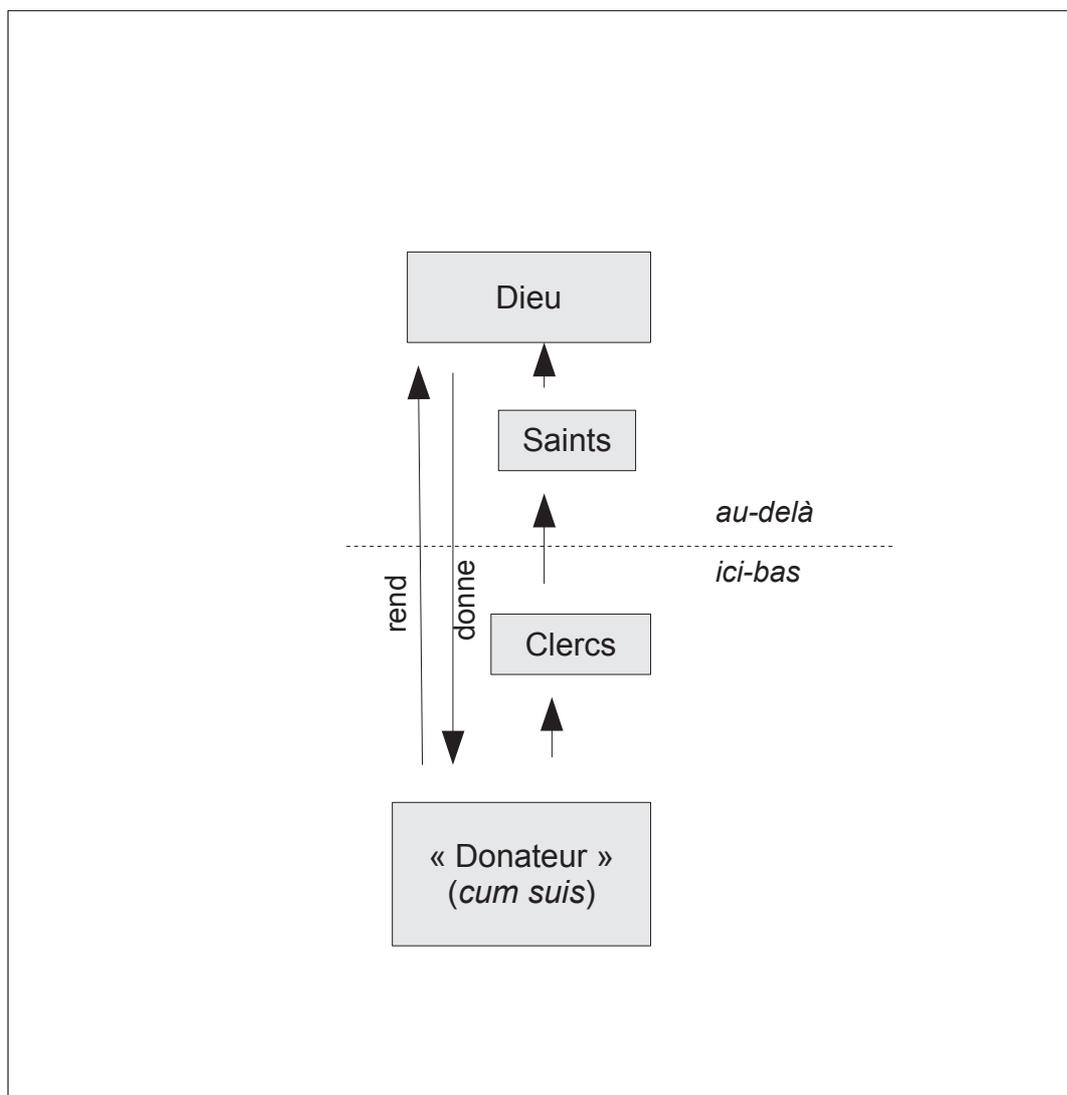
inscriptions mentionnant les martyrs, par la formule *in mente habeatis*, qui demande aux martyrs d'avoir toujours à l'esprit les dédicants qui leur ont offert un présent<sup>146</sup>. L'inscription de Tipasa offre donc une complexe interaction entre les donateurs et les intermédiaires religieux. Mais cette inscription demeure une exception dans l'ensemble des inscriptions africaines, d'autant plus qu'elle se situe peut-être dans le sillage des grandes dédicaces romaines. Exprime-t-elle réellement la pensée de Potentius, ou n'était-elle qu'un ornement complexe ?

### Conclusion

Les interactions entre les donateurs et Dieu prennent divers aspects. Dans la majorité des cas, le donateur principal et les personnes qui lui sont associées se contentent d'accomplir des vœux formés auprès de Dieu. S'y ajoutent fréquemment des intermédiaires terrestres que sont les clercs, qui peuvent initier, développer ou parachever le don. Dans de très rares cas, ce schéma simple se complexifie avec l'idée d'une circulation généralisée du don. Dieu donne les biens qui lui sont ensuite renvoyés par les hommes ; les hommes font des présents terrestres qui se transforment en biens célestes<sup>147</sup>. Se développe alors une frontière entre l'ici-bas et l'au-delà. Mais il faut bien avoir à l'esprit que ce discours complexe ne se trouve qu'à de rares exceptions.

146 N° 2\* (*CIL* VIII, 20573) : « *In ment[e] habete] / Victore(m) pr(es)b(ysterum)* » ; à Castellum Tingitanum, n° 25\* (*CIL* VIII, 9708) ; n° 86\* (*AE* 1957, 207) : « *A quibus petimus ut o[r]at[iones] / nostr[a]s in mente hab[e]atis, / mar[tyre]s cum comites uestros* » ; n° 97\* (*LSA*, 16).

147 N° 100\* (*LSA*, 170).



**Figure 5. Interactions dans le don chrétien (cas complexes)**

A priori, ce schéma ne laisse aucune place pour le public « terrestre » du don. Pourtant l'inscription de Tipasa nous met sur une autre piste, puisqu'un troisième acteur intervient dans le bienfait de Potentius. L'expression *munera quae cernis* laisse en effet penser qu'il existe un lecteur de l'inscription invité à contempler l'édifice : d'où l'idée de l'intervention d'une tierce personne<sup>148</sup>. Dès lors, si lecteur il y a, la relation ne peut plus seulement se jouer entre les hommes et Dieu, mais elle se joue aussi avec d'autres partenaires qui forment le public ou les destinataires du don. Il s'agit donc à présent de savoir quel fut le rôle de ce troisième acteur.

148 N° 100\* (*LSA*, 170), l. 1.

## IV. La permanence de l'esprit évergétique dans le don chrétien

La présence d'un public mentionné dans un certain nombre de témoignages de dons nous incite à déplacer l'analyse. Si public il y a, c'est que les donateurs conservent un certain rapport avec ceux qui reçoivent ou observent les dons. Certes ce n'est pas le cas le plus fréquent. En général, les donateurs ne se préoccupent pas beaucoup des personnes à qui ils donnent puisqu'ils s'adressent avant tout à Dieu. Mais l'on constate parfois quelques échos de l'esprit évergétique chez les donateurs. Cet écho s'observe aussi (et peut-être surtout) dans la communauté chrétienne qui recevait le bienfait.

### A. Quelques échos de l'esprit évergétique dans les inscriptions

L'esprit de l'évergétisme se manifeste dans les inscriptions à travers divers points : la reprise de formulaires clairement hérités de l'évergétisme, un désir de voir son nom inscrit ou une fierté particulière pour l'œuvre qui a été achevée.

#### 1. La reprise de formulaires évergétiques

Dans certains cas, les rédacteurs des inscriptions ont choisi des formules issues de l'évergétisme civique. À Thugga (Dougga), les donateurs de lits de banquets (*cubicula*) ont utilisé l'expression *suis sumptibus*, fréquemment employée dans les inscriptions d'évergétisme<sup>149</sup>. Dans la même cité, Exupius a réalisé une *porticus* de basilique *s[uis sumptib]u[s]*<sup>150</sup>. La permanence d'un formulaire évergétique à Thugga n'a rien d'étonnant étant donné que la cité avait été un haut lieu de la générosité des aristocrates tout au long de l'Antiquité. À Caesarea de Maurétanie (Cherchell), à la fin du III<sup>e</sup> siècle ou au début du IV<sup>e</sup> siècle, une *cella* a été construite par un donateur *suis cunctis sumptibus*<sup>151</sup>.

La résurgence de formulaires issus de l'évergétisme civique reste toutefois assez rare, et se cantonne à des inscriptions datant du IV<sup>e</sup> ou du début du V<sup>e</sup> siècle (même si l'on conviendra que la présence d'un tel formulaire a incité les commentateurs à adopter une datation haute).

149 N° 97\* (*LSA*, 16).

150 N° 98\* (*Dougga*, 45). Il faut toutefois avoir conscience que l'expression est quasiment entièrement restituée.

151 N° 20\* (*LSA*, 179).

## 2. Le prestige du nom

Une autre caractéristique du style évergétique semble présent dans un certain nombre d'inscriptions : il s'agit du prestige accordé à la mémoire du nom. L'idée est implicitement présente dans l'ensemble des inscriptions, puisque le nom du donateur est toujours précisé, sauf lorsque la formule *cuius nomen deus scit* est utilisée<sup>152</sup>. Une mosaïque datée du V<sup>e</sup> siècle, trouvée dans l'une des églises de Tipasa, met fortement en avant l'idée du prestige et de la gloire que l'auteur du don tire de son action. Le rédacteur de l'inscription indique que l'évêque Alexandre, responsable de travaux dans une église de la cité, verra son nom connu pour les siècles à venir : « mais par la gloire d'un tel ouvrage, le nom d'Alexandre, évêque, triomphe à travers les siècles<sup>153</sup> ». De façon assez intéressante, le même texte se trouve une deuxième fois dans une mosaïque découverte dans une basilique de Cuicul ; le texte célèbre cette fois la reconstruction d'une église par l'évêque Cresconius, qui lui aussi désire voir son nom se perpétuer à travers les siècles<sup>154</sup>. Ces intentions quant à la mémoire du nom sont à lier directement avec la pratique évergétique<sup>155</sup>.

## 3. L'éloge de la famille

L'esprit aristocratique de l'évergétisme se retrouve aussi quelquefois dans l'éloge de la famille. À Aïn Abid Touifza, un linteau de porte célèbre les mérites de différentes familles : l'ouvrage a été construit par la fine fleur des Catullini et les lignées des Epifanii et des Quiriaci<sup>156</sup>. À Henchir Guesseria, une mosaïque de pavement faite en raison d'un vœu a été faite *Gadiniana flore*, ce que Noël Duval traduit par « avec le suc des Gadinii »<sup>157</sup>. Il persiste donc une forme d'élitisme familial qui rappelle autant l'évergétisme que, plus largement, les conduites aristocratiques.

152 Encore que l'on puisse penser que cette formule ait en partie été utilisée en réaction à l'« esprit évergétique », ce qui montre qu'il était paradoxalement bien vivant (cf. *supra*, p. 337).

153 N° 99\* (CIL VIII, 20903) : « *s[et] tan]ti gloria facti / Alexandri re[ct]oris [o]uat per saecula nomen* ». La formule *per saecula nomen* se retrouve dans les épigrammes de Damase : CIL VI, 33865.

154 N° 38\* (ILAlg II, 3, 8299). L'inscription est traditionnellement datée de 411, mais elle serait plus tardive selon P.-A. Février, qui la date du VI<sup>e</sup> siècle.

155 Cf. *supra*, p. 92-94 sur le nom dans l'évergétisme.

156 N° 1\* (ILAlg II, 2, 4380).

157 N° 51\* (AE 1985, 884).

#### 4. La description « ampoulée » des monuments

Le dernier point venant rappeler l'esprit de l'évergétisme civique réside dans la manière de décrire les bienfaits. Nous avons rappelé plus haut que dans la majorité des cas, les donateurs restaient assez mesurés dans la description de leur don<sup>158</sup>. Mais il existe bien entendu des exceptions à cette règle, et les descriptions les plus longues, généralement contenues dans les inscriptions versifiées, rappellent l'emphase portée sur les monuments telle que nous l'avions constatée dans les inscriptions évergétiques africaines de l'Antiquité tardive. Ce style emphatique se trouve aussi dans d'autres descriptions de bâtiments de la même époque<sup>159</sup>.

La description la plus laudative se trouve dans la double inscription de Tipasa et de Cuicul. Le texte donne :

« Ici les murs sont loués pour leurs plafonds si éclatants, les faites et les saints autels que tu vois brillent ... on se réjouit que les justes, ses prédécesseurs aient été placés dans ce beau séjour, eux qu'un long repos empêchait d'être visibles. Maintenant ils sont éclatants dans la lumière, sous l'autel bien décoré<sup>160</sup>. »

Sont bien mis en avant des éléments fondamentaux de l'architecture de la basilique chrétienne, c'est-à-dire les murs, les toits, mais également les autels. Le monument n'est pas décrit dans le détail et le rédacteur n'a pas cherché le réalisme. D'ailleurs, utiliser une même description pour deux bâtiments différents montre bien que ce n'était pas la réalité qui intéressait le rédacteur. Il préférerait sans nul doute se concentrer sur l'impression produite. La lumière éclatante de l'édifice est la première sensation qu'est censé éprouver le lecteur en pénétrant dans l'église. Est également important le mouvement du regard, qui va du bas vers le haut, comme pour indiquer un chemin reliant les hommes au ciel<sup>161</sup>. Ces descriptions sont évidemment assez stéréotypées. Il est fort probable que les rédacteurs se soient inspirés d'inscriptions

158 Cf. *supra*, p. 333-335.

159 Sur l'emphase dans l'évergétisme, cf. *supra*, p. 107-110. D'autres parallèles se lisent dans les poèmes de l'époque vandale, étudiés plus loin : cf. *infra*, p. 421-424.

160 Version de Tipasa : n° 99\* (CIL VIII, 20903) : « *Hic ubi tam claris laudantur moenia tectis / Culmina quod nitent sanctaque altaria cernis [...] Quibus honorificos eum ostendente labores / Iustos in pulcra sede gaudent locasse priores / Quos diuturna quies fallebat posse uideri / Nunc luce profulgent subnixi altare decoro.* » Version de Cuicul : n° 38\* (ILAlg II, 3, 8299).

161 N° 76\* (LSA, 91) : « *Magna quod adsurgunt sacris / fastigia tectis / Quae dedit officiis sollicitudo piis, / Martyris ecclesiam uenerando nomine Dignae / Nobilis antistes perpetuus/que pater / Nauigius posuit Cristi le/gisque minister. / Suspiciant cuncti religionis opus.* »

versifiées disponibles dans des sylloges épigraphiques, ou bien d'inscriptions recopiées dans d'autres églises de l'Occident. Il y avait donc une véritable mode dans cette façon de décrire les monuments<sup>162</sup>.

La seule description plus ou moins réaliste est celle d'un édicule réalisé dans une église d'Ammaedara (Haïdra) en l'honneur des martyrs de la persécution de Dioclétien<sup>163</sup>. La description fournie par l'inscription est assez alambiquée mais elle permet toutefois d'avoir un aperçu relativement fidèle de la structure de l'édifice : un enclos en pierre (*anaclitis ... lapideis conclusit*), des petits piliers et une « table » (*cum hermulis adque mensa*). Seul le mot *mensa* correspond à une découverte archéologique tangible. Dans cette dédicace, dont la première version sur pierre est probablement antérieure à la période byzantine, il y a une véritable recherche dans la description du don, et une véritable fierté émanant de l'action accomplie.

## B. L'évergétisme et le choix des clercs : la persistance d'un esprit évergétique

Comment trouver des traces de la persistance d'un esprit évergétique au sein des communautés chrétiennes ? L'une des approches pourrait être menée en étudiant les élections des clercs<sup>164</sup>. Le souvenir de l'évergétisme civique jouait-il un rôle dans le choix des clercs, à la fois chez les clercs qui souhaitaient se faire élire, et chez les fidèles chrétiens qui jouaient un rôle dans l'élection ?

Rudolf Haensch a été l'un des premiers à poser franchement la question : existait-il un évergétisme *ob honorem* chez les évêques qui souhaitaient être appelés à ces fonctions ecclésiastiques<sup>165</sup> ? Rudolf Haensch cite l'exemple d'un dénommé

162 Sur ce point, cf. G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole : le regard et la lumière* (epist. 32 et carm. 27 et 28), Leyde, Brill, 2006.

163 N° 14\* (ICHaidra, 201) : « *His cui diuinitus inspirare hoc in animo / dignatus est, nomina eorum beneran/daq(ue) corpora anaclitis lapideis cum / ermulis adq(ue) mensa conclusit.* »

164 Voir : C. PIETRI, L. PIETRI, Y. DUVAL, « Peuple chrétien ou *plebs* : le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident », dans *Institutions et vie politique dans l'empire romain au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol*, dir. par M. CHRISTOL et alii, Paris, de Boccard, Rome, École française de Rome, 1992, p. 373-395. Plus récemment sur les élections épiscopales dans l'Antiquité tardive, P. NORTON (dir.), *Episcopal Elections 250-600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007 ; J. LEEMANS et alii (dir.), *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Berlin, De Gruyter, 2011.

165 R. HAENSCH, « Christlicher euergetismus *ob honorem* ? Die Einsetzung von Klerikern in ihre Ämter

Bassianos d'Éphèse, riche citoyen qui après s'être conduit en bienfaiteur en construisant des lits d'hôpital a voulu se faire élire comme évêque vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle. Dans un contexte de compétition électorale, cette bonne action lui servait d'argument pour devenir évêque. Bassianos d'Éphèse aurait donc, si l'on veut, accompli un acte d'évergétisme *ob honorem*<sup>166</sup>. Essayant de trouver d'autres exemples, Rudolph Haensch analyse un corpus d'inscriptions relatives aux constructions d'églises dans le patriarcats d'Antioche et de Jérusalem. Il ne relève aucune trace de monuments construits à l'occasion d'une élection<sup>167</sup>. De surcroît, aucune inscription de son corpus ne mentionne un engagement financier personnel de la part d'un évêque. Le grand nombre d'inscriptions étudiées lui permet de répondre par la négative : l'évergétisme *ob honorem* n'existait pas dans les patriarcats d'Antioche et de Jérusalem<sup>168</sup>.

Puisqu'elle est un discours émanant du donateur lui-même, l'épigraphie n'est peut-être pas le meilleur moyen de trouver des actes d'évergétisme *ob honorem*. Il est peu probable qu'un évêque fasse inscrire sur pierre le fait qu'il aurait donné un bâtiment en vue de se faire élire ! Il faudrait donc plutôt partir de l'étude des textes littéraires, qui permettent de dépasser le discours partisan des inscriptions... D'autre part, même si nous retenons, avec Rudolf Haensch, l'idée que l'évergétisme *ob honorem* en tant que tel n'existait pas, nous pouvons tout de même nous interroger sur une possible subsistance d'un « esprit » de l'évergétisme *ob honorem*. Cette persistance, si elle existe, doit s'analyser du point de vue des donateurs comme l'a fait Rudolf Haensch, mais aussi du point de vue des donataires : qu'attendaient les fidèles d'un bon candidat à la cléricature et le poussaient-ils à se montrer généreux ?

---

und die von diesen vorangetriebenen Bauprojekte », dans *Episcopal Elections...*, *op. cit.*, p. 167-182.

166 R. Haensch distingue bien l'évergétisme *ob honorem* des petits frais (« Gebühren ») liés à l'ordination et la corruption (*ibid.*, p. 170). Sur le personnage de Bassianos d'Éphèse, connu essentiellement par les actes du concile de Chalcédoine de 451, cf. « Bassianos, évêque d'Éphèse », *PCBE (Asie)*, p. 194-201. Son élection à Éphèse avait été contestée. Bassianos bénéficiait incontestablement d'une certaine popularité due à ses bienfaits. On peut toutefois faire remarquer que la construction de la structure hospitalière n'était pas directement liée à l'élection à l'épiscopat ; donc il ne s'agirait pas d'évergétisme *ob honorem* au sens plein.

167 R. HAENSCH, « Euergetismus *ob honorem*... », art. cité, p. 172 : « Keine einzige dieser Inschriften erwähnt explizit, dass der betreffende Bischof (oder Kleriker) den entsprechenden Bau im Gefolge seiner Wahl (bzw. Ordination) errichtet hätte. »

168 *Ibid.*, p. 173-174. Il remarque que, sur ces mille inscriptions, seules 12 sont des témoignages de constructions par un évêque (et parmi celles-ci seules trois mentionnent un engagement financier). 120 utilisent la médiation de l'évêque. L'étude est valable pour l'ensemble des clercs, tant les évêques que les prêtres : *ibid.*, p. 176.

### 1. Générosité et corruption. L'argent de Victor le foulon et de Lucilla dans les *Gesta apud Zenophilum*

Un premier exemple laissant transparaître la permanence des pratiques liées à l'évergétisme civique dans le cadre d'une élection à la cléricature est donné par des événements remontant aux débuts du IV<sup>e</sup> siècle, qui ont été transmis à travers des sources postérieures relatives au dossier du donatisme. L'histoire, assez complexe, s'organise autour du procès de l'évêque Silvanus de Cirta (Constantine)<sup>169</sup>.

Lors de la persécution de Dioclétien en 303, Silvanus était sous-diacre à Cirta. Avec une bonne partie du clergé cirtéen, il a livré aux autorités municipales les biens de la communauté chrétienne (en réalité seulement deux objets, ce qui suffit à le faire ultérieurement accuser de *traditio*). En 304 ou 305 (ou 307-308 selon une chronologie alternative établie par Serge Lancel), Silvanus est élu évêque de Cirta dans des conditions assez troubles. Quelques années plus tard, Silvanus entre en conflit avec l'un de ses diacres, nommé Nundinarius. Ce dernier, après avoir mené une campagne contre son évêque en envoyant des *libelli* à des personnalités locales importantes, est excommunié. Après plusieurs procès, l'affaire est portée devant le consulaire de Numidie Domitius Zenophilus. L'audience eut lieu à Cirta (plutôt qu'à Thamugadi) le 8 décembre 320<sup>170</sup>. Les actes de ce procès sont connus sous le nom de *Gesta apud Zenophilum* et ont été conservés chez Optat de Milev dans le dossier du donatisme réuni postérieurement, vers 364-367 sous le règne de Valentinien et de Valens<sup>171</sup>.

169 La bibliographie sur cet épisode est très fournie. Cf. Y. DUVAL, *Chrétiens de l'Afrique à l'aube de la paix constantiniennne. Les premiers échos de la grande persécution*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000, p. 353-425 ; EAD., « Le clergé de Cirta au début du IV<sup>e</sup> siècle... », art. cité ; S. LANCEL, « Les débuts du donatisme : la date du Protocole de Cirta et de l'élection épiscopale de Silvanus », dans *REAug*, 25, 1979, p. 217-229. Une analyse détaillée de l'épisode, en lien avec les communautés civiques a été récemment fournie par J. C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, *Potestas populi. Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 apr. J.-C.)*, Turnhout, Brepols, 2012 (« Le "peuple" et la "populace". L'élection épiscopale de Silvanus de Cirta »). Sur les personnages principaux impliqués dans le procès, « Nundinarius », *PCBE (Afrique)*, p. 788-789 ; « Silvanus 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 1078-1080 ; « Domitius Zenophilus », *PCBE (Afrique)*, p. 1238 ; « Domitius Zenophilus », *PLRE*, I, p. 993. Sur Domitius Zenophilus, cf. également A. DE BEYNAST, « Domitius Zenophilus, les *Actus Silvestri* et la province d'Asie », dans *AntTard*, 18, 2010, p. 199-209.

170 Sur la date et le lieu du procès, Y. DUVAL, « Le gouverneur de Numidie en sa capitale. Le lieu et les acteurs du procès de l'évêque de Cirta en 320 », dans *AntTard*, 6, 1998, p. 193-207. L'auteur démontre que le procès s'est déroulé à Cirta et non à Thamugadi comme on le pensait habituellement.

171 L'affaire « Silvanus de Cirta » est en effet contiguë au « dossier du donatisme » par le biais de

Plusieurs points ont été évoqués au cours du procès. Le gouverneur Zenophilus tente de savoir si Silvanus a effectivement livré les biens de l'église lors de la persécution de 303, mais aussi quelles sont les circonstances de son élection et s'il a participé à un vol de tonneaux de vinaigre dans le temple de Sérapis. Une autre question est abordée à propos de deux élections de clercs dans lesquelles Silvanus est impliqué. Dans les deux cas, le débat porte sur une somme d'argent destinée à favoriser l'élection ou le choix d'un clerc. Victor, foulon, a donné vingt *folles* pour être choisi comme prêtre<sup>172</sup>. Lucilla, clarissime d'origine espagnole établie à Carthage, a de son côté donné 400 *folles* pour favoriser l'élection de l'évêque Maiorinus au détriment de son ennemi Caecilianus de Carthage<sup>173</sup>.

Or dans les deux cas, Silvanus est accusé d'avoir reçu l'argent et de l'avoir gardé pour lui. Silvanus est donc considéré comme un *fur rerum pauperum* – un voleur des biens des pauvres – en ayant détourné de l'argent. Voilà ce qui est dit à ce propos dans le témoignage du sous-diacre Crescentianus, dernier témoin connu dans les actes du procès :

« Zenophilus, uir clarissimus (u. c.), consulaire, dit à Crescentianus : "Des quatre cents *folles* donnés par Lucilla, le peuple a-t-il reçu quelque chose ?" Crescentianus dit : "Personne n'en a reçu quelque chose ; je ne sais même pas qui les a dépensés." Nundinarius dit : "De petites vieilles n'en ont-elles jamais rien reçu ?" Crescentianus dit : "Rien." Zenophilus,

---

Lucilla. Les *Gesta apud Zenophilum* ne sont connus que par un seul manuscrit, dit de Cormery (*Colbertinus*, n° 1951 = *BN Parisinus* 1711). L'ensemble a été conservé par Optat de Milev, dans son « Appendice » (*OPTAT., C. Parm., Traité contre les donatistes*, S.C. 412 et 413, texte éd., trad. et commenté par M. LABROUSSE, p. 12-18 pour la date du traité).

172 Sur ce personnage : « Victor 4 », *PCBE (Afrique)*, p. 1154.

173 C'est d'ailleurs ce point qui liait l'affaire de Silvanus au donatisme, puisque l'élection de Maiorinus contre Caecilianus constituait l'un des événements fondateurs du donatisme en Afrique. Sur Lucilla et son rôle dans le donatisme, cf. « Lucilla 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 649 ; A. C. DE VEER, « Le rôle de Lucilla dans l'origine du schisme africain », dans AUGUSTIN, *Traité anti-donatistes IV*, Turnhout, Brepols, 1968, B.A. 31, p. 799-802 ; Y.-M. CONGAR, « Lucille et sa clique », dans AUGUSTIN, *Traité anti-donatistes I*, 1963, Turnhout, Brepols, B.A. 28, 1963, p. 723-724 ; C. LEPALLEY, « Les sénateurs donatistes », dans *BSAF*, 1990, p. 48-49 ; P. MARONE, « Le donne nel movimento donatista », dans *Augustinianum*, 51, 1, 2011, p. 85-99. Hostile à Caecilianus qui lui avait fait une vive remarque parce qu'elle avait coutume d'embrasser une relique avant l'eucharistie, Lucilla piquée au vif s'employa à nuire à Caecilianus. Alors que son ennemi était devenu évêque de Carthage, Lucilla contesta l'élection et donna de l'argent pour que Maiorinus soit élu à sa place. Caecilianus avait-t-il réellement fait des remontrances à Lucilla ? Certains y voient un ajout postérieur, car le culte des reliques n'était pas encore très développé au début du IV<sup>e</sup> siècle : R. WISNIEWSKI, « Lucilla and the Bone: Remarks on an Early Testimony to the Cult of Relics », dans *JLA*, 4, 1, 2011, p. 157-161. Optat de Milev, qui a rapporté l'anecdote, se serait en fait moqué de certaines pratiques observées à sa propre époque.

*u. c.*, consulaire, dit : "Sûrement, chaque fois qu'on donne quelque chose de tel, chacun le reçoit-il en public ?" Crescentianus dit : "Je n'ai ni appris ni vu qu'il en ait donné quelques uns." Zenophilus, *u. c.*, consulaire, dit à Crescentianus : "Des quatre cents *folles*, rien n'a donc été donné au peuple ?" Crescentianus dit : "Rien ; le cas échéant, quelque petite part nous serait parvenue." Zenophilus, *u. c.*, consulaire, dit : "Qui les a donc pris ?" Crescentianus dit : "Je l'ignore ; personne n'a reçu quelque chose."

Nundinarius dit : "Victor, combien de *folles* a-t-il donnés pour devenir prêtre ?" Crescentianus dit : "J'ai vu qu'on avait apporté des corbeilles avec de l'argent." Zenophilus, *u. c.*, consulaire, dit à Crescentianus : "À qui a-t-on donné ces corbeilles ?" Crescentianus dit : "À l'évêque Silvanus." Zenophilus, *u. c.*, consulaire, dit : "On les a données à Silvanus ?" Crescentianus dit : "Oui." Zenophilus, *u. c.*, consulaire, dit : "Au peuple, n'a-t-on rien donné ?" Réponse : "Rien ; il arriverait nécessairement que nous aussi, nous recevions quelque chose si on les partageait, comme c'est l'habitude"<sup>174</sup>. »

Dans un cas comme dans l'autre, le problème n'est pas tant que Lucilla ou Victor aient favorisé le choix d'un candidat en donnant de l'argent. En effet, le fait de donner de l'argent pour gagner une élection ne paraît pas étonner outre mesure le gouverneur de Numidie : « Sûrement, chaque fois qu'on donne quelque chose de tel (*aliquid tale*), chacun le reçoit-il en public (*omnes inde populares publice accipiunt*) ? » À quoi renvoie ici l'expression *aliquid tale* ? Zenophilus désigne-t-il par cette formule les aumônes habituellement données à l'église, ou se réfère-t-il plus spécifiquement aux dons prodigués dans le cadre du choix des clercs ? Le gouverneur de Numidie reste assez vague, mais il semble que le fait de donner une somme pour être élu n'était pas en soi choquant. Le problème vient plutôt du fait que Silvanus et les autres évêques aient pris l'argent pour eux, sans l'avoir fait savoir en public et surtout sans l'avoir redistribué. Cette question du don à faire en public et à redistribuer était jugée décisive car elle

174 Trad. par J.-L. MAIER, *Le dossier du donatisme, vol. 1. Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlin, Akademie-Verlag, 1987, p. 238-239. Texte latin dans C.S.E.L. 26, p. 196-197 : « Zenophilus *u. c. consularis* Crescentiano dixit : "Ex CCCC follibus quos Lucilla donavit, populus aliquid accepit ?" Crescentianus dixit : "Nihil inde nemo accepit, nescio, nec quis illos erogaverit." Nundinarius dixit : "Aniculae numquam inde aliquid acceperunt ?" Crescentianus dixit : "Nihil." Zenophilus *u. c. consularis* dixit : "Certe quotiens aliquid tale donatur, omnes inde populares publice accipiunt ?" Crescentianus dixit : "Non audiui uel uidi dedisse illum aliquos." Zenophilus *u. c. consularis* Crescentiano dixit : "Nihil ergo datum est de CCCC follibus populo ?" Crescentianus dixit : "Nihil ; utique peruenisset aliqua partiuncula ad nos." Zenophilus *u. c. consularis* dixit : "Quo ergo sublatis sunt ?" Crescentiano dixit : "Nescio, nemo nihil accepit." Nundinarius dixit : "Victor quot folles dedit, ut fieret presbyter ?" Crescentianus dixit : "Vidi allatos cophinos cum pecunia." Zenophilus *u. c. consularis* Crescentianus dixit : "Cui dati sunt cophini ?" Crescentianus dixit : "Episcopo Silvano." Zenophilus *u. c. consularis* dixit : "Populo nihil datum est ?" Respondit : "Nihil, necesse est ut et nos aliquid acciperemus, si distribuerentur, sicut solet." » Crescentianus n'était vraisemblablement pas sous-diacre en 303 (« Crescentianus 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 225).

revint plusieurs fois dans l'accusation, et servit à faire accuser Silvanus d'un détournement d'argent<sup>175</sup>.

Qui aurait dû recevoir les dons prodigués par Lucilla et par Victor ? Plusieurs termes sont employés pour désigner les donataires : sont évoqués le *populus*, le menu peuple (*minutus populus*), les « petites vieilles » (*aniculae*) ainsi que les pauvres<sup>176</sup>. Sont donc ici évoqués les destinataires traditionnels de la charité chrétienne, les pauvres, les femmes âgées et le petit peuple. Mais, comme l'a suggéré Julio Cesar Magalhães de Oliveira, les citoyens de milieu modeste étaient également concernés : le témoin appelé au procès, Crescentianus, qui n'était pas encore diacre à l'époque des faits, mais un simple citoyen de Cirta, dit qu'il aurait pu en bénéficier<sup>177</sup>. Ainsi, une grande partie de la communauté chrétienne aurait dû bénéficier des dons de Lucilla et de Victor.

L'anecdote suggère qu'il était possible, au début du IV<sup>e</sup> siècle du moins et à Cirta, de faire des dons à une communauté chrétienne dans le but de se faire élire ou de faciliter le choix d'un candidat, à la condition de le faire en public et de s'assurer que l'argent soit partagé. Donner à une personne en particulier était assimilé à de la corruption, tandis que partager son argent avec l'ensemble de la communauté était beaucoup plus convenable, en tous les cas selon le point de vue du gouverneur de province et des citoyens de la cité. Nous retrouvons clairement des caractéristiques liées à l'éthique des élections municipales. Un candidat aux élections de magistrats, s'il se faisait évergète, favorisait son élection ; mais donner en secret et à une seule personne aurait été considéré comme de la corruption. Il semble que cette possibilité se soit peu à peu amenuisée à travers le temps : Augustin jugeait les dons de Lucilla comme de la corruption pure et simple, sans faire intervenir l'idée que les pauvres auraient pu en bénéficier<sup>178</sup>. Mais les donataires, quant à eux, avaient-ils également changé de

175 La question avait été évoquée dans tous les témoignages, c'est-à-dire ceux de Saturninus et de Castus en plus du témoignage de Crescentianus. Sur ces différents personnages, cf. « Saturninus 3 », *PCBE (Afrique)*, p. 1036 ; « Castus 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 198-199.

176 Selon les mots du gouverneur : « *de folles quos Lucilla dedit, populus minutus nihil accepit ?* » (*Gesta apud Zenophilum*, C.S.E.L. 26, p. 31-32) ; « *Aniculae numquam inde aliquid acceperunt ?* » (*Gesta apud Zenophilum*, C.S.E.L. 26, p. 196) ; « *pauperes non acceperunt ?* » (*Gesta apud Zenophilum*, C.S.E.L. 26, p. 195, l. 1-2).

177 *Gesta apud Zenophilum*, C.S.E.L. 26, p. 196-197 : Crescentianus dit qu'il aurait perçu une *particula* du bien si jamais il avait été distribué. Cf. J. C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, *Potestas populi...*, *op. cit.*, p. 168.

178 Voir par exemple : AUG., *Ep.*, 43, 6, C.C.S.L. 31, éd. par K. DAUR, p. 99, l. 19. Augustin parle

sensibilité à l'égard de la générosité des candidats ? L'« affaire Pinien », survenue presque un siècle plus tard, montre qu'il n'en fut rien.

## 2. Mélanie et Pinien, les aristocrates romains en Afrique

### a. Le choc des conceptions de la richesse

Les conséquences de l'arrivée de riches aristocrates romains en Afrique après le sac de Rome de 410 sont connues essentiellement à travers le cas de Mélanie et de Pinien, deux aristocrates romains richissimes qui, ayant fait le choix d'un ascétisme radical, voulaient se débarrasser de l'intégralité de leurs biens<sup>179</sup>. Les événements africains de leur route progressive vers la pauvreté sont assez bien documentés et ont fait l'objet de multiples études<sup>180</sup>. L'une des dernières en date, menée par Peter Brown, montre bien à quel point l'arrivée de ces riches romains a provoqué un véritable choc pour les membres des communautés chrétiennes africaines. Pour Peter Brown, les largesses dont avaient bénéficié les églises africaines au début du IV<sup>e</sup> siècle avec Constantin n'avaient pas été suivies, comme à Rome, d'un intense mouvement de

---

*d'episcopi corrupti* (« *quod Lucillae pecunia corruptis episcopis in Carthaginensi ecclesia* »).

179 Sur les personnages, cf. « Valerius Pinianus 2 », *PLRE*, I, p. 702, « Valerius Severus Pinianus 2 », *PCBE (Italie)*, p. 1798-1803 ; « Melania 2 (the younger) », *PLRE*, I, p. 593 ; « Melania 2 », *PCBE (Italie)*, p. 1483-1490 ; « Albina 2 », *PLRE*, I, p. 33 et « Albina 2 », *PCBE (Italie)*, p. 75-77. Sur Mélanie la Jeune, cf. E. CLARK, « Piety, Propaganda, and Politics in the Life of Melania the Younger », dans *Studia Patristica*, XVIII, 2, 1989, p. 167-183 ; A. GIARDINA, « Melania, la santa », dans *Roma al femminile*, dir. par A. FRASCHETTI, Rome, Laterza, 1994, p. 259-283 ; M. C. VIGGIANI, « La vita di S. Melania Iuniore di Geronzio: tra storia e agiografia », dans *Maia*, 61, 2, 2009, p. 324-344 ; R. ALCIATI, M. GIORDA, « Possessions and Asceticism: Melania the Younger and her Slow Way to Jerusalem », dans *ZAC*, 14, 2, 2010, p. 425-444. Sur Albina, cf. P. LAURENCE, « Albine : la conversion d'une aristocrate romaine au *sanctum propositum* », dans *CrSt*, 20, 2, 1999, p. 257-274.

180 Pour les sources concernant l'Afrique, cf. AUG., *Ep.*, 124, 125, 126 ; *Vita Melaniae*, 20-22, texte latin éd. et trad. par P. LAURENCE, *La vie latine de sainte Mélanie*, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 2002, p. 192-197 ; texte grec éd. et trad. par D. GORCE, *Vie de sainte Mélanie*, Paris, Le Cerf, S.C. 90, 1962. Pour les études, cf. C. LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, vol. 1, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1979, p. 385-388 ; G. A. CECCONI, « Un evergete mancato: Piniano a Ippona », dans *Athenaeum*, 66, 1988, p. 371-389 ; A. GIARDINA « Carità eversiva. Le donazioni di Melania la giovane e gli equilibri della società tardoromana », dans *StudStor*, 29, 1988, p. 127-142 ; C. LEPALLEY, « Mélanie la Jeune, entre Rome, la Sicile et l'Afrique : les effets socialement pernicieux d'une forme extrême de l'ascétisme », dans *Kokalos*, 43-44, 1997-1998, p. 15-32 ; J. C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, *Potestas populi...*, *op. cit.* (« "Vt in talibus consuetum est". Augustin, Pinianus et le peuple d'Hippone) ; P. BROWN, *Through the Eye...*, *op. cit.*, p. 322-325. Voir également un commode résumé de l'épisode dans : S. LANCEL, *Saint Augustin*, *op. cit.*, p. 440-442.

générosité aristocratique. Les aristocrates africains se tenaient à l'écart des églises en partie parce que certains étaient toujours païens, mais aussi pour ne pas intervenir dans le conflit entre donatistes et catholiques<sup>181</sup>. Suivant les propositions avancées dans le chapitre précédent, les aristocrates chrétiens ont sans doute aussi continué de se conduire en évergètes en faveur de leur cité<sup>182</sup>. Ainsi, les fidèles chrétiens africains n'étaient pas habitués à une excessive générosité aristocratique chrétienne. Selon Julio Cesar Magalhães de Oliveira, le climat social et religieux de la période était en outre particulièrement difficile, avec des incertitudes sur l'issue du conflit entre catholiques et donatistes, des craintes quant à l'invasion de peuples barbares et l'accumulation de difficultés économiques partiellement liées à la situation politique en Italie<sup>183</sup>.

De leur côté, les aristocrates romains convertis à une vision ascétique du christianisme avaient une conception bien différente de la richesse, empreinte d'idées pélagiennes, et leur recherche de perfection passait par une interprétation radicale des conseils évangéliques : ils voulaient imiter la pauvreté christique et faire disparaître leur fortune<sup>184</sup>. Nous avons donc des communautés chrétiennes fragiles d'un côté, et de l'autre des riches en quête d'ascèse : autant d'ingrédients d'un possible conflit.

#### *b. Le conflit avec les habitants d'Hippone*

Arrivés à l'automne 410, Mélanie et Pinien accompagnés par Albina, la mère de Mélanie la Jeune, se replièrent sur leurs immenses possessions à Thagaste. Les aristocrates romains avaient des liens étroits avec l'Afrique romaine. Pinien appartenait à la famille des Aradii, aristocrates romains implantés de longue date en Afrique<sup>185</sup>. Mélanie et Albina étaient également descendantes des Ceionii Rufii, eux aussi fort

181 P. BROWN, *Through the Eye...*, *op. cit.*, p. 322-338 (« Augustine's Africa. People and Church »).

182 Cf. *supra*, p. 265-317.

183 J. C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, *Potestas populi...*, *op. cit.*, p. 188-189.

184 Sur la démarche de ces aristocrates romains : P. BROWN, *Through the Eye...*, *op. cit.*, p. 291-307 et p. 308-321 (« The Eye of a Needle and the Treasure of the Soul. Renunciation, Nobility and the Sack of Rome, 405-413 ») ; « *Tolle diuitem*: Take away the Rich. The Pelagian Criticism of Wealth »).

185 Sur cette famille : M. CORBIER, « Les familles clarissimes d'Afrique proconsulaire (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècle) », dans *Epigrafia e ordine senatorio: Atti del Colloquio Internazionale AIEGL (Roma, 14-20 maggio 1981)*, vol. 2, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1982, p. 685-754 ; S. PANCIERA, « Ancora sulla famiglia senatoria africana degli Aradii, IV », dans *L'Africa romana*, 3, 1987, p. 547-572. Cf. également *PLRE*, I, Stemma 30 (Valerii et Aradii).

célèbres dans toute l'Afrique et en Numidie, notamment parce que certains d'entre eux furent proconsuls d'Afrique ou consulaires de Numidie<sup>186</sup>. Les membres de la famille de Pinien et Mélanie étaient donc illustres et nul doute que la réputation et le prestige de leurs très proches ancêtres les précédaient. Les communautés locales devaient avoir eu vent que des personnages fameux s'étaient installés à Thagaste. De plus cette réputation fut tout de suite confirmée par des actions. À peine installés, les époux se montrèrent généreux dans le but de continuer leur projet ascétique. Mélanie et Pinien prodiguèrent des dons à l'église de Thagaste : des domaines, des revenus, des tentures de prix et des objets précieux en or et en argent<sup>187</sup>. Du point de vue des habitants de Thagaste ou d'Hippone, ces dons étaient véritablement exceptionnels<sup>188</sup>. Le domaine donné par Mélanie était, selon la *Vie latine*, plus vaste que la cité de Thagaste elle-même<sup>189</sup>!

La suite est connue par deux lettres d'Augustin (*Ep.*, 125 et *Ep.*, 126). Quelques temps plus tard, à la fin de l'hiver 410/411, alors que Mélanie et Pinien rendaient visite à Augustin en compagnie d'Alypius, évêque de Thagaste, un incident éclata dans la basilique lors de la cérémonie de présentation des nouveaux arrivants<sup>190</sup>. La foule, présente lors de l'office, réclama Pinien comme prêtre, par des acclamations prolongées. Pinien déclina l'offre. Augustin refusa d'ordonner Pinien malgré lui et la situation se dégrada. La colère monta et la foule des fidèles commença même à insulter Alypius. Pour éviter le conflit, après de nombreuses discussions et hésitations, médiation de notables locaux et renvoi des catéchumènes, Pinien se résolut à prêter serment : il jurait qu'il habiterait à Hippone, et que s'il devenait prêtre, il le ferait à Hippone. Après divers atermoiements, Pinien signa les documents, mais au moment où Augustin commença lui aussi à signer, Mélanie interrompit la séance et la signature d'Augustin resta

186 Publilius Caeonius Caecina Albinus, consulaire de Numidie entre 364 et 367, cité dans de très nombreuses inscriptions, était ainsi l'oncle d'Albina. Cf. *PLRE*, I, Stemma 13 (Ceionii Rufii). Voir aussi nos n° 21 (*ILAlg* II, 3, 7878) et n° 40 (*CIL* VIII, 4767).

187 Cf. *supra*, p. 333 et n° 1.

188 Pinien était en effet plus riche que n'importe quelle église africaine (AUG., *Ep.*, 126, 7). Voir aussi l'heureuse formule de P. BROWN, *Through the Eye...*, *op. cit.*, p. 323 : « It looked as if Pinianus and Melania might turn the church of Thagaste into the Cimitile of Nola ».

189 *Vita Melaniae*, 21, 4, texte éd. et trad. par P. LAURENCE, *La vie latine...*, *op. cit.*, p. 194-195.

190 L'incident a sans doute eu lieu dans la basilique principale d'Hippone, comme le suggère O. PERLER, « L'église principale... », art. cité, p. 333.

incomplète<sup>191</sup>. Les deux aristocrates rentrèrent de suite à Thagaste où ils demeurèrent sept ans avant de rejoindre Jérusalem.

Restée à Thagaste et ayant écouté le compte rendu probablement scandalisé des époux, la mère de Mélanie, Albina, envoya une lettre courroucée à Augustin. La lettre (qui n'est pas conservée mais dont les propos se devinent dans la réponse d'Augustin) accusait l'évêque d'Hippone et ses fidèles de *cupiditas* et d'*appetitus pecuniae*. Augustin écrivit à son tour deux missives pour tenter de se justifier auprès d'Albina (lettre 126), et auprès de son collègue Alypius (lettre 125)<sup>192</sup>. Dans la lettre 126, Augustin tenta de persuader la mère de Mélanie la Jeune que les habitants d'Hippone ne cherchaient pas à avoir de l'argent de la part des aristocrates, mais qu'ils admiraient en eux leur mépris pour l'argent. Voici les arguments d'Augustin :

« Pourquoi donc dis-tu qu'ils [les habitants d'Hippone] ont fait cela à cause d'un très honteux appétit pour l'argent ? Pour commencer, absolument rien ne revient à la plèbe (*plebs*) qui criait. En effet, en ce qui concerne les choses que vous avez conférées à l'église de Thagaste, la plèbe de Thagaste n'a rien eu, si ce n'est la joie de votre bonne œuvre ; il en va de même pour celle d'Hippone ou celle d'un quelconque autre lieu où vous avez suivi les préceptes du seigneur sur la richesse de l'iniquité (*Lc 16, 9*), ou bien partout où vous allez le faire. Le peuple (*populus*), alors qu'il délibérait pour avoir un tel homme dans son église, le réclamant avec une très grande ardeur, n'a pas cherché à tirer de vous un profit de l'argent, mais il a aimé en vous votre mépris de l'argent. En effet, s'il m'ont aimé parce qu'ils avaient entendu que je m'étais converti à la libre servitude de Dieu après avoir méprisé les petits champs paternels, ils n'ont pas envié dans cette action l'église de Thagaste, qui est ma patrie selon la chair. Mais, alors que celle-ci ne m'avait pas imposé la cléricature, quand ceux d'Hippone le purent, ils se sont jetés sur moi. Combien plus ardemment ils ont pu aimer en notre Pinien que soit vaincu et foulé, par une telle conversion, un tel désir effréné, de telles richesses, une telle espérance en ce monde ! Car moi, suivant la démarche de nombreuses personnes qui se comparent à eux-mêmes, je ne semble pas avoir abandonné des richesses, mais plutôt être venu aux richesses. En effet, mon bien paternel peut à peine être considéré comme un vingtième des domaines de l'église que je suis censé posséder en tant que maître. Mais partout (et surtout dans les églises d'Afrique) où notre ami serait je ne dis pas prêtre, mais évêque, comparé à ses richesses passées, même s'il se comportait avec un esprit de dominant, il serait très pauvre. La pauvreté chrétienne est donc aimée de façon plus sereine, plus calme là où aucun désir pour des biens plus vastes ne peut être soupçonnée. Voilà ce qui enflamma les esprits du peuple, voilà ce qui souleva dans cette violence une clameur persévérante. Ne les accusons pas en plus d'un désir honteux, mais permettons leur au moins d'aimer sans crime dans les autres le bien qu'ils n'ont eux-mêmes. En effet, même si, mélangés à cette

191 Pour une présentation détaillée des acteurs, des processus de médiation dans ce conflit, cf. J. C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, *Potestas populi...*, *op. cit.*, p. 186-204.

192 AUG., *Ep.*, 125 ; *Ep.*, 126, texte éd. par K. D. DAUR, C.C.S.L. 31 B, p. 180-184 et p. 185-194.

foule, il y eut des pauvres ou des mendiants qui criaient en même temps, et s'ils espéraient de votre vénérable ampleur un secours à leur pauvreté, ce n'est pas, je le pense, un désir honteux<sup>193</sup>. »

Augustin utilise deux arguments. D'abord, il montre que lorsqu'il a été choisi malgré lui vers 391 comme successeur de l'évêque Valerius à Hippone, les habitants d'Hippone n'ont pas contesté les dons qu'il avait concédés à l'église de Thagaste. Il est toutefois difficile de comparer honnêtement la fortune d'Augustin à celle de Pinien : les enjeux économiques n'étaient absolument pas du même ordre. Puis Augustin soutient que les fidèles ne souhaitaient pas que Pinien devienne prêtre parce qu'il était riche, mais parce qu'ils admiraient en lui sa générosité, le mépris de l'argent. Selon Augustin, les fidèles savaient que rien ne leur serait revenu<sup>194</sup>. Les bénéficiaires des dons accordés à l'église d'Hippone n'étaient pas censés être l'ensemble de la foule, mais seulement les clercs ou les plus pauvres<sup>195</sup>. Or, comme l'a signalé à juste titre Giovanni Alberto Cecconi suivi par Julio Cesar Magalhães de Oliveira, cet argument est en partie

193 AUG., *Ep.*, 126, 7, C.C.S.L. 31 B, p. 189-190, l. 136-167 : « *Quomodo ergo dicis hoc eos fecisse turpissimo appetitu pecuniae ? Primo quia ad plebem, quae clamabat, omnino non pertinet ; sicut enim plebs Tagastensis de his, quae contulit ecclesiae Tagastensi, non habet nisi gaudium boni operis uestri, sic et Hipponiensis et cuiuslibet alterius loci, ubi de mammona iniquitatis (Lc 16, 9-11) domini praecepta fecistis uel estis ubicumque facturi. Non ergo populus, ut de tanto uiro ecclesiae consuleret suae, ardentissime flagitans suum pecuniarium commodum quaesiuit a uobis, sed uestrum pecuniae contemptum dilexit in uobis. Nam si in me dilexerunt, quod audierant paucis agellulis paternis contemptis ad dei liberam seruitutem me fuisse conuersum, neque in hoc inuiderunt ecclesiae Tagastensi, quae carnalis patria mea est, sed cum illa mihi clericatum non imposuisset, quando potuerunt, habendum inuaserunt, quanto flagrantius in nostro Piniano amare potuerunt tantam mundi istius cupiditatem, tantas opes, tantam spem tanta conuersione superatam atque calcatam ! Ego quippe secundum multorum sensum comparantium semetipsos sibimet ipsis non diuitias dimisisse sed ad diuitias uideor uenisse. Vix enim uigesima particula res mea paterna existimari potest in comparatione praediorum ecclesiae, quae nunc ut dominus existimor possidere. In qualibet autem maxime Africanarum ecclesiarum hic noster non dico presbyter sed episcopus sit, comparatus pristinis opibus suis, etiamsi animo dominantis egerit, pauperrimus erit. Multo ergo liquidius et securius in hoc amatur christiana paupertas, in quo nulla rerum ampliorum potest putari cupiditas. Hoc accendit animos populi, hoc in illam uiolentiam perseuerantissimi clamoris erexit. Non eos turpis cupiditatis insuper accusemus, sed magis bonum, quod ipsi non habent, saltem in aliis diligere sine crimine permittamus. Nam etsi fuerunt illi multitudini permixti inopes uel mendici, qui simul clamabant et de uestra uenerabili redundantia indigentiae suae supplementum sperabant, nec ista, ut arbitrator, cupiditas turpis est. »*

194 AUG., *Ep.*, 126, 7-8.

195 AUG., *Ep.*, 126, 8, p. 190, l. 171-175 (Augustin parle des dons en général) : « *Postremo quicquid de istis nos accepimus, nos uel adhuc possidemus uel ut placuit, erogauimus ; nihil inde populo extra clericatum uel extra monasterium constituto nisi paucissimis indigentibus largiti sumus. »* ; « Or tout ce que nous avons reçu de leur part, soit nous le possédons encore, soit nous l'avons distribué comme il nous a plu : nous n'avons rien accordé de ces biens au peuple en dehors de la cléricature ou du monastère, excepté à un très petit nombre d'indigents. »

rhétorique : il était en effet plus facile de faire admettre à Albina que des pauvres aient pu vouloir de l'argent, plutôt que des citoyens ordinaires<sup>196</sup>. Mais si effectivement les citoyens modestes d'Hippone ne recevaient aucun bénéfice direct des dons de Pinien, ils pourraient quand même tirer parti des retombées économiques indirectes (par exemple la construction d'un édifice qui demandait le recours à des artisans). Même si les fidèles d'Hippone n'avaient rien reçu directement, ils auraient bénéficié indirectement de la fortune de Pinien. Nous retrouvons donc l'idée, déjà présente dans les *Gesta apud Zenophilum*, que l'accession à une fonction cléricale pouvait s'accompagner de dons qui par ricochet bénéficiaient à l'ensemble de la communauté locale.

*c. Analyse : les donataires dans l'évergétisme*

Cet épisode fort connu témoigne d'une véritable transposition au sein de la communauté ecclésiastique des pratiques évergétiques. On retrouve les mêmes ingrédients que dans l'évergétisme civique. Pinien était un riche aristocrate étranger, appartenant à une famille déjà distinguée pour ses actes de générosité et il était lui-même connu pour être un *contemptor et largitor pecuniae*<sup>197</sup>. Autour de lui flottait donc une sorte d'aura évergétique. Pinien subit une pression populaire assez forte qui, s'il avait voulu la faire cesser, l'aurait contraint à honorer sa réputation et à se faire donateur. En échange de ce don, Pinien aurait reçu la reconnaissance des chrétiens locaux. Dans sa lettre à Alypius, Augustin le dit bien : les habitants d'Hippone voulaient que Pinien réside avec eux, comme un habitant qui leur serait cher<sup>198</sup>.

Cet épisode éclaire aussi sous une autre lumière les pratiques évergétiques civiques. En effet, nos inscriptions ne donnent que le résultat de la négociation entre les aristocrates et le peuple : elles exaltent une forme de consensus. L'« affaire Pinien », quant à elle, nous fait découvrir les aspects concrets de la négociation entre les aristocrates et le *populus*. On mesure ainsi mieux le rôle des donataires dans l'évergétisme civique : leur capacité collective d'action pour faire pression sur les

196 G. A. CECCONI, « Un evergete mancato... », art. cité, p. 375. Il pense qu'Augustin a exagéré ce point.

197 AUG., *Ep.*, 125, 2, C.C.S.L. 31 B, p. 180, l. 22-23.

198 AUG., *Ep.*, 125, 4, C.C.S.L. 31 B, p. 183, l. 92-94 : « *Proinde quia Hipponienses sanctum Pinianum non sicut damnatum sed sicut carissimum inhabitatorem suae ciuitatis habere uoluerunt* » ; « Les habitants d'Hippone ont voulu avoir le saint Pinien non comme un prisonnier, mais comme un habitant très cher de leur cité. » De telles formules rappellent l'amour mutuel dans les inscriptions : cf. par exemple n° 34 (*LeptisMagna*, 35).

aristocrates était tout à fait déterminante dans le processus évergétique<sup>199</sup>. Mais, comme l'a précisé Peter Brown, au lieu d'avoir lieu dans l'espace relativement vaste et structuré d'un forum ou d'un amphithéâtre, l'incident impliquant Pinien s'est produit dans un lieu clos (l'église principale d'Hippone). La configuration spatiale du lieu suffisait à amplifier la dimension de l'événement et à créer une forme de violence : les tensions ont failli dégénérer en émeute<sup>200</sup>.

Comme l'a bien montré Giovanni Alberto Ceconi, cet incident manifeste également la rivalité entre les communautés chrétiennes et l'esprit de compétition qui pouvait exister entre elles. Il est clair que les habitants d'Hippone jalouaient ceux de Thagaste, et souhaitaient eux aussi bénéficier de l'offrande de biens précieux ou de domaines<sup>201</sup>. De telles idées transparaissent dans la seule allusion à l'événement dans la *Vita Melaniae*, rédigée vers 440-442 :

« Elle orna et dota l'église dudit saint évêque Alypius, qui était des plus pauvres, de présents si variés, sous forme soit de revenus soit d'autres offrandes, qu'ils en vinrent à inspirer l'envie aux évêques des grandes et belles cités de cette province. En effet, elle offrit à ladite église des voiles ornés d'or ou de perles et des plateaux d'or et d'argent, et toutes les offrandes qu'elle faisait étaient pour la même église<sup>202</sup>. »

On note bien l'exclusivisme dans la faveur de Mélanie envers l'église de Thagaste : toutes les offrandes qu'elle faisait étaient prodiguées pour la même église. Selon l'auteur de la *Vita Melaniae*, une telle préférence suscita la jalousie « des évêques des grandes et belles cités de la province ». Augustin était-il par là-même désigné ? Ne

199 Cf. sur les donataires (et leur absence relative dans les inscriptions tardives) : *supra*, p. 110-115.

200 P. BROWN, *Through the Eye...*, *op. cit.*, p. 324. Augustin insiste d'ailleurs continuellement sur la menace physique que présentait la foule enclose dans l'église (AUG., *Ep.*, 126, 2 [« *discedere per populum constipatus* »]); *Ep.*, 126, 5 (Pinien ne veut pas s'avancer vers la foule sans la présence protectrice d'Augustin). Voir aussi l'analyse d'A. MANDOUZE, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études augustiniennes, 1968, p. 631-634.

201 G. A. CECONI, « Un evergete mancato... », art. cité, p. 378-381 (il parle de « *competizione campanilistica* », rappelant le caractère agonistique des relations entre cités). Mais, comme l'a fait remarquer J. C. Magalhães de Oliveira (*Potestas populi...*, *op. cit.*, p. 197-198), la jalousie des habitants d'Hippone vis-à-vis de Thagaste provenait aussi du souvenir de conflits antérieurs lors desquels l'église de Thagaste était opposée à celle d'Hippone (cf. AUG., *Ep.*, 83).

202 *Vita Melaniae*, 21, 3, texte latin éd. et trad. par P. LAURENCE, *La vie latine...*, *op. cit.*, p. 194-195 : « *Et in tantum diuersis donis ecclesiam praefati sancti episcopi Alypii, cum esset ualde inops, adornauit et diuitauit, siue in reditibus siue in aliis ornamentis, ut etiam inuidiam haberet ab episcopis qui erant in ciuitatibus praeclaris prouinciae illius. Obtulit enim praedictae ecclesiae uela auro uel margaritis ornata et discos aureos et argenteos, omniaque ornamenta faciens obtulit eidem ecclesiae.* »

s'est-il pas produit un vaste mouvement de mécontentement face à l'exclusivisme de Mélanie et de Pinien, qui auraient excessivement doté la communauté chrétienne de Thagaste ? On sait qu'à l'époque de Cyprien, les églises d'Afrique avaient pris l'habitude d'être solidaires<sup>203</sup>. S'introduit ici, avec les dons des riches aristocrates, un déséquilibre qui a pu susciter jalousie et compétition, à l'instar de ce qui se produisait parfois entre les cités antiques. L'arrivée des trois aristocrates a donc remis en question les équilibres entre les communautés chrétiennes, ce qui a fait surgir des éléments qui rappellent clairement la logique évergétique. L'esprit de l'évergétisme a donc persisté chez les donataires, même si les donateurs (ici Mélanie et Pinien) donnaient en suivant leur logique d'ascèse.

### 3. L'importance d'être généreux ? La succession d'Augustin à Hippone

Un dernier épisode permettant d'examiner la transposition de pratiques évergétiques à l'intérieur des communautés chrétiennes est à nouveau fourni par Augustin. Nous sommes à présent en septembre 426, alors qu'Augustin préparait sa succession. Il se méfiait des troubles qui auraient pu naître dans la communauté chrétienne et prit donc les devants en se choisissant un successeur. Parmi les candidats potentiels, émergeait un clerc qui avait toutes les qualités : le prêtre Eraclius<sup>204</sup>. Eraclius fut donc officiellement présenté et acclamé par les fidèles lors d'une assemblée dont nous avons conservé les actes<sup>205</sup>.

Eraclius menait une carrière exemplaire et était apprécié d'Augustin pour sa sagesse et sa modestie<sup>206</sup>. En tant que diacre, il avait financé à ses frais la chapelle dédiée au martyr Étienne, dont les reliques commençaient à être translâtées en Occident<sup>207</sup>. Il avait également fait don d'une propriété à l'église d'Hippone. Les

203 Ainsi, Cyprien fait transférer de l'argent à une église dans la difficulté (CYPR., *Ep.*, 62, C.C.S.L. 3C et sur cette lettre cf. *supra*, p. 146).

204 Sur ce personnage, cf. « Eraclius », *PCBE (Afrique)*, p. 356-358 ; S. LANCEL, « Eraclius », *Aug-Lex*, vol. 2, c. 1084-1086, et P. VERBRAKEN, « Les deux sermons du prêtre Éraclius d'Hippone », dans *RevBen*, 71, 1961, p. 3-21.

205 Les actes sont conservés dans la « lettre 213 » (AUG., *Ep.*, 213, C.S.E.L. 57). Sur cet épisode, cf. J. C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, *Potestas populi...*, *op. cit.*, p. 217-223 (« Eraclius et les Hipponienses »).

206 AUG., *Ep.*, 213, 2.

207 N° p. Sur cette chapelle, cf. O. PERLER, « L'église principale... », art. cité, p. 321-326. Selon O. Perler, cette chapelle, annexe de la basilique principale, était relativement petite et contenait les reliques d'Étienne. Augustin avait fait inscrire quatre vers sur la voûte : *S.*, 319, P.L. 38.

différents bienfaits d'Eraclius sont connus par le sermon 356 daté de janvier 426, au cours duquel Augustin fit une « opération de transparence » concernant son patrimoine et celui de ses clercs :

« Le diacre Eraclius vit sous vos yeux ; ses œuvres brillent à vos yeux. Grâce à son activité, à son apport d'argent, nous avons le mémorial du saint martyr. Avec son argent il a acheté aussi une propriété, sur mon conseil, car c'est l'argent lui-même qu'il voulait distribuer par mes mains, comme il me plairait [...] Eraclius a acheté un terrain derrière l'église, cela vous est connu ; et avec son argent il y a fait bâtir une maison, vous le savez aussi. Quelques jours avant que je ne m'entretinsse avec vous de cette affaire, il l'a donnée à l'église : cela vous est connu. Il attendait, en effet, qu'elle soit achevée, pour la donner achevée<sup>208</sup>. »

Parmi l'ensemble des clercs de son entourage, Augustin a donc choisi pour lui succéder celui qui avait été le plus généreux envers l'église locale. Pour Julio Cesar Magalhães de Oliveira, ce choix n'était pas un hasard. Augustin pouvait ainsi se concilier la faveur de la communauté, qui à coup sûr accepterait favorablement ce généreux donateur, qui passait pour un homme riche, qui avait bonne réputation et qui s'était rendu célèbre par de bonnes actions<sup>209</sup>. La construction de la *memoria* de saint Étienne et la translation des reliques avaient en effet amené un afflux de pèlerins à Hippone. Il avait fallu construire un *xenodochium* et de nombreux miracles avaient été constatés<sup>210</sup>. Le bienfaiteur chrétien se distinguait donc par d'autres voies que le bienfaiteur civique, mais sa générosité profitait à la cité tout entière.

On voit dans cet épisode l'importance de la pression populaire qui cherchait à avoir comme dirigeants les hommes les plus généreux. Augustin aurait pu choisir à la place d'Eraclius un autre diacre, Leporius, lui aussi très fidèle et lui aussi « bienfaiteur »

208 AUG., S., 356, 7, S.P.M., I, p. 136, l. 11-15, p. 137, l. 6- 11, trad. par G. MADEC, *La vie communautaire...*, *op. cit.*, p. 46-47 (notre n° v) : « *Diaconus Eraclius ante uestros oculos uersatur, opera eius lucent coram oculis nostris. De opere eius expensa pecunia eius memoriam sancti martyris habemus. De pecunia sua emit etiam possessionem ex consilio meo, nam ipsam pecuniam uolebat per manus meas erogari, sicut mihi placeret. [...] Emit etiam spatium ab ista postera ecclesiae ; notum uobis ; et sua pecunia aedificauit domum : et hoc nostis ; ante paucos dies prius quam sermonem de hac re haberem uobiscum, eam donauit ecclesiae : notum est uobis. Exspectabat enim eam perficere, ut perfectam donaret.* » Sur cet épisode, C. LEYSER, « *Homo pauper, de pauperibus natus: Augustine, Church Property, and the Cult of Stephen* », dans *AugStud*, 36, 2005, p. 229-237.

209 Cf. la démonstration de J. C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, *Potestas populi...*, *op. cit.*, p. 217-223.

210 Ces miracles sont retracés dans AUG., *Ciu.*, XXII et Ps. AUG., *Les miracles de saint Etienne : recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, éd. par J. MEYERS et alii, Turnhout, Brepols, 2006.

de la communauté. Mais Leporius recueillait peut-être moins l'assentiment de la foule, car il n'avait pas prodigué de bienfaits à ses frais à la communauté des chrétiens d'Hippone<sup>211</sup>. Il s'était impliqué différemment, en recueillant les subsides de la communauté<sup>212</sup>. La réputation d'un clerc était donc en partie fondée sur sa générosité envers la communauté.

Au final, tout au long du IV<sup>e</sup> siècle et jusqu'à l'invasion vandale, les communautés chrétiennes, c'est-à-dire les donataires des biens distribués par les riches chrétiens, avaient conservé un comportement qui relevait en partie des pratiques évergétiques civiques. L'esprit de l'évergétisme subsistait à l'intérieur des communautés chrétiennes, mais il ne provenait peut-être plus tant des donateurs, mais bien plus des donataires eux-mêmes, qui continuaient d'apprécier grandement les bienfaiteurs de la communauté.

## V. Les dons chrétiens en tension ?

L'une des clés de l'analyse des dons chrétiens en faveur de leur communauté se trouve dans les liens établis entre les acteurs majeurs du don, c'est-à-dire entre les donateurs, les donataires et les intermédiaires-superviseurs du don que sont Dieu et le clergé. Nous avons vu précédemment en quoi les dons des chrétiens à la collectivité revêtaient à la fois des aspects liés aux dons religieux et à l'idéal de la charité chrétienne, et des aspects qui les rapprochaient des pratiques évergétiques. Deux modèles coexistaient dans les mêmes pratiques de dons, en des proportions variées selon les cas. Mais il est possible d'aller encore plus loin, et de montrer comment ces deux modèles ont en permanence informé les pratiques chrétiennes du don, allant jusqu'à produire des tensions voire des contradictions.

### A. La commémoration du don, entre recherche d'ostentation et désir d'invisibilité

Le contexte archéologique de nos inscriptions, lorsqu'il est connu, ne doit pas être laissé de côté. Son étude permet de prolonger l'interprétation des textes et parfois,

211 Sur Leporius, cf. « Leporius 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 634-635.

212 N° x (collecte pour construire le *xenodochium*), n° y (achat d'une maison pour l'église), n° z (collecte pour construire la basilique des huit martyrs).

de dépasser le discours véhiculé par le texte seul. La mise en relation de l'inscription et de la « topographie » des églises peut apporter des nuances précieuses<sup>213</sup>. Où étaient placées les inscriptions ? Quelle était leur visibilité ? Comment pouvaient-elles être lues ? Une majorité des inscriptions ne peut plus être reliée à un contexte archéologique précis, car elles ont été remployées ou déplacées. Mais les mosaïques donnent davantage d'indications car elles sont généralement trouvées *in situ*.

Avant d'aller plus loin, la question de la visibilité et de la lisibilité des documents doit évidemment être posée. La visibilité d'une inscription dépend de la taille des lettres de l'inscription, de la qualité de la gravure ou de la mosaïque, ainsi que de sa place effective dans le bâtiment. Certaines mosaïques regroupaient toutes les caractéristiques favorables à une bonne lisibilité, avec l'utilisation d'une taille suffisamment grande pour les lettres, ce qui permettait une lecture aisée à partir du sol ou bien à partir d'un point plus élevé. Mais qui pouvait lire ces textes ? Une grande partie de la population ne savait certainement pas lire. Les travaux des historiens ont toutefois montré que d'une part, la plupart des personnes étaient capables de lire au moins les lettres majuscules, et que d'autre part, les textes faisaient l'objet de lectures et de commentaires à haute voix<sup>214</sup>. L'ensemble des fidèles visitant un édifice chrétien pouvait donc sans doute avoir accès aux textes inscrits dans le bâtiment.

---

213 Je suis ainsi la démarche indiquée dans : A. M. YASIN, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult and Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009 (part. chap. 3, « Topographies of Honor and Piety: Praying for the Christian Benefactor », p. 101-150). Voir aussi, pour les églises du patriarcat d'Antioche et de Jérusalem, R. HAENSCH, « Der Bezug zwischen Inschriften und architektonischem Kontext im Falle der Kirchen der östlichen Reichshälfte », dans *XII Congressus Internationalis Epigraphiae graecae et latinae...*, *op. cit.*, p. 695-706. Sur les 1000 inscriptions trouvées par R. Haensch, le contexte archéologique est connu dans 70% des cas.

214 Sur la lisibilité des inscriptions, cf. M. CORBIER, *Donner à voir, donner à lire. Mémoire et communication dans la Rome ancienne*, Paris, CNRS Éd., 2006, p. 47. Sur le fait que les inscriptions faisaient l'objet de commentaires, cf. L. PIETRI, « *Pagina in pariete reserata* : épigraphie et architecture religieuse », dans *La terza età dell'epigrafia*, dir. par A. DONATI, Faenza, Lega, 1988, p. 149-150. Les inscriptions étaient commentées dans le cadre de visites, ou alors dans le cadre des sermons où le clerc commentait ce que les fidèles avaient sous les yeux.

## 1. Des textes détaillés s'accompagnant de places privilégiées

### a. La nef centrale

De façon somme toute logique, les inscriptions les plus détaillées, celles qui mettent le plus en avant le donateur et son don, se trouvent à des emplacements privilégiés de l'église<sup>215</sup>. L'exemple le plus parlant, probablement daté du début du V<sup>e</sup> siècle, est celui de la dédicace de l'église d'Alexandre, *rektor* de Tipasa. Placée dans la nef centrale de l'église, la mosaïque de dédicace était lisible depuis l'Ouest, regard tourné vers l'estrade<sup>216</sup>. Elle faisait partie du *quadratum populi* : l'inscription atteignait alors un haut degré de visibilité puisque l'ensemble des fidèles y avait accès<sup>217</sup>. L'intégralité des mosaïques de l'église avait d'ailleurs un but pédagogique évident. Alexandre avait en effet composé sur le sol un véritable parcours d'édification morale et religieuse.

L'église d'Alexandre était située à l'ouest de l'enceinte de la ville, dans une zone de nécropoles, un peu en hauteur par rapport au centre de la cité. Elle avait un plan particulier, qui suivait la topographie du lieu. L'église était accolée à une aire des martyrs et l'on pouvait facilement passer de l'aire des martyrs à l'église grâce à deux passages aux angles nord-est et nord-ouest<sup>218</sup>.

215 J.-P. Caillet définit trois « moments » stratégiques définissant la place de la dédicace : lorsque le fidèle aborde l'édifice, lorsque le fidèle vient de pénétrer dans le sanctuaire, lorsque, en station dans le *quadratum* au cours de l'office, le fidèle dirige son regard vers le chœur (J.-P. CAILLET, *L'évergétisme chrétien...*, *op. cit.*, p. 403) : « Il semble bien que, pour tous ces exemples, la détermination de l'emplacement ait essentiellement répondu au souci de témoignage de l'acte de dédicace devant les membres de la communauté ; ce caractère en quelque sorte public s'inscrit d'ailleurs pleinement dans la tradition de l'épigraphie monumentale de haute époque. »

216 Sur cette église, cf. I. GUI, N. DUVAL, J.-P. CAILLET, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord, I, Inventaire de l'Algérie*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, 9, p. 32-35 (« église VI, dite chapelle d'Alexandre »).

217 N° 99\* (*CIL VIII*, 20903). Mais toutes les nefs centrales n'étaient pas pleinement accessibles (par exemple dans l'église II de Sufetula, dans son état 2 et 3, où des chancels interdisaient l'accès à quasiment toute la nef : cf. F. BARATTE, F. BEJAOUÏ *et alii*, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord, II, Monuments de la Tunisie*, Bordeaux, Ausonius, 2014, 147, p. 386-391).

218 Le plan qui suit est extrait de N. DUVAL, *Les églises africaines à deux absides, t. II, L'inventaire des monuments*, Paris, de Boccard, 1973, fig. 6, p. 14.

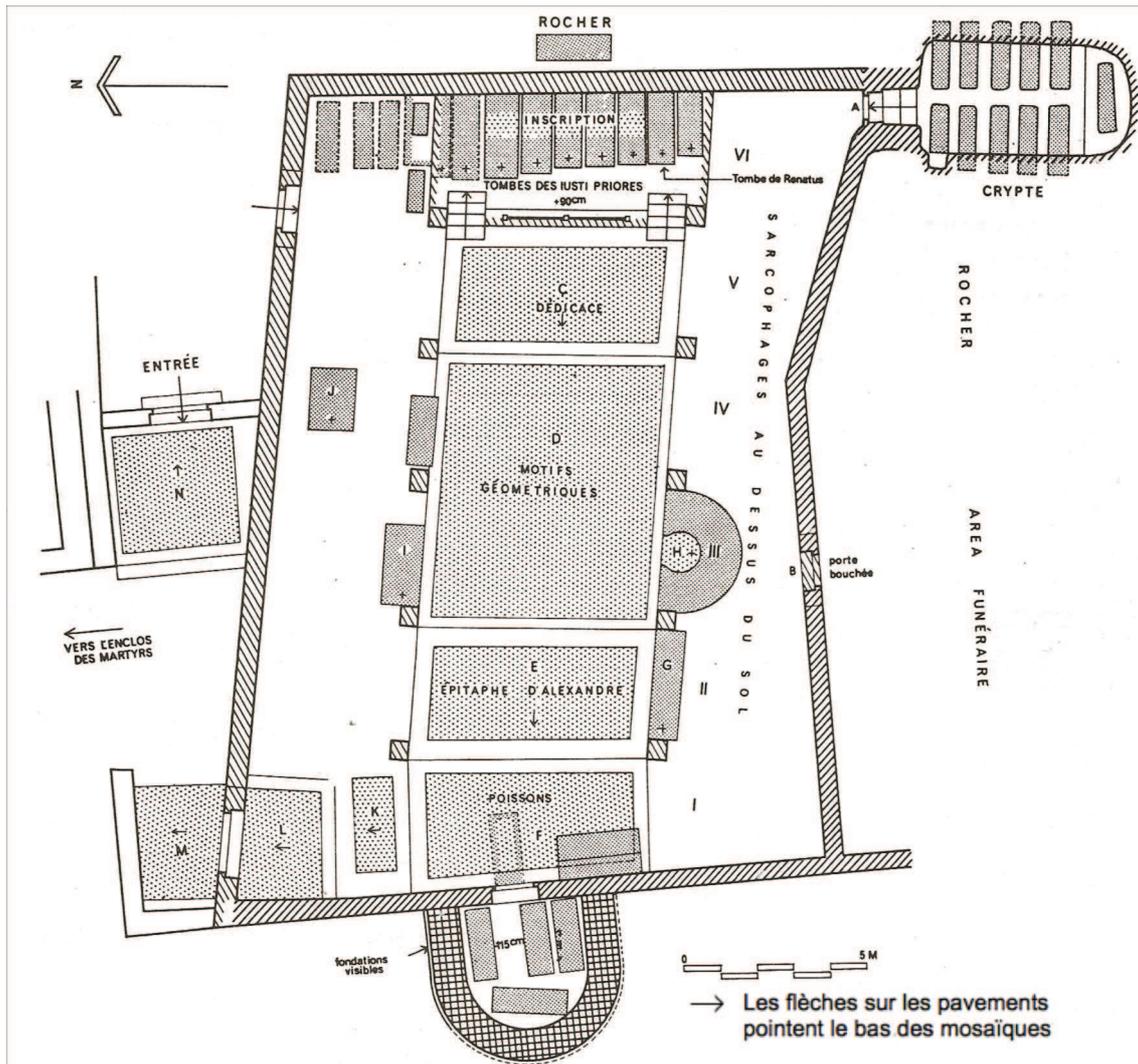


Figure 6. Plan de l'église d'Alexandre (N. Duval, *Églises*, fig. 6, 1973)

Entrant probablement dans l'église par une porte située dans l'angle nord-ouest, le fidèle pouvait lire dès le début diverses maximes de vie chrétienne. Il lisait d'abord une inscription faisant penser à la résurrection dans une sorte de narthex (mosaïque M sur le plan)<sup>219</sup>. Une autre mosaïque du même type composait la deuxième entrée de l'église sur le mur nord (mosaïque N sur le plan)<sup>220</sup>. Plus loin dans l'église, juste avant

219 AE 1940, 23 (CLEAfr-02, 189) : « Resurrectionem carnis / futuram esse qui credit / angelis in caelis re/surgens similis erit. » (« Qui croit en la résurrection future de la chair, en ressuscitant il sera semblable aux anges dans le ciel. ») Traduction par P.-A. FÉVRIER, *Approches du Maghreb romain*, vol. 2, Aix-en-Provence, Édisud, 1990, p. 40-41.

220 AE 1940, 24 (CLEAfr-02, 190) : « Quisquis es Chrtianus / ad sublimia uere qui tendis / iustorumque uiam / ex fide gradi qui cupis / {a}elemosinam facito et / uiuis in regno caelesti / hoc est opus enim / quod facit uiuere semper. » ; « Qui que tu sois, chrétien, qui va vers les choses sublimes et désire suivre la voie des justes par la foi, fais l'aumône et tu vis dans le royaume céleste.

d'accéder à la nef centrale, deux mosaïques constituaient de véritables invitations à l'aumône (mosaïques L et K)<sup>221</sup>. Ces mosaïques faisaient clairement le lien entre le don et le salut éternel ; l'aumône pouvait d'ailleurs être une alternative au martyr. Le fidèle lisait ensuite, en plein milieu de la nef centrale, l'épithaphe d'Alexandre (mosaïque E), puis, tout au bout de la nef, la dédicace de l'église (mosaïque C)<sup>222</sup>. Cette dernière inscription constituait alors l'achèvement de ce chemin d'invitation à l'aumône et à la générosité. Il ne restait plus ensuite au visiteur qu'à porter son regard vers l'estrade surélevée qui comprenait les sépultures des neuf prédécesseurs d'Alexandre, les *iusti priores*, ainsi que l'autel. La dédicace de l'église d'Alexandre n'était au final que l'élément parachevant le projet d'ensemble de l'édifice (l'invitation à l'aumône), et l'exemple de la bonne vie de l'évêque, *pauperum amator et elemosinae deditus*, devait inspirer l'ensemble des fidèles qui visitaient le lieu. Il est donc clair que l'évêque Alexandre avait organisé lui-même le parcours à travers les inscriptions, accordant en sus à de rares personnes le droit de se faire enterrer dans l'église et d'y poser une inscription<sup>223</sup>.

La nef centrale était donc l'un des lieux privilégiés pour établir des dédicaces<sup>224</sup>. Dans l'église de Salsa, toujours à Tipasa, la dédicace était située dans la nef centrale, un peu en avant de l'abside, de sorte qu'elle était commodément lue par les fidèles<sup>225</sup>. Le

---

C'est l'œuvre en effet qui fait vivre pour toujours. » Traduction par P.-A. FÉVRIER, *Approches du Maghreb romain*, vol. 2, Aix-en-Provence, Édisud, 1990, p. 40-41.

221 Inscription L sur le plan : *AE* 1940, 22 (*CLEAfr-02*, 188) : « *Viuite felices quibu[s] / haec sunt condita tecta / seruate praecepta ut reg/netis in uita aeterna / {a}elemosinam enim facere / hoc est Crhistianum monstrare.* » ; « Vivez heureux grâce à ceux par qui ces toits sont fondés ; conservez les préceptes pour régner dans la vie éternelle. Faire l'aumône en effet, c'est se montrer chrétien ». Inscription K sur le plan : *LSA*, 173 (*CIL* VIII, 20906 ; *ILCV*, 2035) : « *Clausula iustitiae est / martyrium uotis optare / habes et aliam similem {a}e/lemosinam / uiribus facere* » ; « La perfection de la justice est d'appeler le martyr de ses vœux. Tu possèdes une autre perfection semblable, faire l'aumône de tes biens. » Traductions par P.-A. FÉVRIER, *Approches du Maghreb romain*, vol. 2, Aix-en-Provence, Édisud, 1990, p. 40-41.

222 *CIL* VIII, 20905.

223 Mosaïque J sur le plan : *AE* 1940, 21 : « *Ex permissu / Alexandri / episcopi Ti/berinus di/aconus Ro/gatae matri / dulcissim/ae fecit.* »

224 Autres exemples : n° 25\* (J.-P. CAILLET, « Le dossier de la basilique chrétienne de Chlef (anciennement Orléansville ou El Asnam) », dans *Karthago*, 21, 1987, p. 137-161) ; n° 88\* (*AE* 1957, 207).

225 N° 100\* (*LSA*, 170).

pavement de l'ensemble de la nef avait un décor géométrique et l'inscription venait orner celui-ci en plein milieu.

*b. Autres places visibles*

Les inscriptions détaillées étaient également placées dans les chœurs, qui en Afrique se situaient souvent au niveau des dernières travées des nefs centrales<sup>226</sup>. C'est le cas à Cuicul pour la basilique de Cresconius (dite église II, à cinq nefs)<sup>227</sup>. L'inscription de dédicace de l'église était placée dans le chœur, qui occupait les quatre dernières travées de la nef centrale. Les fidèles n'y avaient pas directement accès, mais pouvaient certainement observer la dédicace par-dessus la barrière du chancel si celui-ci n'était pas trop élevé. Il était peut-être possible de voir la dédicace depuis un point plus élevé, c'est-à-dire depuis les tribunes qui étaient situées au-dessus des collatéraux<sup>228</sup>.

D'autres places plus spécifiques étaient choisies. À Ammaedara (Haïdra), un édicule commémorant les martyrs de la persécution de Dioclétien a été construit dans l'église dite des martyrs ou de Candidus (église II), en avant de l'abside occidentale. Le petit monument avait connu plusieurs états. Un premier état de l'édicule comportait une dédicace sur pierre fort détaillée<sup>229</sup>. Plus tard, au début de la période byzantine, un dénommé Marcellus, *illustris uir*, reconstruisit l'édicule en se servant des pierres qui existaient déjà, et il fit paver la pièce avec des mosaïques ; au centre, il fit recopier l'inscription en y ajoutant son propre nom<sup>230</sup>. Il y avait là une véritable recherche de visibilité et de lisibilité pour les inscriptions de dédicace de l'édifice. Le monument devait être bien visible à l'intérieur de l'église, et l'inscription se lisait sur deux supports différents, à la fois sur pierre et sur mosaïque. De plus, le public qui lisait l'inscription était clairement invité à participer en se souvenant des bonnes actions accomplies :

226 Cf. pour une synthèse architecturale sur les églises africaines : N. DUVAL, « Basilique chrétienne africaine », dans *Encyclopédie berbère*, vol. 9, p. 1371-1377.

227 N° 38\* (*ILAlg* II, 3, 8299).

228 Cf. la description de l'édifice dans I. GUI, J.-P. CAILLET, N. DUVAL, *Basiliques... (Algérie)*, *op. cit.*, p. 97-98 (l'hypothèse au sujet des parties hautes est de J. Christern).

229 N° 13\* (*ICHaidra*, 200c). Description de l'édicule dans F. BARATTE, F. BEJAOU *et alii*, *Recherches archéologiques à Haïdra, IV : la Basilique II dite de Candidus ou des Martyrs de la persécution de Dioclétien*, Rome, École française de Rome, 2011. Voir aussi F. BARATTE, F. BEJAOU *et alii*, *Basiliques... (Tunisie)*, *op. cit.*, p. 307-312.

230 N° 13\* (*ICHaidra*, 200a). Il fit peut-être également marteler le nom du premier bienfaiteur, dont le nom est absent de la pierre.

*Felix semper qui intentissime legerit / felicior qui Deo omnipotente per Cristum eius tota fide crediderit*<sup>231</sup>. Quelques temps plus tard, le sol mosaïqué de l'édicule fut entièrement recouvert, sauf à l'emplacement de l'inscription. On effaça donc une grande partie du décor, sauf le texte qui permettait à la communauté chrétienne de conserver la trace et le souvenir de l'un de ses bienfaiteurs.

Il était donc clair que la place accordée à une inscription révélait le projet du bienfaiteur. En Afrique, les dédicaces les plus détaillées ont souvent été placées à des emplacements privilégiés, soit du point de vue de l'exposition du regard (la nef), soit du point de vue religieux (le chœur). Elles ont aussi été placées sur les parties du monument offert (l'édicule d'Ammaedara). De façon assez logique, les dédicaces étaient parfois disposées sur les linteaux des portes et offraient leur lecture dès l'entrée dans le bâtiment<sup>232</sup>. Quelques inscriptions étaient gravées sur des pilastres<sup>233</sup>, sur de petits monuments spécifiques, comme une *fenestella confessionis*<sup>234</sup>, ou sur un baptistère<sup>235</sup>, un ciborium<sup>236</sup>. Évidemment, ce genre d'emplacement était en lui-même moins remarquable que les mosaïques des nefs centrales, mais il restait toutefois bien visible.

## 2. Des contradictions entre le texte et la place

Un autre type de relation entre texte et contexte archéologique peut être observé. Dans un grand nombre de cas, le texte, volontairement bref, entre en contradiction avec la place qui lui est réservée au sein de l'édifice. Ainsi, les discours humbles semblent parfois mis en échec par une ostentation forte sur le plan architectural. Plusieurs cas sont manifestes. À Ammaedara (Haïdra), toujours dans l'église des martyrs ou de Candidus (église II), le texte de la mosaïque placée dans la nef centrale est fort bref : *De donis Dei et sanctorum eius Candidus et Adeudata f(e)c(e)r(un)t*<sup>237</sup>. Les deux dédicants, Candidus et Adeudata, ne sont pas connus et en

231 N° 13\* (*ICHaidra*, 200) : « Que vive toujours heureux celui qui lira avec une grande attention ; plus heureux celui qui croira en Dieu tout puissant par son Christ de toute sa foi ! »

232 N° 1\* (*ILAlg* II, 2, 4380) ; n° 28\* (*CIL* VIII, 17759) ; n° 41\* (*CIL* VIII, 10698)

233 N° 4\* (*LSA*, 69).

234 N° 11\* (*AE* 1958, 19).

235 N° 65\* (*LSA*, 25) ; n° 83\* (*AE* 1958, 122) ; n° 87\* (*ILTun*, 374).

236 N° 96\* (*LSA*, 13).

237 N° 14\* (*ICHaidra*, 201). Pour les références sur l'édifice, cf. *supra*, p. 377.

apparence ils adoptent une attitude volontairement humble, en expliquant qu'ils ont donné grâce aux dons de Dieu et de ses saints.

En revanche, la place de ce texte est centrale dans l'église et il a une très bonne visibilité et lisibilité : les lettres sont écrites avec une taille conséquente, l'inscription se lit dans la nef centrale, juste devant l'abside, en tournant le dos à l'autel. Difficile donc de l'ignorer. Les différents commentateurs du texte ont même proposé que cette place dans la nef impliquait que les dédicants aient offert l'église en entier (d'où le nom de celle-ci, basilique de Candidus). Aujourd'hui, les interprétations sont plus minimalistes et supposent que Candidus et Adeudata n'ont donné que le grand pavement de mosaïque de la nef<sup>238</sup>. À Aradi (Sidi Jdidi), le texte, une nouvelle fois en apparence fort humble, se trouve justement dans le chœur de l'église, c'est-à-dire dans un emplacement de haute valeur religieuse, mais qui toutefois restait accessible aux yeux des fidèles<sup>239</sup>.

Ce genre de contradiction entre le texte et l'emplacement manifeste les tensions internes aux dons de grande ampleur faits en faveur des communautés chrétiennes. D'un côté, les dédicants recherchaient une forme d'accord avec les préceptes chrétiens du don : ils ne se mettaient pas trop en avant dans le texte. Mais d'un autre, ils continuaient à montrer une forme d'ostentation puisque l'inscription était placée dans des lieux principaux de l'église.

### 3. Des textes où la visibilité n'est pas importante ou pas recherchée

La grande majorité des cas montre un réel accord entre une forme de discrétion dans le texte et dans l'emplacement choisi. Certaines dédicaces de mosaïque étaient ainsi discrètement placées dans les bas-côtés des églises<sup>240</sup>. L'inscription était parfois gravée en petits caractères sur des clés d'arc<sup>241</sup> ou des chapiteaux<sup>242</sup>. Des dédicaces étaient gravées sur des *mensae* ou sur des tables d'autel<sup>243</sup>. Une dédicace d'église a

238 Voir la présentation des hypothèses dans : F. BARATTE, F. BEJAOUI, *Recherches archéologiques à Haïdra..., IV, op. cit.*, p. 120 (avec en sus un photomontage de l'inscription).

239 N° 16\* (*AE* 2004, 1801).

240 N° 53\* (*AE* 1992, 1790). Les deux autres dédicaces de pavement de la même église sont dans la nef centrale (n° 54\* [*AE* 1992, 1792] ; n° 55\* [*AE* 1992, 1793]).

241 N° 47\* (*BSAF*, 1909, p. 214) ; n° 48\* (*BSAF*, 1909, p. 215).

242 N° 8\* (*ILAlg* I, 2991) : h.d.l. 3 cm. L'inscription ne devait pas être très visible ; n° 42\* (*ILAlg* I, 3807).

243 *Mensae* : n° 2\* (*LSA*, 164) ; n° 3\* (*LSA*, 163) ; n° 66\* (*LSA*, 157) ; n° 70\* (*LSA*, 80) ; n° 75\* (*LSA*,

même été reproduite sur un disque de 28 cm de diamètre : la dédicace avait donc difficilement vocation à être exposée aux regards, mais peut-être davantage conservée à l'abri et montrée de temps en temps<sup>244</sup>.

Dans d'autres cas, l'inscription était préservée des regards humains mais placée au plus près de Dieu : de telles positions valent en fait surtout pour les dédicaces accompagnant la déposition de reliques, souvent cachées dans des reliquaires sous l'autel<sup>245</sup>.

Il apparaît donc que dans une grande partie des cas la visibilité et la lisibilité de l'inscription par le plus grand nombre n'étaient pas recherchées. Soit les inscriptions étaient gravées sur des supports trop petits, soit les inscriptions étaient elles-même cachées. L'action n'était pas tant à commémorer du point de vue humain, mais elle établissait un lien entre le donateur et Dieu.

#### 4. Le cas particulier des inscriptions trouvées dans les absides

Les dédicaces de pavement trouvées dans les absides forment des cas particuliers. Il s'agissait d'un emplacement privilégié du point de vue religieux, qui était certes visible, mais peut-être pas par tous. En effet, les fidèles n'avaient théoriquement pas accès à cette partie de l'édifice, et ils restaient confinés à l'intérieur du *quadratum populi*. Seuls les clercs pouvaient y pénétrer. L'inscription était donc visible – en théorie – seulement des clercs. Mais la lisibilité des inscriptions placées dans l'abside dépend du sens de rédaction de l'inscription, et de sa place dans l'abside elle-même. Une inscription située dans l'abside mais lisible depuis la nef centrale avait encore une chance d'être lue. Ainsi, à Rusguniae, l'inscription était certes placée dans l'abside, mais elle se trouvait un peu en avant de celle-ci et elle était lisible depuis la nef centrale, les yeux tournés vers le fond de l'abside<sup>246</sup>. Un fidèle qui passait pouvait donc la lire. Mais que dire des inscriptions absidiales qui se lisaient dos tourné à l'abside, regard porté vers la nef centrale ? À Henchir Guesseria, la dédicace de l'édifice (ou du pavement de

---

64) ; n° 81\* (*AE* 1992, 1760) ; n° 89\* (*LSA*, 48) ; n° 91\* (*LSA*, 49). Table d'autel : n° 44\* (T. GHALIA, « Pied de table d'autel... », art. cité, p. 154) – plus précisément sur le pied d'une table d'autel.

244 N° 40\* (*LSA*, 12) : « *Conlokata a Symeone episcopo* ».

245 N° 7\* (*LSA*, 133) ; n° 43\* (*LSA*, 132).

246 N° 78\* (*CLEAfr-02*, 207).

mosaïque), se trouve dans une abside particulièrement profonde, en plein milieu d'une grande mosaïque : elle était très difficilement lisible depuis la nef centrale<sup>247</sup>. À Macomades Minores, l'inscription était située au fond de l'abside, et ne se lisait pas non plus depuis le *quadratum populi*<sup>248</sup>. Dans ces deux cas, seuls les clercs pouvaient lire le texte. Les inscriptions des absides avaient donc des placées privilégiées, mais elles ne s'offraient pas à la vue des simples fidèles.

### 5. Points communs, divergences et comparaisons, questions

La diversité des cas montre bien les multiples options qui étaient laissées aux donateurs chrétiens : tantôt ils pouvaient faire preuve d'une complète absence d'ostentation, tantôt ils choisissaient une forme d'entre-deux en ne se montrant qu'aux clercs, tantôt ils s'affichaient complètement. Dans les deux derniers cas, les donataires présents et futurs étaient pris en compte car ils étaient les témoins du bienfaits et ils pouvaient se souvenir du bienfaiteur en relisant le texte. Reste à savoir comment étaient attribuées les places dans l'église : les donateurs pouvaient-ils choisir eux-même l'emplacement, ou bien y avait-il une autorité extérieure qui imposait la place laissée aux donateurs ?

#### *a. Comment étaient attribuées les places des inscriptions ?*

L'hypothèse la plus souvent retenue suggère que l'évêque choisissait l'emplacement des inscriptions, et qu'il imposait ses choix aux donateurs. Cette hypothèse est en partie validée dans notre corpus par une inscription de Tipasa déjà évoquée plus haut<sup>249</sup>. Mais il y a manifestement des cas où aucun évêque n'est intervenu.

La place dans la hiérarchie sociale pouvait-elle se retrouver dans les emplacements ? Les plus puissants avaient-ils de meilleures places ? Le seul exemple véritablement parlant en Afrique est celui de l'église I de Cuicul (ou église nord). Dans cette église construite au milieu d'un vaste groupe épiscopal, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou au

247 N° 51\* (*AE* 1985, 884). Cf. N. DUVAL et M. JANON, « Le dossier des églises d'Hr Guesseria », *MEFRA*, 97, 2, 1985, p. 1098-1099 : l'abside de cette église était particulièrement profonde, et comprenait des pierres formant sans doute un *synthronos*, ainsi qu'une autre formant peut-être une cathèdre.

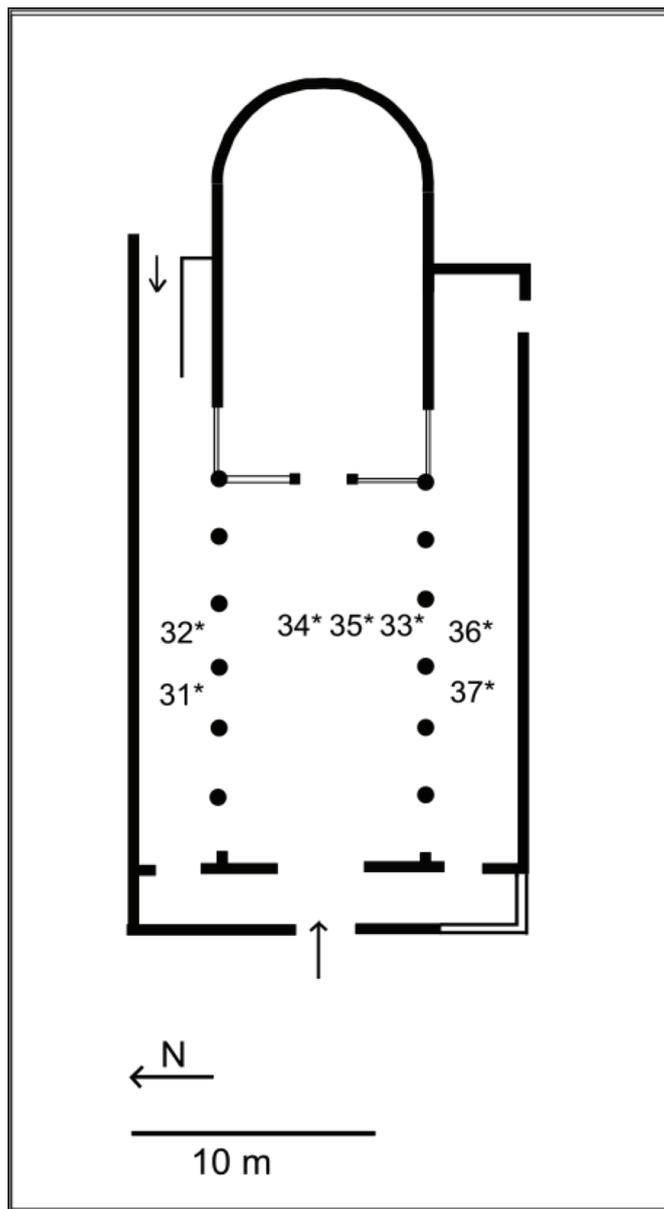
248 N° 69\* (*AE* 1953, 47).

249 Cf. *supra*, p. 376.

début du V<sup>e</sup> siècle, le sol était recouvert par de riches tapis de mosaïques formant de multiples médaillons dans lesquels étaient représentés des animaux (oiseaux, chèvres)<sup>250</sup>. Sept médaillons sont ornés non par un animal mais par une inscription. Les dédicants ont ainsi donné en raison d'un vœu soit un médaillon, soit une partie du pavement de l'église dans son ensemble (le texte ne le précise pas)<sup>251</sup>. Fait relativement rare, le statut social de chacun des donateurs est connu. Dans le bas-côté gauche étaient placées les inscriptions des clarissimes Flavius Felix et Flavius Paulus. Dans le bas-côté droit étaient placées celles des clarissimes Flavius Rusticianus et Flavius Uranius. Dans la nef centrale, qui était théoriquement le lieu le plus visible et le plus prestigieux, on trouvait la dédicace de Flavius Veclus, *uir honestus*, celle de Ponponius Rusticus (*uir honestus*) et au milieu celle de Tullius Adeodatus, *sacerdotalis*.

250 Sur l'église, cf. I. GUI, N. DUVAL, J.-P. CAILLET, *Basiliques... (Algérie)*, *op. cit.*, p. 94-96. Le plan ci-dessous a été réalisé à partir des restitutions de J. CHRISTERN, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa. Architektur und Ornamentik einer spätantiken Bauhütte in Nordafrika*, Wiesbaden, Steiner, 1976, fig. 27 ; l'emplacement des mosaïques est signalé dans un plan de A. RAVOISIÉ, *Exploration scientifique de l'Algérie*, vol. 1, Paris, Didot, 1846-1858, pl. 52. J'ai ajouté en miroir les deux inscriptions trouvées plus tard (n° 36\* et n° 37\*). Sur les mosaïques de Cuicul, cf. M. BLANCHARD-LEMÉE, *Maisons à mosaïques du quartier central de Djemila (Cuicul)*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1975.

251 Cf. n° 31\*-37\* (*ILAlg* II, 3, 8289-*ILAlg* II, 3, 8296). Voir aussi : P.-A. FÉVRIER, « Inscriptions chrétiennes de Djemila (Cuicul) », dans *BAA*, I, 1962, p. 207-214 ; C. LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 411-414 (« L'évergétisme chrétien des grandes familles locales : la basilique Nord du groupe épiscopal »). Voir aussi les réflexions de A.-M. YASIN, *Saints and Church Spaces...*, *op. cit.*, p. 117-121.



**Figure 7. Plan de l'église I de Cuicul, d'après les restitutions de J. Christern, Tebessa, fig. 27b.**

La répartition spatiale de ces mosaïques a nécessairement été bien réfléchie, puisqu'il y a une véritable organisation suivant les rangs sociaux (les clarissimes sur les bas-côtés et les aristocrates municipaux dans la nef). Dans la nef, le *sacerdotalis* est encadré par deux *honesti*. Mais l'organisation ne correspond pas réellement à la hiérarchie sociale. Bien qu'ils aient bénéficié d'un médaillon un tiers plus grand, les hommes les plus hauts placés ont les places les moins prestigieuses.

Dans l'exemple cuiculitain n'apparaît aucun évêque qui aurait organisé le pavement. Il est fort probable que les aristocrates se soient concertés entre eux et qu'ils aient fait un arbitrage concernant l'emplacement qui revenait à chacun. Notons également que ces aristocrates ont des liens familiaux avec des personnes ayant participé à des constructions de monuments (sans que l'on puisse parler d'évergétisme). Ainsi, deux membres de la famille de Pomponius Rusticus s'étaient illustrés à Cuicul pour avoir aidé un proconsul à construire une basilique civile en 364-367<sup>252</sup>. Les aristocrates chrétiens continuaient donc, tout comme leur parents, à embellir les monuments de la cité.

*b. L'intérieur/l'extérieur, le haut/le bas*

Un point est commun à quasiment toutes les inscriptions : elles ont été retrouvées à l'intérieur des bâtiments eux-mêmes. Ceci contraste avec la pratique des dédicaces dans le cadre civique, où les inscriptions étaient placées de préférence à l'extérieur des bâtiments, sur la façade. Nous avons donc bien la confirmation du passage d'une pratique épigraphique « ouverte » à une pratique « fermée », dans laquelle la visibilité toujours publique, mais réservée à un petit nombre de fidèles, succède à une visibilité publique extérieure destinée à tous<sup>253</sup>.

Dans le corpus africain, aucune inscription sur mosaïque n'a été retrouvée en hauteur sur les murs des églises, comme c'est parfois le cas dans les églises italiennes ou romaines. À Rome, plusieurs exemples ont subsisté, à commencer par la dédicace constantinienne de la basilique vaticane qui était probablement située sur une partie haute de l'édifice, ou bien la dédicace de l'église Sainte-Sabine, lisible en hauteur sur la façade interne de l'édifice, dos tourné à l'abside, ou encore celle de Sixte III à Sainte-Marie-Majeure<sup>254</sup>. Est-ce là un effet de sources ? La disparition des parties hautes

252 Il s'agit de deux notables municipaux de Cuicul, Pomponius Pudentianus et Domitius Rusticus. Pomponius Pudentianus était un flamine perpétuel ayant participé à la restauration de la basilique civile de Cuicul entre 364 et 367, à l'emplacement du temple de Frugifer. Domitius Rusticus était lui aussi impliqué dans cette restauration (*ILAlg* II, 3, 7876). Un troisième homme, Tullius Praestantius, était peut-être parent de notre Tullius Adeodatus.

253 À ce propos cf. C. CARLETTI, « Dalla "pratica aperta" alla "pratica chiusa": produzione epigrafica a Roma tra V e VIII secolo », dans *Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XLVIII, 2001, p. 325-392.

254 Pour ces dédicaces : C. CARLETTI, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari, Edipuglia, 2008 : n° 152 (dédicace de la basilique vaticane sous

des églises nous a-t-elle privé de ces inscriptions, qui se seraient mieux conservées à Rome ? C'est possible. Quelques claveaux contenant les dédicaces donnent toutefois l'idée de dédicaces placées en hauteur. C'est le cas pour la dédicace d'une église à Aïn Ghorab par le prêtre Probantius : mais étant donné la taille des lettres (de 5 à 7 cm) pouvait-on la lire depuis le sol<sup>255</sup>?

*c. L'absence des portraits des donateurs*

Il n'existe pas en Afrique des portraits de donateurs qui viendraient accompagner le texte et ainsi rajouter du sens à l'étude du contexte archéologique. Des portraits de donateurs, étudiés par Ann Marie Yasin et Jean-Pierre Caillet, ont été découverts dans certaines églises italiennes ou orientales<sup>256</sup>. Comme l'a bien rappelé Jean-Pierre Caillet, ces portraits sont en fait des exceptions. Ils montrent une progressive intégration du donateur dans le royaume des cieux. Le donateur est ainsi de plus en plus présent au ciel à côté de Jésus et des saints. Par l'image, le donateur devient un modèle à suivre pour la communauté et son portrait l'inscrit dans l'histoire temporelle du christianisme et dans la mémoire des hommes, mais aussi dans les sphères religieuses, car il est déjà présent dans l'imaginaire des fidèles au royaume des cieux, à côté de Dieu. Cette dimension n'est pas présente dans les églises africaines puisque les donateurs sont toujours figurés en bas, et qu'ils ne sont jamais représentés par l'image.

La place des inscriptions est donc primordiale pour comprendre les intentions des donateurs. Elle nous a permis de voir à quel point le don chrétien était mis en tension entre un désir de visibilité sociale et un besoin d'intériorité religieuse. Le souvenir des donateurs et de l'action qui avait été menée n'était donc pas le même suivant l'emplacement choisi.

---

Constantin), n° 156 (dédicace de Caelestinus I à Sainte-Sabine en 422-432), n° 157 (dédicace de Sainte-Marie-Majeure par Sixte III entre 432 et 440), ou encore *ILCV*, 975 (même église).

255 N° 6\* (*LSA*, 68). Il en va de même pour les dossierets d'Aïn Ghorab (n° 5\* [*AE* 1937, 154b]), ou à Henchir Adjedj : n° 41\* (*CIL* VIII, 10698)

256 Cf. A.-M. YASIN, « Making Use of Paradise: Church Benefactors, Heavenly Visions, and the Late Antique Commemorative Imagination », dans *Looking Beyond: Visions, Dreams and Insights in Medieval Art and History*, dir. par C. HOURIHANE, Princeton, Penn State University Press, 2010, p. 39-57 ; J.-P. CAILLET, « L'image du dédicant dans l'édifice cultuel (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.) : aux origines de la visualisation d'un pouvoir de concession divine », dans *AntTard*, 19, 2011, p. 149-170.

## B. Une dissociation temporelle dans la mémoire du don : public contemporain / public futur

Un dernier point reste à évoquer. Il ne faut pas oublier que le texte des inscriptions s'adresse avant tout à un public futur. Le donateur forgeait grâce à ses inscriptions la mémoire de son don, et l'inscription est le discours qu'il souhaite laisser à la postérité. Mais il est fort probable que les choses ne se soient absolument pas passées de la même manière au moment même où le donateur accomplissait sa bonne action. Dans quelle mesure le public contemporain du don connaissait-il l'identité précise du donateur ? Les fidèles du lieu n'avaient-ils pas accès à davantage d'informations sur le donateur ? En d'autres termes, le donateur établissait-il avec les donataires contemporains des relations que l'inscription ne donne pas à lire (car ces relations n'étaient pas destinées à passer à la postérité) ?

Il est clair que les communautés chrétiennes accordaient une importance particulière à tous ceux qui donnaient, quelle que soit la taille du don. Lors des offices, et plus particulièrement lors de l'eucharistie, chacun apportait ses dons à l'autel. Une telle pratique induirait que le donateur était connu de tous puisqu'il se déplaçait physiquement dans l'église<sup>257</sup>. La liturgie romaine de l'Antiquité tardive introduisit d'ailleurs un temps de lecture des *nomina offerentium*, c'est-à-dire la lecture d'une liste de noms de bienfaiteurs. Cette pratique fit naître des critiques, notamment de la part de Jérôme, qui déplorait que les fidèles applaudissent de manière trop ostentatoire les bienfaiteurs<sup>258</sup>. Ces éléments de la liturgie romaine furent-ils introduits en Afrique ?

257 Il s'agissait souvent d'offrandes de nourriture, cf. B. CASEAU, « Le contrôle des donateurs et des donations alimentaires », dans *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, dir. par J.-M. SPIESER et E. YOTA, Paris, Desclée, 2012, p. 47-73 (p. 50-51).

258 Les *nomina offerentium* sont cités par C. PIETRI, *Roma Christiana : recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Miltiade à Sixte III (331-440)*, Rome, École Française de Rome, 1976, vol. 1, p. 580, n. 5 et ID., « Damase évêque de Rome », dans *Saecularia Damasiana: Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di Papa Damaso I (11-12-384/12-12-1984)*, Rome, Pontificio istituto di archeologia cristiana, 1986, p. 29-58, repris dans ID., *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, 1997, p. 49-76, qui donne la référence à : HIER., *In Hieremiam*, II, 108, C.C.S.L. 74, p. 116, l. 3-6 ; HIER., *Commentarii in Ezechielem*, VI, 18, C.C.S.L. 75, p. 238, l. 379-386 (« *publiceque diaconus in ecclesiis recitet offerentium nomina* ». Voir aussi, C. PIETRI, « Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'Empire chrétien (IV<sup>e</sup> siècle) », dans *Miscellanea historiae ecclesiasticae, VI, Congrès de Varsovie (25 juin-1<sup>er</sup> juillet 1978), Section I, Les transformations dans la société chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Ed. Nauwelaerts, 1983, p. 267-300, repris dans ID., *Christiana respublica... , op. cit.*, vol. 2, p. 835-868, ici [p. 298] : « La conversion de l'aristocratie, le rôle de l'évergétisme chrétien expliquent indirectement l'importance prise dans la

Cela n'est pas certain. La lettre 62 de Cyprien, déjà étudiée plus haut et datée des années 248 à 258, rappelle toutefois que les noms des bienfaiteurs étaient connus, peut-être lus lors des offices, et que des prières leur étaient adressées :

« Pour que vous ayez présents à l'esprit dans vos prières nos frères et nos sœurs qui ont fait promptement et allègrement une œuvre si nécessaire, afin qu'ils fassent toujours de même, et que vous leur rendiez bon service à votre tour dans vos prières et vos sacrifices, je joins leurs noms à ma lettre. J'ai aussi mis les noms de nos collègues et des évêques qui étaient présents et ont contribué de leurs deniers au nom de leur peuple, selon leurs moyens ; à côté de notre part propre, je spécifie en les envoyant leurs petites contributions. De tous ainsi que le demande votre foi et votre charité, vous vous souviendrez dans vos oraisons et prières<sup>259</sup>. »

Cyprien avait récolté des fonds pour aider une communauté chrétienne de Numidie tenue en captivité à cause de razzias menées par des peuples barbares. Certes, il ne s'agissait pas de dons de grande importance. Mais il faut noter que Cyprien prend bien la peine de mentionner le nom des personnes ayant participé à la collecte, car il espère que les personnes seront honorées par des prières. Le texte nous renseigne donc sur deux points : d'une part, les noms des donateurs pouvaient être transmis par des canaux autres que ceux de l'épigraphie, et que d'autre part, les donateurs recevaient un « contre-don » de la part des donataires, sous forme de prières. Il faut donc bien avoir à l'esprit que les fidèles connaissaient probablement le nom de celui qui avait réalisé l'offrande. Mais les lectures de noms de donateurs dans le cadre de l'office révèlent

---

liturgie par la cérémonie de l'offrande et surtout par la lecture des diptyques. Les diacres recueillent les oblats apportés sur chacune des sept tables réservées à cet usage. Cette cérémonie solennelle se complète sûrement par des prières prononcées – *inter mysteria* – sur les offrandes, avec la mention de *nomina offerentium*. » Voir aussi, sur cette pratique : J. VILLELA MASANA, « Las ofrendas eclesiásticas en los cánones pseudoiliberitanos: el caso de los energúmenos », dans *Política, religión y legislación en el imperio romano (ss. IV y V d. c.)*, dir. par M. V. ESCRIBANO PAÑO et R. LIZZI TESTA, Bari, Edipuglia, 2014, p. 251-266 (avec p. 256 un aperçu sur la mention des noms des donateurs).

259 CYPR., *Ep.*, 62, III, 1-2 ; IV, 2, C.C.S.L. 3C, p. 387-388, texte éd. par G. F. DIERCKS (trad. fr par L. BAYARD, C.U.F. 52, p. 198-199) : « *Vt autem fratres nostros ac sorores, qui ad hoc opus tam necessarium prompte ac libenter operati sunt, ut semper operentur, in mente habeatis in orationibus uestris et eis uicem boni operis in sacrificiis et precibus repraesentetis, subdidi nomina singulorum, sed et collegarum quoque et consacerdotum nostrorum, qui et ipsi cum praesentes essent, et suo et plebis suae nomine quaedam pro uiribus contulerunt, nomina addidi et praeter quantitatem propriam nostram eorum quoque summulas significavi et misi, quorum omnium secundum quod fides et caritas exigunt in orationibus et precibus uestris meminisse debetis.* » Sur les circonstances de cette lettre, cf. la bibliographie citée plus haut (cf. p. 146). Voir également : CYPR., *Ep.*, 16, 2.

également à quel point les clercs étaient importants dans la médiatisation du don : ce sont eux qui orientaient la reconnaissance des fidèles vis-à-vis des donateurs<sup>260</sup>.

Mais une autre difficulté apparaît. Lorsque l'on se reporte aux sources littéraires, on constate facilement que la majorité des dons est faite après la mort du donateur : ces sources nous montrent que les chrétiens avaient tendance à attendre le plus possible avant de donner et qu'ils faisaient des legs. Cette pratique est éminemment problématique si l'on s'interroge sur le prestige temporel accordé au donateur : si celui-ci attend sa mort pour donner, comment penser qu'il avait l'objectif de se faire reconnaître par la communauté chrétienne terrestre ? Il faut donc bien avoir à l'esprit, par rapport à l'évergétisme civique, que le donateur obtenait la reconnaissance de la communauté peut-être au moment où il faisait la promesse de donner, mais surtout juste après sa mort, au moment où l'héritage était réparti.

Une fois que le donateur et ses contemporains étaient tous décédés, quel était le souvenir du don ? Dans certains cas, le public lisant l'inscription ne pouvait plus accéder – par la lecture seule du document – à l'identité du donateur (c'est le cas des inscriptions portant la mention *cuius nomen deus scit*)<sup>261</sup>. Le souvenir du donateur était donc placé entre les mains de Dieu et non plus, comme dans l'évergétisme, dans l'esprit des hommes. Il n'y avait donc plus besoin de la mémoire collective pour perpétuer le souvenir du donateur à travers le temps, puisque Dieu s'en chargeait. Mais dans d'autres cas, quand l'identité du donateur était exprimée de façon suffisamment précise, le souvenir pouvait être conservé. Il semblait bien subsister une forme de mémoire communautaire des bienfaiteurs chrétiens. À Castellum Tingitanum, la dédicace d'un monument daté du milieu du IV<sup>e</sup> siècle fut probablement restaurée au siècle suivant, vers 475<sup>262</sup>. À Caesarea de Maurétanie, une première inscription relatant le don d'un édifice appelé *cella* fut restauré par l'*ecclesia fratruum*<sup>263</sup>. En revanche, à Ammaedara, la mémoire d'un donateur inconnu fut probablement effacée par Marcellus, *illustris uir*, qui reprit à son compte l'ensemble des bienfaits autour de l'édicule commémorant la

260 cf. *infra*, p. 462-463.

261 Sur cette expression, cf. *supra*, p. 337.

262 N° 25\* (J.-P. CAILLET, « Le dossier de la basilique chrétienne de Chlef (anciennement Orléansville ou El Asnam) », dans *Karthago*, 21, 1987, p. 137-161).

263 N° 20\* (*LSA*, 179).

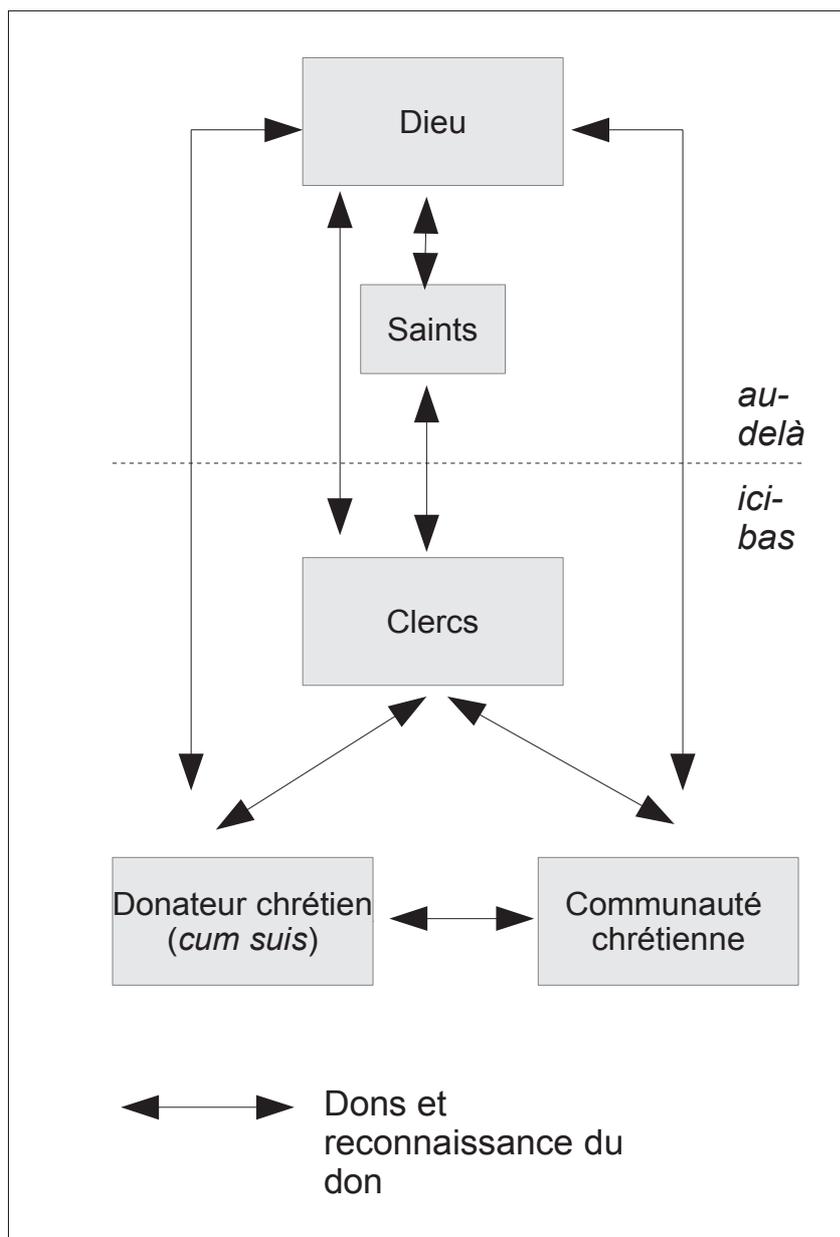
persécution de Dioclétien<sup>264</sup>. Là encore, différentes solutions ont été adoptées ; tantôt le souvenir concret du donateur a traversé le temps, et a été transmis de génération en génération, tantôt, à cause d'une volonté de discrétion, le souvenir et l'identité du donateur ont disparu. Il y avait bien une tension interne à l'ensemble des dons chrétiens, et non un modèle unique qui guidait les donateurs.

### Conclusion

Surtout lorsqu'ils étaient de taille conséquente, les dons des chrétiens à la collectivité n'étaient jamais une relation simple entre un donateur et Dieu, et en tout état de cause ils ne se situaient jamais en dehors des rapports sociaux. En fait, il existait une pluralité d'attitudes vis-à-vis du don, depuis les relations relativement simples dans le cadre du *uotum*, jusqu'aux cas plus complexes. Si l'on restitue les dons des chrétiens dans leur plus grande complexité, on aboutit au schéma suivant :

---

264 N° 13\* (*ICHaidra* 200a et 200c). Il faut encore que l'interprétation de la *damnatio memoriae*, suggérée par les auteurs des *Recherches archéologiques à Haïdra* soit avérée (F. BARATTE, *Recherches archéologiques à Haïdra, IV...*, *op. cit.*). Sur la *damnatio memoriae* dans les églises, cf. R. HAENSCH, « *Damnatio et recordatio nominis* dans les inscriptions des églises de l'Antiquité tardive », dans *Mémoire et histoire : les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine*, dir. par S. BENOIST et A. DAGUET-GAGEY, Metz, CRUHL, 2007, p. 215-224.



**Figure 8. Schéma du don chrétien**

Ce schéma tente de restituer aux dons chrétiens à la collectivité toute leur complexité, dans leur double dimension de rapport avec Dieu mais aussi de rapport avec la communauté qui reçoit. Le donateur bien souvent intégrait l'ensemble des siens dans son don. Il s'adressait à Dieu, mais en même temps il allait aussi, dans certains cas, vers les fidèles qui recevaient le don. La frontière entre les phénomènes qui se produisaient sur terre et dans la sphère religieuse était bien établie, avec, dans quelques cas, une circulation des biens (formule *de donis dei*). Il y avait donc une double dimension, qui relevait à la fois du don chrétien (ou de la « charité chrétienne »), mais aussi du modèle de l'évergétisme civique.

Mais évidemment, chaque don répondait à des motifs individuels désormais perdus. De surcroît, le modèle adopté pour le don variait en fonction du point de vue de chaque acteur. Mélanie et Pinien se pensaient comme des pieux donateurs et envisageaient leur don dans un strict rapport entre eux-mêmes et Dieu. Ils souhaitent faire ce qu'il voulaient de leur richesse et n'admettaient pas réellement d'intermédiaires. Du point de vue de la foule, il n'en n'allait pas du tout de même, puisque les pieux donateurs étaient clairement vus comme de potentiels évergètes. Quant aux clercs, ils tentaient bon gré mal gré de s'insérer comme des intermédiaires dans le don.

**Conclusion. Perspectives chronologiques et spécificités régionales : les aristocrates africains ont-ils réellement « construit » l'Église africaine ?**

Reconstruire la chronologie des dons faits en faveur des églises africaines n'est absolument pas une tâche aisée. Les sources ne sont pas datées de façon suffisamment précise. Quand bien même ce travail serait possible, quand bien même les inscriptions seraient précisément datées, le faible nombre d'exemples retrouvés donne plutôt l'impression d'une succession de cas individuels qu'une véritable série. Presque rien ne transparait dans les inscriptions, pas même les débats qui ont pourtant constitué l'histoire religieuse des provinces africaines pendant l'Antiquité tardive.

Quelques grandes tendances peuvent être dessinées : les commémorations chrétiennes des dons commencent assez faiblement au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C. La période d'activité la plus intense semble commencer à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et se prolonger tout au long du V<sup>e</sup> siècle. À partir du V<sup>e</sup> siècle, les évêques et les clercs s'insèrent de plus en plus comme intermédiaires du don. Les inscriptions sont un peu moins nombreuses pour le VI<sup>e</sup> siècle ; cela contraste finalement avec la vitalité des églises africaines à l'époque byzantine telle que l'archéologie la fait percevoir<sup>265</sup>. Avec un tel bilan, on arrive presque à se demander si réellement l'Église africaine se construit par les dons des aristocrates. Nous avons principalement noté l'importance des dons réalisés à plusieurs. Les « grandes dédicaces » appartiennent plutôt à des cas individuels exceptionnels.

Dans sa synthèse récente sur les rapports entre l'Église et la richesse, Peter Brown décrit un modèle particulier pour l'Afrique. Pour lui, les aristocrates chrétiens

265 Y. MODÉLAN, « Les Églises et la reconquête byzantine. A. L'Afrique », dans *Histoire du christianisme*, vol. 3, *Les Églises d'Orient et d'Occident*, dir. par J.-M. MAYEUR et alii, Paris, Desclée, 1998, p. 699-709.

africains étaient attachés à l'idéal du don régulier, et ne souhaitaient aucunement donner des sommes extravagantes, préférant, au IV<sup>e</sup> siècle en tous les cas, donner à la cité. La rupture intervint seulement à l'orée du V<sup>e</sup> siècle, avec la condamnation du donatisme et l'arrivée sur le sol africain de riches Romains, qui importèrent d'autres modèles de représentation de la richesse, comme on l'a vu pour Mélanie et Pinien. Mais de telles idées ne provoquèrent pas véritablement de changements et les dons des chrétiens africains restèrent dans l'ensemble collectifs et relativement modiques<sup>266</sup>. L'explication de Peter Brown paraît cohérente avec les données que nous avons recueillies et analysées.

Qu'en est-il dans d'autres régions de l'Empire ? Nous disposons désormais de plusieurs travaux pour nous aider. Rudolf Haensch, étudiant le même type d'inscriptions pour le patriarcat d'Antioche et de Jérusalem, relevait plusieurs caractéristiques dans son corpus : pour lui, les constructions d'églises étaient assez peu l'affaire d'aristocrates agissant seuls, mais elles relevaient beaucoup plus d'une collaboration entre différentes familles<sup>267</sup>. En ce qui concerne l'Italie, Ville Vuolante a réussi à retracer une évolution assez fine grâce à des inscriptions qui formaient des séries. Il a lui aussi montré l'importance du don collectif, mais plutôt au sein d'une même famille. Cette caractéristique se serait plutôt effacée au fil du temps pour laisser la place à un donateur seul, qui entrait dans un rapport direct avec Dieu et cherchait son salut. Pour lui, les offrandes de pavements de mosaïque n'étaient pas dus à la catégorie des évergètes civiques, mais plutôt à la « classe moyenne »<sup>268</sup>.

Au vu de ce tableau, on peut se demander si l'engouement des aristocrates pour la construction de l'Église (le « second établissement chrétien »), tel que l'avait décrit Charles Pietri, s'est réellement produit<sup>269</sup>. Certes, les lieux de pouvoir tels que Ravenne ou Rome voient leur église richement dotée par les hauts aristocrates, mais dans le reste de l'Empire, les donateurs chrétiens n'ont probablement pas eu l'importance qu'on leur a attribuée généralement.

---

266 P. BROWN, *Through the Eye...*, *op. cit.*, p. 323-268.

267 R. HAENSCH, « Le financement... », art. cité.

268 V. VILLE, « Male and Female Euergetism », art. cité.

269 Voir à ce sujet *supra*, p. 228-231.

Au cours des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles, selon toute vraisemblance, les aristocrates convertis au christianisme ont continué à se montrer généreux vis-à-vis de leur cité en se conduisant en évergètes. Leur conversion au christianisme n'a nullement amoindri la générosité civique. Ce n'est qu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et au début du V<sup>e</sup> siècle que les choses changèrent. Les discours épiscopaux hostiles à l'évergétisme commencèrent à se développer, et d'autre part, la progressive mise en place d'un discours chrétien sur le don incitait fortement les donateurs à se montrer généreux vis-à-vis de la communauté chrétienne. À partir de cette période, les dons faits en faveur de l'église prirent une importance de plus en plus considérable : ces dons gardaient une double dimension, en présentant à la fois des aspects rappelant l'évergétisme et aussi des aspects propres au modèle de la charité chrétienne. La permanence d'un idéal évergétique n'était pas seulement présent chez les donateurs : ceux qui recevaient le don, les fidèles locaux, se souvenaient des habitudes prises dans le cadre de la cité et attendaient réellement des riches aristocrates chrétiens qu'ils se montrent généreux.

Mais l'établissement de l'Église en Afrique ne se fit pas uniquement par les largesses des aristocrates chrétiens. Nous avons vu que de nombreux anonymes participèrent à la construction d'églises par le biais de collectes, et que le don collectif était tout à fait répandu. Il faut donc nuancer l'idée selon laquelle un grand mouvement de générosité aristocratique aurait présidé au développement de l'Église africaine. En réalité, les aristocrates africains ne se sont pas montrés exagérément généreux vis-à-vis de leurs églises respectives.

Puisque la conversion au christianisme ne peut à elle seule expliquer la fin de l'évergétisme civique, il reste à se poser la question de la disparition progressive du phénomène : à quoi l'attribuer ? Quels sont les facteurs possibles ?

**TROISIÈME PARTIE. LA FIN DE  
L'OPTIQUE CIVIQUE ET L'ÉMERGENCE DE LA  
COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE COMME CADRE  
DE LA BIENFAISANCE. RÉCIT D'UN  
BASCULEMENT**

La fin de l'Antiquité est le moment d'un basculement. Un double processus semble à l'œuvre. L'évergétisme en tant que pratique de générosité limitée au cadre civique est de moins en moins perceptible dans les sources, et disparaît peu à peu du champ de vision de l'historien. D'un autre côté, la communauté chrétienne semble devenir le lieu privilégié dans lequel s'exerce la bienfaisance vis-à-vis de la collectivité. Comment expliquer ce basculement d'un modèle de générosité à l'autre ? Il est désormais clair que l'émergence du modèle de la « charité chrétienne » n'explique pas à lui seul cette transition. Ainsi, d'autres facteurs extérieurs, qu'il faudra découvrir, doivent être mis en avant.

Nous commencerons d'abord par expliquer les raisons qui ont conduit à la fin progressive de l'évergétisme civique en Afrique. L'une des pistes de recherche envisagera les transformations de la cité à l'époque tardo-antique, et notamment les bouleversements profonds liés à l'installation des Vandales. On verra que les difficultés ont probablement mené à la disparition progressive des institutions civiques, ce qui, selon certaines interprétations, a laissé la place libre aux évêques. Ces derniers sont de plus en plus devenus les récipiendaires de la générosité collective. Les autorités ecclésiastiques ont alors tenté d'organiser les ressources financières qui affluaient par le biais de dons. Ils ont progressivement contrôlé les donateurs, la nature de ce qui était donné ainsi que la reconnaissance accordée aux donateurs. Les nouveaux modes de générosité dessinent alors les contours d'une ville qui ne correspond plus au modèle de la cité classique, mais d'une ville chrétienne où l'évêque prend une place prépondérante. Mais cette transformation lente et progressive ne s'est pas faite sans difficultés. Par bien des aspects, les donateurs ont résisté au contrôle épiscopal sur les dons faits à la communauté chrétienne, en mettant en échec les règles proposées par les autorités ecclésiastiques.

La dernière étape de ce parcours, prolongeant l'idée que le don met au jour des conflits entre les différents acteurs, montrera que les dons à la collectivité chrétienne ont aussi servi à délimiter les contours de cette même communauté, en repoussant à l'extérieur ceux qui n'en faisaient pas partie. Cette logique semble à l'œuvre dans chacune des communautés chrétiennes qui a été dominante à un moment donné, que ce soient les « catholiques » pendant la période de l'Empire romain ou les ariens au moment de la domination vandale. Donner permet d'aider, mais aussi d'exclure.

## CHAPITRE HUIT. LA FIN DE L'ÉVERGÉTISME ?

Comment et pour quelles raisons l'évergétisme civique a-t-il disparu ? Les chapitres précédents ont montré que l'accroissement du nombre des dons à la communauté chrétienne ne pouvait pas expliquer à lui seul la fin de l'évergétisme et que la « transition » entre les deux modes de générosité, l'évergétisme et la charité chrétienne, n'était pas due uniquement à l'attractivité du modèle charitable. Il faut ainsi chercher d'autres facteurs pour expliquer la disparition de l'évergétisme dans les cités africaines. Ces facteurs sont de différentes natures et ils doivent être cherchés autant à l'intérieur qu'à l'extérieur des cités. À l'intérieur des cités, il faut interroger la relation entre les aristocrates donateurs et le *populus* qui reçoit le don ; à l'extérieur des cités, il faut prendre en considération les transformations politiques de l'époque et notamment la rupture qu'a pu constituer l'installation des Vandales sur le sol romano-africain<sup>1</sup>.

Mais la disparition de l'évergétisme en tant que phénomène historique ne signifie pas pour autant la disparition pure et simple de l'esprit évergétique, du goût des aristocrates pour la munificence et le don. Nous verrons qu'après la disparition de l'évergétisme ont subsisté des pratiques de don dans lesquelles l'esprit de l'évergétisme perdurait.

---

1 L'histoire des Vandales a récemment suscité un intense intérêt, plutôt chez les chercheurs allemands et anglo-saxons. À côté du classique C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1955, il faut désormais consulter : *Antiquité tardive*, 10-11, 2002-2003 (« L'Afrique vandale et byzantine ») ; A. H. MERRILLS (dir.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspective on Late Antique North Africa*, Aldershot, Ashgate, 2004 ; G. M. BERNDT, *Konflikt und Anpassung: Studien zu Migration und Ethnogenese der Vandalen*, Husum, Mathiesen Verlag, 2007 ; H. CASTRITIUS, *Die Vandalen. Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007 ; G. BERNDT et R. STEINACHER, *Das Reich der Vandalen und seine (Vor-)Geschichten*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008 ; A. H. MERRILLS et R. MILES, *The Vandals*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010, et pour finir Y. MODÉRAN, *Les Vandales et l'Empire romain*, Arles, Errance, 2014. Pour une perspective archéologique, R. BOCKMANN, *Capital Continuous: A Study of Vandal Carthage and Central North Africa from an Archaeological Perspective*, Wiesbaden, Reichert, 2013.

## **I. À la recherche des raisons de la fin de l'évergétisme civique**

Après les années 410 et en l'état actuel de nos connaissances, les inscriptions commémorant des actes d'évergétisme se tarissent pour de bon. Les sources littéraires, si utiles pour le IV<sup>e</sup> siècle et même pour le premier quart du V<sup>e</sup> siècle, ne viennent plus compléter les lacunes de la documentation épigraphique. Cette disparition des sources est-elle à relier à la disparition du phénomène ? Pas nécessairement, surtout si l'on pense à un possible « effet de sources » : les sources par lesquelles on connaît l'évergétisme auraient pu disparaître ou être modifiées tandis que le phénomène lui-même se poursuivrait.

Mais d'autres facteurs tendent à prouver que l'évergétisme a réellement pris fin, en tous les cas dans sa forme classique. Ces facteurs sont multiples et il importera de les étudier de manière séparée pour la clarté du propos, même si évidemment ils s'entremêlent. L'hypothèse généralement retenue voudrait que le christianisme et l'émergence de la « charité chrétienne » auraient porté, quasiment à eux seuls, un véritable coup d'arrêt à l'évergétisme. Il est clair que la croissance de l'Église en Afrique a joué un rôle dans les difficultés de l'évergétisme tardif, puisque les églises africaines ont capté à leur profit une partie des richesses des aristocrates. L'argent consacré aux églises chrétiennes ne pouvait plus être investi dans la collectivité civique. Mais comme on le verra, ce déplacement des ressources d'une communauté à l'autre n'explique pas à lui seul la fin de l'évergétisme et il faut absolument rechercher d'autres facteurs.

### **A. La disparition de l'évergétisme au V<sup>e</sup> siècle est-elle due à un effet de sources ?**

L'idée que l'évergétisme aurait complètement disparu à partir du premier quart du V<sup>e</sup> siècle en Afrique du Nord a souvent été nuancée à partir d'une réflexion sur les transformations de la « culture épigraphique » de l'Antiquité tardive. Plusieurs auteurs suggèrent ainsi que le phénomène évergétique aurait pu persister au V<sup>e</sup> siècle, mais que cette survivance de l'évergétisme reste inconnue car les actes n'ont plus été commémorés, ou plus de la même façon. L'idée se trouve ainsi exprimée chez Claude Lepelley dans un article de 1996 sur les rapports entre l'évergétisme et l'épigraphie dans

l'Antiquité tardive<sup>2</sup>. L'auteur s'inscrit en faux contre ceux qui ont trop logiquement enterré l'évergétisme en même temps que la cité :

« L'explication traditionnelle de ce phénomène [la diminution du nombre des inscriptions et de l'évergétisme] était le déclin de la cité classique, la disparition de ses structures institutionnelles, sociales et culturelles, la fuite des curiales, leur refus de charges qui n'auraient plus été que des contraintes imposées par l'autorité impériale : en bref la disparition d'un esprit civique dont l'évergétisme était la manifestation la plus significative<sup>3</sup>. »

L'auteur, prudent, nous avertit ici de bien nous méfier de l'argument *a silentio* qui consisterait à conclure, à cause des lacunes des sources, que le phénomène évergétique avait disparu : « Au vrai, une autre hypothèse est possible, celle d'un déclin, dans beaucoup de régions, moins de l'évergétisme que de l'usage de graver des inscriptions pour en commémorer la pratique<sup>4</sup>. »

Les actes d'évergétisme auraient ainsi pu être commémorés sur d'autres supports, et ce changement aurait pu tromper les historiens dans leurs interprétations. L'Antiquité tardive serait ainsi marquée, pour reprendre le titre d'un article de Ramsay MacMullen resté célèbre, par un changement d'« habitude épigraphique », ou de « culture épigraphique »<sup>5</sup>. Les textes commémorant les actes d'évergétisme n'auraient peut-être plus été gravés sur pierre, mais simplement peints, ou alors établis sur un support moins durable en certaines régions, comme la mosaïque. L'idée a été exposée par Paul-Albert Février dans un article intitulé « Qui construit et le dit ? Quelques remarques sur la fin de l'Antiquité »<sup>6</sup>. Ce dernier postule que « la crise du discours n'est

2 C. LEPELLEY, « Évergétisme et épigraphie dans l'Antiquité tardive : les provinces de langue latine », dans *Actes du X<sup>e</sup> congrès d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4-9 octobre 1992*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 335-352.

3 *Ibid.*, p. 336.

4 *Ibid.*, p. 337.

5 R. MACMULLEN, « The Epigraphic Habit in the Roman Empire », dans *AJPh*, 103, 1982, p. 233-246. L'expression a été reprise de nombreuses fois pour la fin de l'Antiquité notamment : C. WITSCHER, « Der "epigraphic habit" in der Spätantike: das Beispiel der Provinz *Venetia et Histria* », dans *Die Stadt in der Spätantike. Niedergang oder Wandel ?*, dir. par J.-U. KRAUSE et C. WITSCHER, Stuttgart, Steiner, 2006, p. 359-411 ; D. E. TROUT, « Inscribing Identity: The Latin Epigraphic Habit in Late Antiquity », dans *A Companion to Late Antiquity*, dir. par P. ROUSSEAU, Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, p. 170-186.

6 P.-A. FÉVRIER, « Qui construit et le dit ? », dans *Artistes, artisans et production artistique au Moyen Âge, II, Commande et travail*, dir. par X. BARRAL Y ALTET, Paris, Picard, 1988, p. 9-14 (ici p. 10-11) : « Il est indispensable d'être sensible autant à l'épigraphie qu'à ses silences qui ne sont pas autant de signes d'interruption ou de crise. La crise du discours n'est pas celle de la construction.

pas celle de la construction », et esquisse une hypothèse selon laquelle les actes d'évergétisme auraient été commémorés non plus sur pierre, mais sur d'autres supports comme l'enduit peint ou la mosaïque. Claude Lepelley, dans l'article de 1996 cité plus haut, ne pense pas autrement, et il rappelle pour cela les travaux de Marcos Meyer qui avait relaté la découverte à Singili Barba en Bétique d'une « inscription » peinte restée lisible. Marcos Meyer en déduisait qu'au lieu de graver des inscriptions, les hommes de la fin de l'Antiquité les auraient peut-être simplement peintes<sup>7</sup>. Aussi l'absence des sources ne signifierait-elle pas l'absence du phénomène.

Il est très difficile d'exclure complètement ce genre d'argument fondé sur l'absence des sources et leur transformation – effectivement, on peut toujours imaginer que l'évergétisme a continué mais que l'on n'ait plus de sources pour le prouver. Cela dit, le fait de changer d'« habitude épigraphique » pour ce qui concerne l'évergétisme signe une transformation manifeste dans le phénomène lui-même. Le fait de commémorer et de faire graver une inscription faisait bien entendu partie de l'acte d'évergétisme, au sens où les évergètes avaient sans aucun doute l'espoir de produire un objet durable. Au contraire, les personnes qui auraient commémoré un acte d'évergétisme en lettres peintes devaient bien savoir que cette peinture ne durerait qu'un temps. De la même façon, des actes célébrés sur mosaïque ne cherchaient pas à atteindre le même but en terme de publicité de l'inscription : les mosaïques étaient généralement placées à l'intérieur du monument et non à l'extérieur. Donc dans tous les cas, même en admettant que tout un continent d'évergétisme demeurerait caché à cause d'une modification des habitudes épigraphiques, le phénomène lui-même en serait profondément affecté<sup>8</sup>.

---

D'abord parce que l'investissement du surplus de la richesse peut se faire dans des directions très diverses : la construction ou/et la construction privée ; la construction ou/et le don en nature ou espèce... Dire et écrire sur la pierre ou le bronze est une chose. Mais le texte peut être porté sur l'enduit peint ou la mosaïque. Et donc son devenir, sa forme aussi peuvent être très différents. » Même idée dans P.-A. FÉVRIER, « Paroles et silences. À propos de l'épigraphie africaine », dans *L'Africa romana*, 4, 1986, p. 167-192, p. 179.

7 C. LEPELLEY, « Évergétisme et épigraphie... », art. cité, p. 345-346, renvoyant à M. MAYER, « El paganismo cívico de los siglos II y III en la Hispania citerior. Su reflejo en la epigrafía », dans *Ciudad y comunidad cívica en Hispania: siglos II y III d. C.*, Madrid, Casa de Velázquez, 1993, p. 161-175.

8 L'hypothèse a été suggérée par J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, « Administration and Politics in the Cities of the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Centuries with Special Reference to the Circus Factions », dans *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale : de la fin du III<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne*,

À ces doutes sur le fait qu'un simple « effet de sources » pourrait expliquer la disparition des témoignages de l'évergétisme s'ajoutent d'autres facteurs, qui, mis bout à bout, font tous pencher la balance vers une progressive disparition de l'évergétisme civique dans sa forme classique.

### **B. Transformations de longue durée (1) : les modifications de l'évergétisme et le devenir des institutions civiques à partir du V<sup>e</sup> siècle**

Dans les chapitres précédents, nous avons prouvé une permanence de l'évergétisme civique jusqu'au premier quart du V<sup>e</sup> siècle. L'évergétisme de l'époque tardive présente toutefois des caractéristiques particulières : 1) les donateurs, très souvent des aristocrates, se montrent toujours prêts à réaliser des actes d'évergétisme mais dans des proportions moins exceptionnelles qu'autrefois ; 2) les donataires (le *populus* qui reçoit le don) sont de moins en moins enclins à établir la réciproque de l'acte évergétique, c'est-à-dire à manifester une reconnaissance claire vis-à-vis du donateur ; 3) les intermédiaires entre donateurs et donataires sont de plus en plus nombreux, ce qui laisse penser que le contrôle sur l'évergétisme s'est progressivement accru pendant la fin de l'Antiquité<sup>9</sup>.

L'évergétisme pouvait en fait demeurer tant qu'étaient en place les institutions et les relations sociales caractéristiques de la cité romaine antique. Pour que l'évergétisme puisse être maintenu, il fallait donc un *populus*, un ordre des décurions et des aristocrates qui se livraient une compétition dans le but d'assurer leur prééminence au sein de la cité. Depuis les travaux de Claude Lepelley, il est évident que ces institutions étaient bien actives au IV<sup>e</sup> et au début du V<sup>e</sup> siècle, même si elles s'étaient transformées<sup>10</sup>. La rupture – si rupture il y eut – intervint donc plus tard, à peu près au moment de l'établissement des Vandales en Afrique.

---

dir. par C. LEPELLEY, Bari, Edipuglia, 1996, p. 161-182, ici p. 163 : « It is difficult to avoid the conclusion that in many of these cities very few inscriptions were carved in Late Antiquity. If this was so, it will not do – at least in my opinion – to explain a highly conspicuous transformation of public behaviour simply in terms of a change of taste or fashion. » (et surtout n. 11 : « Nor could a late Roman preference for mosaics over carved stone be an adequate explanation. Mosaics were indoors, carvings outside in public places where everyone could see them. So the two were not addressed to the same public, or with the same purpose. »)

9 Pour tout cela voir : Chapitre deux. L'évergétisme civique en Afrique pendant l'Antiquité tardive. Perspective synchronique, p. 91-125.

10 Voir C. LEPELLEY, « Quelques aspects de l'administration des provinces romaines d'Afrique avant la conquête vandale », dans *AntTard*, 10, 2002, p. 61-72 et *supra*, p. 70-72.

Malheureusement, le fonctionnement des cités à partir du milieu du V<sup>e</sup> siècle est dans l'ensemble assez mal connu, car les sources pour l'étudier sont peu disertes. Cette documentation fort lacunaire a sans doute entraîné un vide relatif dans la recherche, car ces questions obligent les chercheurs (plus qu'ailleurs !) à être extrêmement prudents, ou à écrire une histoire en pointillés au gré des découvertes. L'archéologie évoque certes de grandes transformations dans le paysage urbain à partir du V<sup>e</sup> siècle, mais les fouilles archéologiques ne permettent pas toujours de dresser des constats clairs sur l'histoire des cités<sup>11</sup>. Les travaux historiques les plus récents témoignent bien des difficultés rencontrées par les chercheurs : la question des cités africaines après 429 est évoquée en passant, avec des divergences selon les auteurs<sup>12</sup>. Pour certains, si les institutions des cités ont continué à exister bon gré mal gré, du moins au début de la période vandale, elles auraient disparu à un moment inconnu<sup>13</sup>. D'autres auteurs, tel Yves Modéran, sont plutôt partisans d'une forme de continuité des institutions civiques durant toute la période vandale. Deux indices le prouveraient : les textes mentionnent parfois des curies municipales, et d'autre part un culte impérial ou monarchique aurait été maintenu à travers le flaminat perpétuel, ce qui prouve qu'il existait encore des magistratures dans les cités africaines<sup>14</sup>. Que l'on adopte l'une ou

---

11 Sur les transformations archéologiques des villes africaines à la fin de l'Antiquité, on peut consulter A. LEONE, *Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest*, Bari, Edipuglia, 2007 ; R. BOCKMANN, *Capital Continuous...*, *op. cit.* L'ouvrage de G. SEARS, *Late Roman African Urbanism: Continuity and Transformation in the City*, Oxford, Archaeopress, 2007 est avant tout constitué par des études de cas.

12 À cet égard, la situation n'a guère changé depuis le constat dressé par Y. MODÉRAN, « La renaissance des cités dans l'Afrique du VI<sup>e</sup> siècle d'après une inscription récemment publiée », dans *La fin de la cité antique...*, *op. cit.*, p. 86-114 (p. 85-89). Malheureusement, la disparition prématurée de l'auteur ne lui aura pas permis de terminer son projet d'écrire une histoire complète du royaume vandale en Afrique : l'analyse sur les cités africaines se situait dans la seconde partie de l'ouvrage, dont seul le plan est connu (Y. MODÉRAN, *Les Vandales et l'Empire romain...*, *op. cit.*, p. 13, avertissement au lecteur par M.-Y. PERRIN).

13 La question est de savoir quand se situe le « moment inconnu » de la fin des institutions civiques : voir J. CONANT, *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 333 : « These transformations in the urban landscape accompanied a transformation in the character of the urban elite. By the Byzantine period, we are no longer able to trace the old senatorial aristocracy in Africa. The same is true of the *curiae* or town councils that had run the province's cities under the high empire, and which may already have ceased to function *at some point* in the Vandal period. » Je souligne.

14 Pour le détail des arguments, cf. Y. MODÉRAN, « La renaissance des cités dans l'Afrique du VI<sup>e</sup> siècle... », art. cité, p. 109-110 (avec des exemples de textes montrant la permanence des curies). Sur le flaminat perpétuel, il faut bien entendu se référer au fameux dossier : A. CHASTAGNOL, N. DUVAL, « Les survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord à l'époque vandale », dans

l'autre des hypothèses, il est clair que les conditions de l'évergétisme civique n'étaient plus réellement réunies car la vie civique n'était sans aucun doute plus florissante à partir du milieu du V<sup>e</sup> siècle.

### C. Transformations de longue durée (2) : l'évergétisme s'est-il dissout dans la fiscalité ?

L'une des raisons parfois alléguées pour expliquer la fin de l'évergétisme civique est le poids croissant de l'administration centrale et surtout de la fiscalité pendant l'Antiquité tardive<sup>15</sup>. Les curiales auraient été tellement chargés d'impôts et de *munera* de toutes sortes que la générosité spontanée aurait été étouffée. Les études sur la fiscalité municipale en Afrique pendant l'Antiquité tardive ont dans l'ensemble nuancé ces jugements souvent trop dramatiques, mais elles ont toutefois confirmé une augmentation générale des impôts<sup>16</sup>. Cela dit, les aristocrates les plus puissants, les *principales* locaux, ont sans doute réussi à répercuter les augmentations d'impôts sur les personnes auprès desquelles ils le percevaient<sup>17</sup>. L'augmentation des impôts ne signifiait donc pas nécessairement une baisse des revenus et donc une incapacité financière à être évergète. On montrera plus bas que les aristocrates avaient toujours des revenus suffisants qu'ils consacraient à d'autres activités que celle de l'évergétisme<sup>18</sup>.

---

*Mélanges d'histoire ancienne offerts à W. Seston*, Paris, de Boccard, 1974, p. 87-118. Voir, plus récemment, A. LEONE, *The End of the Pagan City: Religion, Economy and Urbanism in Late Antique North Africa*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 91-95. Sur le destin de l'administration dans l'Afrique vandale, cf. V. AIELLO, « Che fine ha fatto l'élite burocratica romana nel regno dei Vandali ? », dans *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica*, dir. par R. LIZZI TESTA, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2006, p. 15-40 (l'auteur est plutôt partisan de la continuité).

15 Pour une présentation de ces idées, cf. *supra*, p. 65-70.

16 Cf. C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, vol. 1, La permanence d'une civilisation municipale*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1979, p. 231-235 ; R. DELMAIRE, « Cité et fiscalité au Bas-Empire. À propos du rôle des curiales dans la levée des impôts », dans *La fin de la cité antique...*, *op. cit.*, p. 59-70.

17 Il y avait donc sûrement une double image du curiale, à la fois oppresseur et opprimé : cf. C. LEPELLEY, « *Tot curiales, tot tyranni*. L'image du décurion oppresseur au Bas-Empire », dans *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du III<sup>e</sup>-milieu du IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.)*, dir. par E. FREZOULS, Strasbourg, Association pour l'étude de la civilisation romaine, 1983, p. 143-156.

18 Cf. *infra*, p. 403-407.

### **D. Transformations de longue durée (3) : les rapports entre les élites et le *populus* via les modifications de l'habitat urbain**

Une autre explication de la raréfaction de l'évergétisme à partir du V<sup>e</sup> siècle tient dans les relations entre les élites urbaines et le *populus* qui reçoit le don. Ce point a déjà pu être constaté à travers l'étude des inscriptions évergétiques africaines de l'Antiquité tardive : les donataires apparaissent assez peu dans les sources, ce qui nous a laissé penser que les relations entre élites et citoyens s'étaient progressivement distendues<sup>19</sup>.

L'idée d'une séparation croissante entre les élites urbaines et les citoyens se voit particulièrement dans l'étude des résidences urbaines de l'aristocratie tardo-antique. À partir du III<sup>e</sup> et du IV<sup>e</sup> siècle, dans un certain nombre de villes africaines, les maisons des aristocrates ont subi différentes transformations<sup>20</sup>. Les demeures ont parfois été conséquemment agrandies – c'est le cas dans la cité de Bulla Regia où des espaces nouveaux sous les maisons ont été aménagés<sup>21</sup>. Dans d'autres cités, la différenciation sociale s'est progressivement accentuée, comme à Cuicul en Numidie – les riches demeures se sont développées en plein centre de la ville, près du forum, par la fusion de maisons plus petites, tandis que les demeures les plus modestes ont été chassées vers la périphérie de la ville<sup>22</sup>. L'un des points communs de ces résidences urbaines était la

19 Cf. *supra*, p. 110-115.

20 À ce sujet, voir les mises au point de Y. THÉBERT, « Vie privée et architecture domestique en Afrique romaine », dans *Histoire de la vie privée. De l'Empire romain à l'an mil*, dir. par P. ARIÈS et G. DUBY, Paris, Le Seuil, 1985, p. 300-397, et plus récemment A. LEONE, *Changing Townscapes...*, *op. cit.*, p. 45-66 (« Private buildings in Late Antiquity », avec un tableau regroupant les données ; p. 111-118 pour Carthage ; p. 145-148 pour les transformations de l'architecture privée sous les Vandales). Plus largement, L. LAVAN *et alii*, *Housing in Late Antiquity. From Palaces to Shops*, Leyde, Brill, 2007. Pour l'habitat des personnes modestes, qui reste quand même prédominant dans la plupart des cités même s'il est mal connu, cf. J. C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, *Potestas populi. Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 après J.-C.)*, Turnhout, Brepols, 2012, p. 85-123 (« La maison et le quartier », exemples de Carthage, Sabratha et Thamugadi).

21 Sur Bulla Regia, cf. A. BESCHAOUCH, R. HANOUNE, Y. THÉBERT, *Les ruines de Bulla Regia*, Rome, École française de Rome, 1977. Par exemple, dans la Maison de la nouvelle chasse, le propriétaire a fait construire un étage souterrain et a fait changer toutes les mosaïques (*ibid.*, p. 54-63).

22 Sur ces riches maisons cuiculitaines, cf. M. BLANCHARD-LEMÉE, *Maisons à mosaïques du quartier central de Djemila (Cucul)*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1975. Plus largement, P.-A. FÉVRIER, « Notes sur le développement urbain en Afrique du Nord. Les exemples comparés de Djemila et de Sétif », dans *CArch*, 14, 1964, p. 1-47. Le phénomène inverse s'est parfois produit : les maisons des riches se sont placées à l'extérieur de la ville, tandis que les maisons modestes sont restées au cœur de la cité (c'est le cas à Thamugadi, cf. Y. THÉBERT, *Histoire de la vie privée...*, *op. cit.*, p. 328).

richesse de leur décoration. Dans de nombreuses maisons ont été posées de splendides mosaïques de pavement – on songe par exemple aux mosaïques des maisons de Cuicul, qui sont presque toutes datées du IV<sup>e</sup> ou du V<sup>e</sup> siècle<sup>23</sup>. Les programmes iconographiques de ces mosaïques laissent d'ailleurs peu de place aux thèmes évergétiques : les aristocrates se font représenter dans des scènes de la vie privée, ou bien dans des scènes de chasses d'animaux<sup>24</sup>.

Un autre point commun de ces maisons de l'Antiquité tardive africaine était la présence accrue de deux types de formes architecturales : les salles de réception et les thermes privés. Les salles de réception, déjà présentes auparavant à l'intérieur des résidences aristocratiques, deviennent de plus en plus grandes<sup>25</sup>. Elles étaient probablement destinées à accueillir un certain nombre d'activités de type politique, comme la visite matinale des clients qui venaient chercher leur sportules<sup>26</sup>. À Bulla Regia, la maison de la Chasse était pourvue d'une grande « basilique privée » construite au IV<sup>e</sup> siècle, avec un transept, une abside et des nefs, ce qui permettait, selon Yvon Thébert, « la parade du *dominus* devant ses dépendants »<sup>27</sup>. Parallèlement à ce

23 M. BLANCHARD-LEMÉE, *Maisons...*, *op. cit.*, p. 227-237 (« Les mosaïques. Étude générale »).

24 Y. THÉBERT, *Histoire de la vie privée...*, *op. cit.*, p. 407-411. Contre exemple : la mosaïque de Magerius à Smirat, qui représente une scène de spectacles évergétiques : A. BESCHAOUCH, « La mosaïque de chasse à l'amphithéâtre découverte à Smirat en Tunisie », dans *CRAI*, 1966, p. 134-157 (mais cette mosaïque date du début de l'Antiquité tardive). L'iconographie des mosaïques reflète-t-elle les idées des propriétaires des maisons ? Même si les maîtres d'œuvre des travaux faisaient des propositions sur les décors iconographiques, il est très probable que les propriétaires aient eu le dernier mot et qu'ils aient pu choisir ce qu'ils voulaient représenter. Pour un échantillon de mosaïques tardives, cf. K. M. D. DUNBABIN, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

25 Sur les salles de réception, cf. Y. THÉBERT, *Histoire de la vie privée...*, *op. cit.*, p. 376-381, et A. LEONE, *Changing Townscapes...*, *op. cit.*, p. 52-57 (avec p. 54 une liste des salles de réception bâties en Afrique Proconsulaire, Byzacène et Tripolitaine entre le III<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle).

26 De telles pratiques sont attestées chez Augustin ; Alypius, alors élève d'Augustin, avait l'habitude de faire une *salutatio* matinale à un sénateur carthaginois (AUG., *Conf.*, VI, 9, 15, B.A. 13, p. 550-551 : « *Verum autem uiderat homo saepe Alypium in domo cuiusdam senatoris, ad quem salutandum uentitabat...* » ; « Mais en vérité, cet homme avait maintes fois vu Alypius dans la maison d'un sénateur, chez qui souvent il se rendait en visite... »).

27 Y. THÉBERT, *Histoire de la vie privée...*, *op. cit.*, p. 321-327, ici p. 326. Pour lui, « le trait le plus frappant de ces monuments (basiliques à abside avec transept) est l'écartèlement de l'espace par de longues nefs et par la création d'un axe transversal, écartèlement qui crée une convergence vers un point central où s'articulent tous les volumes. Cette structure spatiale qui privilégie un lieu en le mettant dans une position de domination par rapport aux endroits où sont cantonnés figurants et spectateurs, est l'inverse de celle d'un local de délibération qui suppose non seulement un plan centré, mais surtout une unité spatiale. Elle convient au rapport de soumission qu'impose l'empereur,

développement progressif des lieux politiques dans les résidences privées, les forums africains ont de plus en plus laissé la place à des activités différentes<sup>28</sup>. Des pressoirs à olives ont été établis sur le forum d'Uchi Maius. À Belalis Maior, le forum a été envahi par des maisons<sup>29</sup>. De telles transformations amènent à penser que le forum était de moins en moins le cadre privilégié des activités politiques. La croissance de ces mêmes activités dans les résidences privées avait pour conséquence logique un progressif éloignement entre la foule et les aristocrates. Ces derniers se mêlaient moins de la vie publique dans la ville même, mais recevaient davantage chez eux, donc dans un lieu où ils maîtrisaient entièrement l'espace.

L'établissement de thermes privés dans les résidences des élites va dans le même sens<sup>30</sup>. Durant le Haut-Empire, les thermes étaient pour la plupart des lieux publics où se mêlaient dans une certaine mesure le peuple et les aristocrates. À partir du IV<sup>e</sup> siècle, les propriétaires des *domus* ont souvent fait construire des bains dans leurs propres demeures, en délaissant les thermes publics. Ainsi, sur les huit demeures à péristyle fouillées à Bulla Regia, quatre sont pourvues de thermes datés du IV<sup>e</sup> siècle. Selon Yvon Thébert, ce changement n'est pas seulement dû à de nouvelles exigences aristocratiques en terme de confort ou d'intimité, mais il traduirait lui aussi la distance qui s'est progressivement établie entre les aristocrates et le peuple<sup>31</sup>. Les élites voulaient de moins en moins se mêler à leurs concitoyens dans leurs activités quotidiennes.

L'étude des résidences des élites urbaines à la fin de l'Antiquité permet donc de tirer deux conclusions pour notre propos. Premièrement, les aristocrates africains étaient

---

l'évêque ou l'aristocrate. »

28 A. LEONE, *Changing Townscapes...*, *op. cit.*, p. 135-148, sur les transformations de l'architecture publique à la période vandale.

29 *Ibid.*, p. 135-136. Le forum d'Uchi Maius aurait été abandonné entre la fin du IV<sup>e</sup> siècle et le début du V<sup>e</sup> siècle et aurait cédé la place à des huileries.

30 Cf. Y. THÉBERT, *Histoire de la vie privée...*, *op. cit.*, p. 383-388 ; A. LEONE, *Changing Townscapes...*, *op. cit.*, p. 57-66 (avec une liste des thermes découverts dans les maisons privées). Voir aussi Y. THÉBERT, *Thermes romains d'Afrique du Nord et leur contexte méditerranéen*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 482-483.

31 Y. THÉBERT, *Histoire de la vie privée...*, *op. cit.*, p. 367-368 : « Ce phénomène de privatisation du bain marque donc une évolution importante : la riche demeure tend à accroître son autarcie par rapport à une notion plus collective de confort. Il est notable que cette mutation s'insère dans le cadre d'une hiérarchisation sociale de plus en plus codifiée. » Y. Thébert lie aussi ce phénomène à « un besoin aristocratique de se tenir à l'écart de la foule et une nouvelle façon d'appréhender son propre corps ».

riches, en tous les cas assez riches pour faire des rénovations ou construire des grandes maisons. Ainsi, pour un aristocrate de l'Antiquité tardive :

« Avoir une grande maison, richement décorée était une nécessité sociale. La richesse était investie dans les constructions privées et dans les structures dont l'usage était réservé à un petit groupe. Par contraste, les élites investirent moins dans l'architecture publique<sup>32</sup>. »

En suivant ce raisonnement, les aristocrates avaient clairement la capacité financière de se conduire en évergètes. Mais ils ont préféré investir leur richesse dans leurs demeures plutôt qu'au service de la communauté civique. La fin de l'évergétisme pourrait dès lors s'expliquer par un repli progressif des aristocrates vers la sphère privée : au lieu de financer des lieux publics, ces derniers ont embelli leurs maisons.

Deuxièmement, les nouvelles formes architecturales témoignent d'un éloignement physique croissant entre aristocrates et citoyens, et montrent une volonté aristocratique de se distinguer encore davantage du *populus*. Cette attitude nouvelle doit être mise en relation avec les transformations des relations entre l'empereur et ses sujets. À partir de la « crise du III<sup>e</sup> siècle », les empereurs de l'Antiquité tardive ont en effet délibérément cultivé une forme d'inaccessibilité et d'éloignement, qui se lit notamment dans le cérémonial impérial<sup>33</sup>. La proximité avec le peuple était de moins en moins vue comme une valeur positive et il fallait au contraire se présenter comme inaccessible<sup>34</sup>. Or, les aristocrates tendaient souvent à imiter les pratiques impériales ; ainsi, il n'est pas impossible qu'eux aussi aient pensé qu'il valait mieux s'éloigner physiquement du peuple gouverné. Dans de telles conditions, les élites urbaines avaient-elles toujours

32 A. LEONE, *Changing Townscapes...*, *op. cit.*, p. 66 : « Having a large, elaborately decorated house was a social necessity. Wealth was invested in private buildings and structures for the use of a small group. In contrast, the *élites* invested less in public architecture. »

33 Voir ainsi : J.-M. CARRIÉ, A. ROUSSELLE, *L'Empire romain en mutation des Sévères à Constantin (192-337)*, Paris, Le Seuil, 1999, p. 151-160 ; E. LO CASCIO, dans *Cambridge Ancient History, 12, The Crisis of Empire, AD 193-337*, dir. par A. BOWMAN *et alii*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 170-172 (« The New Legitimation of Imperial Power »).

34 Un autre exemple est donné par l'usage des tentures ; selon Augustin, plus un personnage avait un rang social élevé, plus sa maison contenait de tentures qui le séparaient physiquement du petit peuple (AUG., *S.*, 51, 5 cité par Y. THÉBERT, *Histoire de la vie privée...*, *op. cit.*, p. 398 : « la diffusion de ces pièces de tissu est également liée à l'évolution sociale : elles participent en effet d'une mise en scène liée à la hiérarchisation croissante des rapports. [...] Le rideau [...] est doté d'une efficacité très grande dans la mesure où il est désormais l'élément clé d'un protocole très élaboré. On n'écarte pas une tenture comme de nos jours : encore plus qu'une porte, elle barre la voie, elle s'impose aux cheminements, car elle est l'objet qui, par excellence, masque ou dévoile ce qu'il y a de plus puissant. »)

besoin de légitimer leur pouvoir à l'aide de l'évergétisme ? Était-il réellement nécessaire de se déclarer « amoureux des citoyens » et de cultiver une proximité (même feinte) vis-à-vis de ceux-ci ? Il est permis d'en douter. Les transformations des relations entre les aristocrates et le *populus*, marquées par un éloignement de plus en plus grand, expliquent donc en partie pourquoi l'évergétisme a finalement disparu.

### **E. Circonstances historiques : les Vandales et l'aristocratie évergète romano-africaine**

À ces différents facteurs structurels, qui relèvent de la longue durée, il faut ajouter des modifications dues à la conjoncture politique, modifications qui ont profondément transformé, semble-t-il, la structure sociale des cités africaines. L'établissement du royaume vandale en Afrique aurait en effet perturbé les équilibres sociaux<sup>35</sup>.

Étudiant dans un article les conditions de l'établissement du royaume vandale, Yves Modéran a montré que les Vandales, en s'installant, avaient selon toute vraisemblance mené une politique de confiscation de terres en Afrique proconsulaire<sup>36</sup>.

35 Pour une bibliographie des travaux récents sur les Vandales, cf. *supra*, p. 396.

36 Le dossier sur l'établissement des Vandales en Afrique est particulièrement épais et sujet à controverse. Pour résumer, deux positions s'affrontent : les partisans de la thèse dite « fiscaliste », selon laquelle les Vandales n'auraient repris à leur compte que les revenus fiscaux des terres sans pratiquer une confiscation réelle, et ceux qui pensent que les Vandales auraient réellement confisqué des terres. Les deux camps ne s'appuient pas toujours sur les mêmes sources. La thèse dite « fiscaliste » fut d'abord brièvement mise en avant par W. GOFFART, *Barbarians and Romans, A.D. 418-584: the Techniques of Accommodation*, Princeton, Princeton University Press, 1980 (l'ouvrage concernait en fait tous les royaumes barbares et évoquait peu les Vandales). J. Durliat présenta la thèse de manière plus radicale et affirmative en se réclamant en partie de W. Goffart : J. DURLIAT, « Le salaire de la paix sociale dans les royaumes barbares (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) », dans *Anerkennung und Integration: Zu den wirtschaftlichen Grundlagen der Völkerwanderung, 400-600*, dir. par H. WOLFRAM et A. SCHWARCZ, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1988, p. 21-72. D'un autre côté, contestant les thèses des premiers, Y. Modéran a montré que ces confiscations étaient bien réelles (Y. MODÉRAN, « L'établissement territorial des Vandales en Afrique », dans *AntTard*, 10, 2002, p. 87-122). Y. Modéran est plus soucieux d'établir la spécificité de l'établissement des Vandales par rapport à d'autres types d'établissement de barbares en Occident. Les positions d'Y. Modéran ont été plutôt bien accueillies, mais le débat a continué et l'historien, dans l'un de ses derniers articles, a été obligé de préciser à nouveau ses théories : Y. MODÉRAN, « Confiscations, expropriations et redistributions foncières dans l'Afrique vandale », dans *Expropriations et confiscations dans les royaumes barbares : une approche régionale*, dir. par P. PORENA et Y. RIVIÈRE, Rome, École française de Rome, 2012, p. 129-158. L'article est un dialogue avec : W. GOFFART, « Le début (et la fin) des sortes *Vandalorum* », dans *Expropriations...*, *op. cit.*, p. 115-128. W. Goffart y prend ses distances à la fois avec J. Durliat, mais aussi avec Y. Modéran. Voir aussi, W. GOFFART, *Barbarian Tides*.

Si l'on suit son idée, quelles catégories sociales auraient été touchées par ces confiscations de terre ? Étaient concernés en premier lieu les sénateurs, qui avaient d'immenses possessions en Afrique. Ces derniers n'étaient certes pas la catégorie la plus représentée chez les évergètes pour le cas africain<sup>37</sup>. Mais le roi vandale Geiseiric se serait aussi emparé des terres possédées par les *honorati* de la province de Proconsulaire ; une telle appropriation pouvait plus directement toucher l'évergétisme puisque les *honorati* constituaient une partie des évergètes africains<sup>38</sup>. Qu'en était-il pour les membres de l'élite curiale, les plus gros pourvoyeurs de l'évergétisme ? Les faits semblent moins clairs. Une novelle de Valentinien III datée du 19 octobre 443 laisse penser que les *principales* des cités, c'est-à-dire l'élite des curiales, auraient également pu être touchés par des mesures d'expropriation<sup>39</sup>. Il semble donc bien qu'à partir de 439, sénateurs, *honorati* et peut-être curiales aient perdu leurs possessions en Proconsulaire. Soit ils se seraient repliés vers des terres en Byzacène s'ils en possédaient (les terres de Byzacène furent laissées quasi « libres » par les Vandales), soit ils se seraient exilés vers d'autres contrées, parfois en Orient comme le montrent certains témoignages de l'époque<sup>40</sup>. Selon Yves Modéran, cette expropriation a persisté autant de temps qu'a duré la conquête vandale : il n'y aurait eu que très peu de restitutions même lorsque les rois barbares eurent une politique plus conciliante vis-à-vis des Romano-Africains<sup>41</sup>.

---

*The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006, p. 119-186. Dans un ouvrage posthume, Y. Modéran livre ses dernières réflexions : Y. MODÉRAN, *Les Vandales et l'Empire romain*, *op. cit.*, p. 155-179 (« L'établissement territorial des Vandales »).

- 37 Pour une étude sur la « sociologie » des évergètes, cf. *supra*, p. 94-97.
- 38 Cf. Y. MODÉRAN, « L'établissement... », art. cité, p. 104-107. L'implication des *honorati* dans la perte des terres est connue par une novelle de Valentinien III datée de 451 (novelle XXXIV) (novelle mentionnée par Y. MODÉRAN, « L'établissement... », art. cité, p. 105).
- 39 *Novelles de Valentinien*, XII, citée par Y. MODÉRAN, « L'établissement... », art. cité, p. 106-107. Voir également : ID., « Confiscations... », art. cité, p. 142-144 : seraient touchés par la persécution les *principales* des cités, c'est-à-dire exactement le « noyau dur » des évergètes. Voir aussi, pour le texte de la novelle, avec traduction et commentaire : Y. MODÉRAN, *Les Vandales et l'Empire romain*, *op. cit.*, p. 169-172.
- 40 Voir ainsi la correspondance de Théodoret de Cyr pour l'exil en Orient, la *Vita Fulgenti* pour un déplacement vers l'Italie (documents cités et analysés par Y. MODÉRAN, « L'établissement... », art. cité, p. 104 ; ID., *Les Vandales et l'Empire romain*, *op. cit.*, p. 167-168).
- 41 Un exemple de restitution, cité par Y. MODÉRAN, « L'établissement... », art. cité, p. 105 : FERRAND., *Vita Fulgenti*, 1, éd. par G. LAPEYRE, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, Paris, Lethielleux, 1929, p. 10-11 : « *Post cuius obitum, duo ex filiis eius, spe recuperandae hereditatis, Africanam prouinciam repetentes, manere iam intra Carthaginem minime potuerunt : domo propria donata sacerdotibus arianis ; sed, possessionibus suis ex parte per auctoritatem regiam repetitis, ad*

Bien entendu, la possession de domaines fonciers était indirectement liée à l'évergétisme, dans la mesure où la terre permettait de dégager des revenus qui pouvaient être ensuite utilisés pour accomplir une évergésie. Donc le fait de se voir déposséder d'une partie de ses terres conduisait fort logiquement à une réduction des capacités matérielles des aristocrates à se faire évergètes. De la même façon, dans un contexte troublé sur le plan politique, les riches personnes ayant un statut social élevé devaient craindre pour leur fortune, et devaient ainsi supprimer d'abord les dépenses superflues, donc les largesses collectives.

L'évergétisme aurait certes pu se poursuivre en Byzacène ou en Numidie, voire dans les Maurétanies, où les Vandales ne semblent pas avoir confisqué des terres. Mais une nouvelle fois, le climat politique et économique ne devait pas inciter les aristocrates romano-africains à faire des actes de générosité alors même que leurs ressources économiques étaient possiblement menacées. Il faut aussi compter qu'une partie des riches propriétaires avait peut-être disparu, car les aristocrates possédaient souvent des terres en Afrique proconsulaire (d'où ils avaient été expulsés) et dans les autres provinces africaines.

Bref, il est clair que l'installation des Vandales en Afrique a freiné les possibilités de l'évergétisme dans les cités africaines. Les expropriations de terres – ou les mesures vexatoires – menées en direction des catégories sociales auxquelles appartenaient les évergètes ont probablement eu raison de l'évergétisme.

La disparition de l'évergétisme civique à partir du milieu du V<sup>e</sup> siècle s'explique donc par un ensemble particulièrement complexe de facteurs, qui ne se limitent absolument pas à une captation par les églises chrétiennes de l'argent des aristocrates. Mais si le phénomène en tant que tel disparut, il ne faut pas pour autant exclure des résurgences ponctuelles d'un esprit évergétique. Les sources de l'Antiquité

---

*Byzacium peruenerunt...* » ; « Après sa mort, deux de ses fils revinrent dans la province d'Afrique, espérant trouver leur héritage, mais ils ne purent rester à Carthage, car leur maison paternelle avait été donnée à des prêtres ariens. Rentrés, cependant, en possession d'une partie de leurs biens par décision royale, ils allèrent s'établir en Byzacène... » Le défunt est le grand-père de Fulgence de Ruspe (de rang sénatorial, il était parti, d'après Ferrand de Carthage, en Italie pour échapper aux Vandales), et l'un des deux fils est le père de Fulgence de Ruspe.

tardive africaine nous mettent ainsi en présence de quelques dossiers qui méritent un examen approfondi.

## II. Des Vandales évergètes ?

Arrivés sur le sol africain en 429 et ayant fondé un royaume en 439, les Vandales ont participé à la fin de l'évergétisme civique en même temps qu'ils ont repris cette pratique gréco-romaine. Est-il possible de parler d'« évergétisme » à la période vandale, ou bien n'existait-il plus que des échos de cette pratique civique ? Nous verrons deux aspects de la question : les conduites évergétiques des rois vandales, puis celles du peuple ayant vécu sous ces mêmes rois.

### A. Le dossier de l'évergétisme des souverains vandales

Un manuscrit connu sous le nom de *Codex Salmasianus*, conserve – à côté d'autres œuvres – une collection de poèmes datant de l'époque vandale<sup>42</sup>. Ces pièces, souvent désignées sous l'appellation *Anthologie latine*, auraient été rassemblées en Afrique quelques années avant la « reconquête » menée par Justinien<sup>43</sup>. Quelques unes sont intéressantes pour notre propos car elles dessinent clairement un panégyrique de certains rois vandales en célébrant leur activité de bâtisseur<sup>44</sup>. Ce dossier, plutôt bien connu, a déjà été étudié en profondeur dans le cadre d'un épais article publié en 1985

42 Le *Codex salmasianus* est un manuscrit daté du VIII<sup>e</sup> siècle ou du IX<sup>e</sup> siècle, qui est devenu la propriété de l'érudit Claude Saumaise (au XVII<sup>e</sup> siècle). Le manuscrit est conservé à la Bibliothèque Nationale de France (*Parisinus Lat.* 10318). Il contient diverses œuvres allant du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle. Pour une présentation claire de la transmission manuscrite de ces textes, on peut consulter C. O. TOMMASI MORESCHINI, « La rhétorique face aux nouveaux maîtres : manifestes littéraires et idéologie dans l'Afrique vandale », dans *Manifestes littéraires dans la latinité tardive : poétique et rhétorique*, dir. par P. GALAND-HALLYN et V. ZARINI, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, p. 145-161, ici p. 149, n. 18. Les pièces ont été éditées principalement dans *Anthologia latina sive poesis latinae supplementum*, éd. par A. RIESE, Leipzig, Teubner, 1869 et *Anthologia latina, I, Carmina in codicibus scripta. Fasc. 1, Libri Salmasiani aliorumque carmina*, éd. par D. R. SHACKLETON-BAILEY, Stuttgart, Teubner, 1982.

43 Pour une réflexion sur la date de collection des poèmes contenus dans le *Codex Salmasianus*, cf. M. CHALON *et alii*, « Memorabile factum. Une célébration de l'évergétisme des rois vandales dans l'*Anthologie latine* », dans *AntAfr.*, 21, 1985, p. 207-262 (ici p. 210) ; N. M. KAY, *Epigrams from the Anthologia Latina: Text, Translation and Commentary*, Londres, Duckworth, 2006 ; M. ROSENBLUM, *Luxorius. A Latin poet among the Vandals*, New York, Columbia University Press, 1961, p. 28-29.

44 Cf. Annexe E. Poèmes vandales autour de l'évergétisme, vol. 2, p. 746-760. La numérotation des poèmes suit l'ordre donné par A. RIESE, *Anthologia latina, op. cit.*

par un groupe de chercheurs dans la revue *Antiquités africaines*<sup>45</sup>. La perspective résolument interdisciplinaire a donné lieu à un commentaire détaillé extrêmement satisfaisant. Nous proposons ici de replacer ces poèmes dans le cadre de la longue durée de l'évergétisme après les avoir présentés brièvement.

### 1. Présentation du corpus

Quatre auteurs ont rédigé les poèmes exposant des actes de générosité accomplis par des souverains vandales : il s'agit des poètes Luxorius, Felix, Florentinus et Caton. Luxorius est le plus connu des quatre lettrés. Aristocrate, il était probablement d'origine romano-africaine<sup>46</sup>. Felix était *grammaticus* et il avait le rang de clarissime<sup>47</sup>. Caton et Florentinus ne sont pas connus par ailleurs<sup>48</sup>. Tous quatre étaient probablement romano-africains (on ne parle donc de « poètes vandales » que par abus de langage). L'un des poèmes n'a été attribué à aucun auteur<sup>49</sup>.

Les actes de générosité conservés dans l'*Anthologie latine* concernent trois souverains vandales, à savoir Huniric, Thrasamund et Hildiric. Huniric, qui a régné de 477 à 484, est loué pour avoir fait fabriquer une *coclea*, c'est-à-dire une machine en forme de vis d'Archimède capable d'aspirer de l'eau pour assécher des fonds marins<sup>50</sup>. Ceci suggère qu'Huniric avait entrepris une politique de grands travaux. Le plus gros dossier concerne les thermes d'Alianas, érigés dans les faubourgs de Carthage par le roi

45 M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité. Voir également, R. BOCKMANN, *Capital continuous...*, *op. cit.*, p. 52-58 (« Royal residences and euergetism – the *Anthologia Latina* evidence »).

46 Cf. à son sujet M. ROSENBLUM, *Luxorius...*, *op. cit.*, et part. p. 36-48 ; H. HAPP, *Luxurius. Text, Untersuchungen, Kommentar*, 2 vol., Stuttgart, Teubner, 1986 (la forme Luxorius est plus fréquemment retenue) ; M. GIOVINI, *Studi su Lussorio*, Gênes, Dipartimento di Archeologia, Filologia classica e loro tradizioni, 2004. Il était qualifié de *uir clarissimus et spectabilis*.

47 Felix est mal connu. Un article, suivant une intuition proposée par la *PLRE* (« Fl. Felix 19 », *PLRE*, II, p. 462), le confond avec un certain Flavius Felix, auteur d'un autre poème (*R.* 254) : M. F. BUFFA GIOLITO, « Un poeta cristiano nell'Africa degli albori del sec. VI : Flavio Felice », dans *CCC*, 12, 1991, p. 213-232. L'hypothèse paraît peu probante dans la mesure où le nom Felix était extrêmement fréquent. Les auteurs de l'article « *Memorable factum* » ont donc séparé les deux personnes (cf. M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité, p. 248-249). Voir également, pour une discussion plus détaillée sur Felix, C. O. TOMMASI MORESCHINI, « La rhétorique... », art. cité, p. 148, n. 14.

48 Cf. M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité, p. 213.

49 *R.* 377, cf. M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité, « Appendice I », p. 258-260.

50 *R.* 387. Pour cette machine, cf. M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité, p. 242.

Thrasamund, entre 496 et 523<sup>51</sup>. Enfin, Hildiric, roi de 523 à 530, est loué pour la construction d'une salle d'audience (*salutatorium*) dans son palais d'Anclas<sup>52</sup>.

## 2. Les bienfaits des rois vandales et les traditions évergétiques

Les trois souverains vandales sont clairement décrits dans la posture du prince bâtisseur. Un bon souverain se doit de construire des monuments (surtout des monuments publics). Le panégyrique de Thrasamund, rédigé par Florentinus pour l'anniversaire du roi met clairement en avant cet aspect :

« Sous ton règne brillent à jamais les murailles de Carthage, que sa fille Alianas suit à pas plus petits ; elle n'est pas moins grande en honneur et en dignité, car pour elle n'a cessé de croître l'immense et chaude affection d'un prince, qui l'a fait sortir de terre avec la renommée d'un site privilégié et d'un air vivifiant<sup>53</sup>. »

Thrasamund est ici célébré parce qu'il a fait prospérer la cité de Carthage, mais aussi en tant que fondateur d'une nouvelle localité, Alianas, considérée par le poète comme la « fille » de Carthage. Thrasamund est ainsi un bon souverain, qui est bon parce qu'il construit.

### a. Échos de l'évergétisme civique

Peut-on parler d'évergétisme à propos des bienfaits de ces souverains ? Évidemment, les actions de Thrasamund, Hildiric ou Huniric n'ont pas de lien direct avec la pratique de l'évergétisme civique telle qu'on l'a décrite plus haut<sup>54</sup>. Il existe quand même quelques accointances. Par exemple, la construction des thermes d'Alianas par Thrasamund semble avoir été due à une promesse : « Ce monument public élève

51 R. 210-R. 214 (poèmes de Felix) ; R. 376 (poème de Florentinus) ; R. 377 (?). Sur l'ensemble de ce dossier de construction de thermes, on consultera S. BUSCH, *Versus balnearum. Die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich*, Leipzig, Teubner, 1999 (part. « Lateinische Epigramme aus Afrika (4-6 Jh.) », p. 219-266 ; « Die Epigramme der *Anthologia Latina* », p. 331-345). Sur Alianas et sa localisation, cf. M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », p. 237-241. On trouve tantôt *Aliaanae* ou *Alianas*.

52 R. 203 (poème de Luxorius). Sur la nature du *salutatorium*, cf. M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité, p. 244-247.

53 R. 376, v. 19-24 : « *Te regnante diu fulgent Carthaginis arces, / filia quam sequitur Alianas impare gressu, / nec meritis nec honore minor, cui plurimus ardens / regnantis increuit amor, quam surgere fecit / delectisque locis claram et uitalibus auris / quae meruit gressum meriti sufferre regentis.* »

54 Cf. *supra*, p. 91-125.

haut son faite : c'est l'œuvre du roi Thrasamund, respectant la promesse faite à ses peuples<sup>55</sup> ». Voilà qui rappelle sans nul doute les promesses faites par les évergètes avant d'accomplir un bienfait. Le choix de construire des thermes s'inscrivait aussi dans les pratiques évergétiques antiques, puisqu'en Afrique un grand nombre d'évergésies portait sur la construction ou la restauration de thermes<sup>56</sup>. De plus, à l'époque vandale un nombre croissant de thermes étaient implantés dans des demeures privées ; choisir de bâtir ou de restaurer des bains publics était donc un signal fort, qui invitait à s'emparer à nouveau des lieux de sociabilité civique.

Les échos de l'évergétisme civique sont également bien lisibles dans la dimension temporelle prospective des poèmes. Ceux-ci manifestent quasiment tous l'idée que le nom des souverains vandales doit être connu pour les temps à venir, ou bien que leurs bienfaits sont destinés à satisfaire le peuple dans le futur. Cet espoir d'une gloire perpétuelle dans le souvenir collectif, notamment à travers la mémoire du nom, est une caractéristique fondamentale de l'esprit évergétique. En voici quelques extraits, dont les trois premiers proviennent du corpus des thermes d'Alianas :

« Mais celui qui a lancé dans le ciel immense ces faites superbes, montrant les pierres qui fuient en arêtes vertigineuses, c'est le roi Thrasamund, qui a fait au peuple ce don pour le plaisir de tous, assurant sous son nom des siècles de bonheur<sup>57</sup>. »

« Voilà l'ouvrage qu'en un an a bâti le roi Thrasamund, offrant à son peuple pour les temps à venir cet insigne présent<sup>58</sup>. »

« Et le créateur de génie qui offre ces parvis immenses connaît déjà la récompense exceptionnelle d'une gloire sans fin<sup>59</sup>. »

« Voilà les constructions qui rappelleront ta gloire, pour toi et tes enfants : l'aïeul donne honneur et éclat à ses descendants à travers les

55 R. 213, v. 1-2 : « *Publica qui celsis educit moenia tectis / hic pia rex populis Thrasamundus uota dicauit.* » Remarquons ici le pluriel du mot *populus*, comme si Thrasamund séparait dans son esprit différentes sortes de peuples : peut-être les Romano-Africains d'un côté et de l'autre les Vandales.

56 Sur les « objets » offerts dans l'évergétisme, cf. *supra*, p. 104-107.

57 R. 210, v. 5-8 : « *Pulchra sed immenso qui duxit culmina caelo, / ostendens pronis currere saxa iugis, / publica rex populis Thrasamundus gaudia uouit / prospera continuans nomine saecula suo.* »

58 R. 211, v. 3-4 : « *Hoc uno rex fecit opus Thrasamundus in anno, / inclita dans populis munera temporibus.* »

59 R. 214, v. 7-8 : « *Muneraque eximius taNti dat liminis auctoR / Vnica continuae praeNoscens praemia famaE.* »

générations. Et toi, en attendant, très haut prince, puisses-tu longtemps profiter de la vie<sup>60</sup> ! »

Nous retrouvons dans ces quelques vers des idées chères aux évergètes : l'amour pour le peuple a conduit le souverain à offrir des bâtiments. Le nom du souverain et la gloire de sa lignée doivent être connus pour les siècles à venir. Mais dans ces textes, à quoi renvoie le mot *populus* maintes fois employé ? Renvoie-t-il à l'assemblée des citoyens, comme c'était le cas dans les documents épigraphiques célébrant des actes d'évergétisme civique ? Vraisemblablement pas. Il faut plutôt croire que ce mot fait référence aux différents sujets du roi vandale, qu'ils soient romano-africains ou vandales. Nous sommes donc davantage dans la tradition de l'évergétisme impérial, dans laquelle un prince s'adresse à ses sujets, plutôt que dans celle de l'évergétisme civique.

#### *b. Échos de l'évergétisme impérial*

La générosité des rois s'inscrit clairement dans la tradition d'un autre type d'évergétisme, celui émanant du souverain<sup>61</sup>. Les rois vandales sont d'abord les bienfaiteurs de leur capitale, Carthage et ses environs, tout comme les empereurs romains s'attachaient à être généreux vis-à-vis de Rome, ou d'autres cités capitales. Les poèmes écrits pour les rois vandales nous montrent un rapport particulier entre le souverain et son peuple. Le souverain est doté d'un pouvoir quasi magique, qui lui permet de dompter la nature, de transformer les éléments, de rassembler les contraires, de soigner et guérir son peuple : ces thèmes apparaissent tous clairement dans les poèmes de Felix pour la construction des thermes d'Alianas<sup>62</sup>. Comme pour l'évergétisme impérial, l'origine du financement des travaux de construction n'est pas claire, et en tous les cas, elle n'est pas évoquée, à la différence de ce qui se pratiquait dans l'évergétisme civique<sup>63</sup>. Les poèmes ne précisent pas si les travaux sont financés

60 R. 377, v. 15-17 : « *Haec laudis monumenta tibi natisque manebunt, / et decorabit auus claros per saecla nepotes. / Tu tamen excelsus per tempora longa fruaris.* »

61 Sur l'évergétisme impérial, cf. P. VEYNE, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976, 2<sup>e</sup> éd. 1995, p. 477-691.

62 Cf. les excellentes analyses dans l'article : M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité, p. 226-236.

63 Sur cette ambiguïté à propos de l'origine de l'argent, cf. mon développement sur l'évergétisme constantinien, *supra*, p. 223. En revanche, les aristocrates évergètes faisaient le plus souvent préciser sur les inscriptions des formules du type *sua pecunia* (cf. p. 75).

par la bourse personnelle du souverain, ou s'ils ont été menés avec des fonds publics. La rhétorique du bienfait et du don est seule à l'honneur, peu importe au fond d'où provient l'argent – quand le roi construit, le roi donne. De la même façon, il n'est pas précisé si les monuments sont construits *ex nihilo* ou s'il s'agit d'une rénovation ; là encore peu importe, quand un souverain construit, il recrée à partir de rien<sup>64</sup>. Une seule allusion, dans un poème de Felix, indique que les thermes ont été restaurés : le monument se relève de ses ruines, *suis ruinis*<sup>65</sup>.

La référence à la générosité impériale est encore plus marquée si l'on considère les sources d'inspiration des poètes vandales, et principalement celles du poète Felix. Comme l'a suggéré Stephan Busch dans son étude sur la poésie thermale, Felix s'est en partie inspiré, pour écrire l'un de ses poèmes, d'une épigramme de Martial, rédigée vers 80. Le poème de Martial évoquait la construction du Colisée et des thermes de Titus sur les terrains de l'ancienne *domus aurea* de Néron<sup>66</sup>. Les structures des poèmes de Martial et de Felix sont relativement similaires. Les auteurs commencent par décrire les monuments (*hic ubi conspicuis*) et finissent par une adresse directe au souverain qui

64 M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité, p. 239.

65 R. 213, v. 3 : « *per quem cuncta suis consurgunt pulchra ruinis.* »

66 S. BUSCH, *Versus balnearum...*, *op. cit.*, p. 254-255. Le poème de Felix en question est R. 210. Felix se serait inspiré de MART., *Spect.*, 2, éd. par K. COLEMAN, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 14-36, trad. fr. par H. J. IZAAK, C.U.F. 60, p. 2-3 : « *Hic ubi sidereus propius uidet astra colossus / et crescunt media pegmata celsa uia, / inuidiosa feri radiabant atria regis / unaque iam tota stabat in urbe domus. / Hic ubi conspicui uenerabilis amphitheatri / erigitur moles, stagna Neronis erant. / Hic ubi miramur uelocia munera thermas, / abstulerat miseris tecta superbus ager. / Claudia diffusas ubi porticus explicat umbras, / ultima pars aulae deficientis erat. / Reddita Roma sibi est et sunt te praeside, Caesar, / deliciae populi, quae fuerant domini.* » ; « Aux lieux où le colosse radié contemple les astres de si près, et où s'élèvent, au milieu de la voie, de hauts échafaudages, rayonnait l'odieux palais d'un farouche despote, et déjà une demeure unique se dressait sur l'emplacement de la ville tout entière ; où l'amphithéâtre érige à tous les yeux son auguste masse, c'était l'étang de Néron ; où nous admirons les thermes, si promptement achevés par la générosité de César, une fastueuse campagne avait dépouillé les pauvres gens de leurs foyers ; là où le portique de Claude déploie ses vastes ombrages ; finissaient les derniers bâtiments du palais impérial. Rome a été rendue à elle-même et, sous ton gouvernement, César, le peuple a fait ses délices de ce qui ne charmait jadis que son maître. » Sur ce texte de Martial, V. J. C. HUNINK, « Mit Martial ins Amphitheater », dans *Ariadne*, 11, 2005, p. 165-179 ; H. KRASSER, « Spektakuläre Monumente: Martial und das Kolosseum », dans *Kultur der Antike: transdisziplinäres Arbeiten in den Altertumswissenschaften*, dir. par U. EGELHAAF-GAISER *et alii*, Berlin, Verlag Antike, 2011, p. 226-252 ; E. ROSSO, « Les destins multiples de la *domus Aurea* : l'exploitation de la condamnation de Néron dans l'idéologie flavienne », dans *Un discours en images de la condamnation de la mémoire*, dir. par S. BENOIST et A. DAGUET-GAGEY, Metz, CRUHL, 2008, p. 43-78. Sur les épigrammes de Martial, E. WOLFF, *Martial ou l'apogée de l'épigramme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

doit profiter de ses constructions. L'opposition entre l'ancien et le nouveau est également perceptible dans les deux textes. Felix s'est donc clairement inspiré de Martial, ce qui n'avait rien d'étonnant si l'on considère les nombreuses réminiscences martialiennes qui apparaissent dans les poèmes de l'époque vandale<sup>67</sup>. Or, une telle source d'inspiration impliquait une comparaison implicite entre les bienfaits du roi Thrasamund et ceux de l'empereur Titus.

À travers ce qui vient d'être montré, le point de référence des rois vandales est sans nul doute celui de l'évergétisme impérial. Pourquoi les rois vandales imitaient-ils ainsi les empereurs romains ? Les souverains vandales souffraient d'un déficit de légitimité vis-à-vis des Romano-Africains<sup>68</sup>. Les premiers rois ont mené une politique assez dure dès leur arrivée (surtout sur le plan religieux) et il est possible qu'après Huneric, ils aient souhaité mettre en place une politique plus conciliante<sup>69</sup>. Reprendre à leur compte une tradition impériale, et ménager leurs sujets pouvait donc s'avérer particulièrement habile<sup>70</sup>. Il n'est pas surprenant que le roi vandale le plus tourné vers la pratique évergétique soit justement Thrasamund, dont Procope dit qu'il essayait sans arrêt de se rallier les chrétiens « catholiques » avec des honneurs et de l'argent<sup>71</sup>. Plus largement, les souverains barbares se sont souvent réappropriés les habitudes et les

67 Sur les échos de Martial dans la poésie de l'*Anthologie latine*, M. GIOVINI, « Lussorio fra modello epigrammatico ed echi cristiani », dans *Epigramma longum: da Marziale alla tarda antichità*, dir. par A. M. MORELLI, Cassino, Ed. dell'Università degli Studi di Cassino, 2, 2008, p. 509-538 ; ou A. M. WASYL, *Genres Rediscovered. Studies in Latin Miniature Epic, Love Elegy, and Epigram of the Romano-Barbaric Age*, Cracovie, Jagellonian University Press, 2011 (part. « The Martial of the Vandals: Luxorius, the follower and the innovator », p. 170).

68 Voir à ce propos J. CONANT, *Staying Roman...*, *op. cit.*, p. 19-66.

69 Sur les transformations de la politique des Vandales vis-à-vis des Romano-Africains en matière religieuse, cf. par exemple R. MILES, A. MERRILLS, *The Vandals*, *op. cit.*, p. 177-203.

70 Pour quelques mots concernant l'adoption par les souverains vandales de quelques pratiques « culturelles » impériales, cf. J. CONANT, *Staying Roman...*, *op. cit.*, p. 43-47 (port de la pourpre, imitation de la titulature impériale, reprise de la cérémonie du triomphe, baptême de villes d'après leur nom, culte de la part de la population, mise en place de conciles et travaux publics). La question de la législation est davantage discutée (*ibid.*, p. 45), et il n'y a pas eu de frappe de monnaie d'or.

71 L'anecdote sur Thrasamund se lit chez PROCOP., *Guerre contre les Vandales*, I, VIII, 8-11, texte éd. et trad. par H. DEWING, *History of the Wars. Books III and IV*, L.C.L. 81, p. 74-77 ; trad. fr. par D. ROQUES, *Histoire de la guerre contre les Vandales : Guerres de Justinien, livres III et IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 56). Cf. aussi FERRAND., *Vita Fulgenti*, 20-21, éd. par G. LAPEYRE, p. 98-107. La stratégie de la « douceur » de Thrasamund est suggérée par R. MILES, « The *Anthologia Latina* and the Creation of a Secular Space in Vandal Carthage », dans *AntTard*, 13, 2005, p. 305-320, p. 314.

pratiques culturelles proprement romaines, et dans ce cadre, l'adoption de l'un des marqueurs forts du pouvoir impérial – l'évergétisme – participe de cette stratégie<sup>72</sup>.

### 3. Réalité de cet évergétisme

Mais prenons un peu de recul. Ces poèmes sont assez décalés par rapport au reste des sources conservées pour l'époque vandale. On y lit une forme d'esthétisation positive de la réalité assez radicalement divergente de tout ce que l'on pourrait lire chez un Victor de Vita, qui est excessif mais dans la direction opposée<sup>73</sup>. Point de trivialité dans ces poèmes, tout n'est qu'éloge ou description impressionniste de la réalité. Ces décalages de perception entre les sources doivent nous engager à être prudents sur la réalité de l'évergétisme des rois vandales.

#### a. *Le délicat projet des poètes de l'Anthologie latine : courtisans ou trublions ?*

Quel était le but recherché par les poètes ? Il y a évidemment dans ces poèmes une grande part de jeu littéraire, qui se lit dans l'abondance des références mythologiques ou « culturelles », dans les devinettes où il s'agit de découvrir des noms<sup>74</sup>... Le public de ces poètes était assurément un public lettré, qui devait apprécier des œuvres recherchées.

La tonalité fortement élogieuse des différents poèmes, et l'emphase portée sur les actions des souverains incite à aller encore plus loin et dépasser la simple perspective de « jeu littéraire », pour aller sur le terrain de la politique. Felix, Luxorius et les autres poètes de l'*Anthologie latine* sont avant tout des poètes de cour qui ont cherché à se faire apprécier des souverains. Il pouvait en effet être dangereux de faire de la poésie. On se souvient qu'un autre intellectuel, Dracontius, avait été jeté en prison par le roi Gunthamund (484-496) pour avoir fait l'éloge d'un souverain inconnu, et que son

72 Voir ainsi, pour le rapport entre les souverains et les pratiques culturelles romaines, le classique P. RICHIÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris, Le Seuil, 1962 et plus récemment Y. HEN, *Roman barbarians: the Royal Court and Culture in the Early Medieval West*, New York, Palgrave Macmillan, 2007 (chapitre 3 sur les Vandales). Un exemple d'évergétisme par le roi Théodoric : le drainage des marais pontins (*CIL X*, 6850-6851).

73 Il suffit de comparer notre poème consacré à Huniric (*R.* 387) et les descriptions que Victor de Vita fait de ce même souverain (VICT.-VIT., *HPAP*, II, 12-17, texte éd. et trad. par S. LANCEL, C.U.F. 368, p. 127-130).

74 Les poètes font fréquemment référence à Vulcain, aux nymphes, aux Néréides ; ils jouent avec des références littéraires plus érudites (cf. l'intertextualité martialienne *supra*, p. 415).

retour en grâce n'avait été permis que par des repentances adressées aux souverains vandales<sup>75</sup>. Dracontius avait même rédigé un panégyrique de Thrasamund, désormais perdu<sup>76</sup>. Par conséquent, ces poèmes ont très bien pu être rédigés par des poètes courtisans, désireux de plaire aux rois vandales en embellissant consciemment la réalité<sup>77</sup>.

Prenant l'exact contrepied de l'hypothèse des poètes courtisans, certains chercheurs ont supposé que l'éloge des souverains vandales était tellement débordant qu'il cachait une ironie masquée<sup>78</sup>. L'hypothèse est assez séduisante même si elle reste invérifiable. Un argument supplémentaire peut y être ajouté. On se rappelle que Felix, pour l'un de ses poèmes sur les thermes d'Alianas, s'était consciemment inspiré de Martial<sup>79</sup>. Et si cette inspiration n'était pas uniquement littéraire ? En imitant Martial, l'auteur reprenait peut-être aussi sa démarche. Or, dans son épigramme, Martial développait évidemment un regard ironique en se montrant critique vis-à-vis de Néron ; d'un autre côté, il restait plutôt louangeur vis-à-vis des nouvelles constructions faites par Titus. Par manière de parallèle, Felix aurait pu lui aussi glisser une imperceptible ironie

75 DRACONT., *Satisfactio*, texte éd. et trad. par C. MOUSSY, C.U.F. 284. Sur cet auteur et ce poème, cf. E. WOLFF, « Dracontius revisité : retour sur quelques problèmes de sa vie et de son œuvre », dans *Moussyllanea : mélanges de linguistique et de littérature anciennes offerts à Claude Moussy*, dir. par B. BUREAU *et alii*, Paris, Peeters, 1998, p. 379-386 ; A. H. MERRILLS, « The Perils of Panegyric: The Lost Poem of Dracontius and its Consequences », dans *Vandals, Romans..., op. cit.*, p. 145-162 ; L. GALLI MILIC, « Stratégies argumentatives dans la "Satisfactio" de Dracontius », dans *Lateinische Poesie der Spätantike*, dir. par H. HARICH-SCHWARZBAUER, Bâle, Schwabe, 2009, p. 245-266. L'identité du souverain inconnu dont Dracontius fait l'éloge n'est pas connue : il serait peut-être un empereur, un souverain étranger, ou un autre prince vandale (cf. A. H. MERRILLS, « The Perils... », art. cité, qui privilégie l'hypothèse d'un autre prince vandale, Huniric).

76 A. H. MERRILLS, « The Perils... », art. cité, p. 146. Le « poème perdu » dont parle A. H. Merrills dans son article est en réalité le poème que Dracontius avait adressé à un souverain étranger, ce qui lui valut d'être emprisonné.

77 Sur cette littérature d'éloge en Afrique, cf. C. O. TOMMASI MORESCHINI, « La rhétorique ... », art. cité. D'autres rois barbares ont également fait l'objet de panégyriques, par exemple Théodoric qui s'est vu offrir un panégyrique par Ennodius en 507 et Boèce en 522 (M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité, p. 249). Pour une comparaison entre les poètes de l'*Anthologie latine* et ceux du royaume franc, cf. J. GEORGE, « The Vandals Poets in Context », dans *Vandals, Romans..., op. cit.*, p. 133-144.

78 La thèse de l'ironie supposée des poètes vandales a été mise en avant par P. MASTANDREA, « Un elogio in versi per Hildirico re dei Vandali (*Anth. Lat.* 215 T, 206 Sh.B) », dans *Euphrosyne*, 31, 2003, p. 339-347. Cette idée n'est pas toujours bien acceptée, cf. R. MILES, « The *Anthologia Latina...* », art. cité, p. 316, n. 8 et C. O. TOMMASI MORESCHINI, « La rhétorique... », art. cité, p. 154 et n. 40.

79 Cf. *supra*, p. 415.

vis-à-vis des prédécesseurs de Thrasamund, tout en mettant en avant les bienfaits du nouveau souverain vandale. Il y aurait alors une clé de lecture cachée de ces poèmes, et ces poètes passeraient du statut de courtisans à celui de trublions.

*b. Des poèmes épigraphiques ?*

Une autre question vient encore complexifier l'analyse de ce corpus documentaire. Les monuments décrits dans ces textes ont-ils réellement existé, ou n'ont-ils qu'une existence littéraire ? L'évergétisme des rois vandales n'est-il pas uniquement une construction littéraire, fruit de l'imagination des poètes ? Par malchance, l'archéologie n'est pas d'un grand secours car les monuments dépeints par les poètes n'ont pas été retrouvés jusqu'à présent<sup>80</sup>. Plusieurs éléments laissent tout de même penser que ces poèmes célébraient des bienfaits bien réels et qu'ils étaient destinés à être gravés<sup>81</sup>. Deux solutions sont alors possibles. Ces poèmes ont peut-être été recopiés à partir d'inscriptions effectivement lues sur des monuments<sup>82</sup>. Ou bien, deuxième hypothèse, ces textes ont été rédigés par des poètes qui adoptaient un style épigraphique, qu'il y ait eu ou non l'intention de les faire graver. Quelques arguments incitent à penser que les poèmes avaient pour destination d'être présents physiquement dans un bâtiment :

80 Aucune identification n'a été proposée pour les thermes d'Alianas, ni pour le palais d'Anclas (cf. M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité, p. 237-238 ; p. 242-244). Sur l'archéologie carthaginoise de l'époque vandale, cf. R. BOCKMANN, *Capital Continuous...*, *op. cit.*

81 M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité, p. 230, à propos des thermes d'Alianas : « Les remarques qui précèdent conduisent assez naturellement à envisager (avec d'autant plus de prudence que l'on est ici dans un domaine qui nous est étranger), une hypothèse selon laquelle ces poèmes auraient été composés pour être intégrés à l'édifice lui-même, par exemple sous forme de mosaïques. On pourrait supposer que les trois premières pièces se trouvaient placées en succession immédiate (ou même en disposition parallèle), tandis que les deux dernières, écrites en hexamètres, en étaient séparées. Le poème 214 pouvait alors recevoir sa pleine valeur, grâce à un alignement de ses lettres en colonnes verticales régulières, l'ensemble formant un rectangle parfait où les colonnes initiale, médiane et finale attiraient l'attention du lecteur par une couleur différente de leurs lettres. » Le même type de débat s'est tenu concernant les inscriptions chrétiennes possiblement installées dans les églises et connues par la tradition manuscrite : cf. L. PIETRI, « *Pagina in pariete reserata : épigraphie et architecture religieuse* », dans *La terza età dell'epigrafia*, dir. par A. DONATI, Faenza, Fratelli Lega, 1988, p. 137-157 (L. Pietri montre que tous ces poèmes étaient, selon toute vraisemblance, destinés à être gravés).

82 Ce cas est fréquent, et une bonne partie des inscriptions chrétiennes est connue par des copistes qui avaient recopié des inscriptions effectivement lues (cf. ma réflexion sur l'inscription du pont de Mérida, *supra*, p. 273).

1. La disposition typographique des poèmes convient tout à fait à une inscription sur pierre ou sur mosaïque. Par exemple, l'acro-méso-téléstiche « *Thrasamundus cuncta innouat uota serenas* » aurait un effet saisissant s'il était transcrit sur pierre ou sur mosaïque. Cet effet a été consciemment souligné par le copiste : les lettres formant l'acro-méso-téléstiche sont écrites en rouge sur le manuscrit, comme pour bien attirer l'attention du lecteur<sup>83</sup>. Les acrostiches et téléstiches étaient à la mode dans les poèmes épigraphiques de l'Antiquité tardive<sup>84</sup>.

2. De surcroît, les déictiques *Hic* et *nunc*, souvent placés en début de poème, semblent désigner une réalité tangible pour le lecteur, d'autant plus que s'y ajoutent des verbes de perception (*radiant, conspicuis...*) Le lecteur est ainsi physiquement invité à regarder et à s'étonner de la beauté des monuments.

3. Il existe une assez grande proximité entre le contenu de ces poèmes et celui des dédicaces d'église sur mosaïque. Le poème R. 210 a ainsi de fortes similarités avec les dédicaces des églises de Tipasa et de Cuicul. Dans l'église d'Alexandre à Tipasa, on pouvait ainsi lire :

« *Hic ubi t]am clar[is] lau[da]ntur moenia tectis, / culmin[a] quod  
n[it]ent s[an]ctaque altaria cernis...*<sup>85</sup> »

et dans le poème sur les thermes d'Alianas :

« *Hic ubi conspicuis radiant nunc signa metallis / et nitido clarum  
marmore fulget opus...*<sup>86</sup> »

La même construction grammaticale se retrouve dans l'un et l'autre poème. Le vocabulaire employé présente en plus des similitudes frappantes : on parle de *claris*

83 Ms. Par. Lat. 10318, f.116. À consulter en ligne: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8479004f/f126.item> (consulté le 17 juin 2014).

84 Un exemple d'acro-téléstiche, celui de la dédicace du *praedium* de Sammac, frère de Firmus et fils de Nubel, *regulus* maure à Petra en Maurétanie Sitifienne : ILS, 9351 (voir G. CAMPS, « Firmus », *Encyclopédie berbère*, vol. 19, p. 2845-2855 ; Y. MODÉRAN, *Les Maures et l'Afrique romaine : IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 511). Autre exemple : dédicace de thermes privés à Auzia en Maurétanie au IV<sup>e</sup> siècle (*AE* 1937, 31), avec l'acrostiche « *Bene lauate* » ! Cf. commentaire dans S. BUSCH, *Versus balnearum...*, *op. cit.*, p. 219-225.

85 Cf. corpus n° 99\* (*CIL* VIII, 20903) : « Ici les murs sont loués pour leurs plafonds si éclatants, les faîtes et les saints autels que tu vois brillent... ». Le même poème a aussi été découvert à Cuicul, cf. n° 38\* (*ILAlg* II, 3, 8299). J'ai cité dans le texte le texte latin pour mieux faire ressortir la structure grammaticale.

86 R. 210, v. 1-2 : « En ce lieu où, maintenant, les statues jettent tous les rayons de leurs matières précieuses, où le marbre éclatant fait briller ce splendide ouvrage... »

*tectis* dans les dédicaces d'églises<sup>87</sup>, de *celsis tectis* dans les poèmes sur les thermes<sup>88</sup>. Les mots *culmina* et *fastigia* sont employés d'un côté comme de l'autre<sup>89</sup>. Enfin, les édifices sont décrits de la même façon ; le poète ne décrit pas tellement le bâtiment mais plutôt les impressions qu'il produit sur lui, le fait que les marbres resplendissent et brillent<sup>90</sup>. On en déduit donc que les poèmes célébrant les rois vandales auraient très bien pu être gravés ou figurer sur des pavements de mosaïque, à l'instar des dédicaces d'église.

4. Un linteau portant une inscription versifiée dont le style est fort proche de celui des poèmes conservés dans l'*Anthologie latine* a été découvert à Tunis<sup>91</sup>. Ce linteau, par son existence même, confirme la possibilité que l'ensemble des pièces ait pu être gravé un jour sur un bâtiment bien réel.

*c. Conséquences d'un projet épigraphique sur l'interprétation générale des poèmes : auto-célébration des rois vandales et neutralité du propos*

Les poèmes célébrant la générosité des rois vandales ont certainement été rédigés en vue d'une réalisation épigraphique. Loin d'être un détail, cette conclusion modifie partiellement le sens que l'on peut donner à nos poèmes. Dans le cas de poèmes qui seraient limités à un public de lettrés, on peut encore imaginer qu'il ne s'agit que d'un jeu littéraire aux buts restreints. Mais si ces poèmes ont été conçus pour être gravés

87 Cf. n° 99\* (*CIL* VIII, 20903).

88 *R.* 213, v. 1.

89 *Culmina* : *R.* 210, *R.* 214, *R.* 376, *R.* 377 et corpus n° 38\* (*ILAlg* II, 3, 8299), n° 99\* (*CIL* VIII, 20903). *Fastigia* : *R.* 213, *R.* 214 et corpus n° 76\* (*LSA*, 91).

90 Comparer *R.* 210 et les dédicaces des églises de Tipasa (n° 99\* [*CIL* VIII, 20903]), Cuicul (n° 38\* [*ILAlg* II, 3, 8299]) et Rusicade (n° 76\* [*LSA*, 91]). Ainsi, nous pouvons nuancer le jugement de J.-M. Lassère, qui constate que le poète Felix ne cherche pas à décrire méthodiquement les thermes, et « qu'il n'utilise jamais – peut-être pour des raisons de métrique, ou peut-être parce qu'ils lui paraissent prosaïques – les termes de la langue de Vitruve ou même de Sénèque, sans parler de celle des inscriptions. » (« *Memorable factum...* », art. cité, p. 239). En fait, il y avait des échanges entre la langue des *carmina* épigraphiques de l'Antiquité tardive et les poèmes littéraires. Un intéressant rapprochement entre épigraphie et littérature est d'ailleurs mené dans le recueil : M.-F. GUIPPONI-GINESTE et C. URLACHER-BECHT (dir.), *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive*, Strasbourg, Paris, de Boccard, 2013. Pour le regard d'un poète chrétien sur la description des édifices dans l'Antiquité tardive, cf. G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière* (epist. 32 et carm. 27 et 28), Brill, Leyde, Boston, 2006.

91 *CIL* VIII, 25362. Les auteurs de l'article « *Memorable factum* » ont d'ailleurs intégré cette inscription à leur corpus. Pour une étude de cette inscription, cf. *infra*, p. 424-426.

ou reproduits sur mosaïque, cela signifie qu'à un moment donné, les rois vandales ont accepté et confirmé leur contenu. Ils s'y sont reconnus, ou mieux, ils ont eux-mêmes commandé le contenu du poème. On imagine mal en effet qu'un souverain ne souhaite pas contrôler le discours diffusé dans un bâtiment qu'il venait de construire, surtout si ce discours était amené à durer comme c'est le cas lorsqu'il est gravé. Nous n'aurions donc plus simplement affaire à un miroir du prince, mais presque à un discours officiel, une forme d'auto-représentation des rois vandales tels qu'ils souhaitaient s'afficher auprès du public<sup>92</sup>.

On comprend donc mieux pourquoi les thèmes abordés par les poèmes semblent complètement en dehors des préoccupations du moment. Sont célébrés des monuments qui font consensus et qui ne portent pas à la controverse : des thermes, une machine, une salle d'audience. Presque rien ne transparaît des conflits contemporains qui ont pourtant traversé de part en part l'histoire du royaume vandale en Afrique. Il n'y a aucune référence religieuse, si ce n'est cette pudique allusion glissée par Felix dans l'éloge des thermes d'Alianas :

« Ici aussi, après un temple sanctifié par des autels légitimes,  
d'admirables parvis, qu'un amour reconnaissant lui fit édifier,  
Thrasamund...<sup>93</sup> »

Que désigne l'expression *aedes sacra meritis altaribus* ? Signifierait-elle que Thrasamund aurait aussi fait construire une église ? Cela paraît fort possible<sup>94</sup>. Mais le poète ne développe pas son idée et mentionne ce monument en passant, car il se concentre sur des thèmes plus consensuels. En effet, la religion chrétienne divisée entre ariens et « catholiques » était un lourd sujet de controverse, qu'il valait mieux éviter. Il était donc, pour tous, plus judicieux de louer des thermes qui ne posaient pas de problème particulier en matière religieuse<sup>95</sup>.

92 Au passage, cette proposition invalide en partie l'idée que les poètes aient pu être ironiquement irrévérencieux à force de louanges (cf. *supra*, p. 418).

93 R. 213, v. 5-6 : « *Hic quoque post sacram meritis altaribus aedem / egregiasque aulas, quas grato erexit amore.* »

94 L'idée est suggérée chez M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité, p. 241 ; voir aussi L. ENNABLI, *Carthage, une métropole chrétienne du IV<sup>e</sup> à la fin du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS Éditions, 1997, n° 34.

95 Les églises chrétiennes n'avaient en effet pas de discours spécifique sur les thermes, à la différence de ce qui s'était produit à propos des spectacles (cf. Y. THÉBERT, *Thermes romains...*, *op. cit.*, p. 483, n. 122).

Tirant parti de cet argument, Richard Miles a suggéré que les poèmes célébrant la générosité des rois vandales manifestent la volonté collective de ressusciter une sorte d'espace neutre dans la sphère publique, en dehors des conflits religieux de l'époque<sup>96</sup>. Il écrit :

« Dans cet article, on montrera que les écrivains de l'*Anthologie latine* ne devraient pas être vus simplement comme des poètes de cour écrivant pour les rois vandales, mais aussi comme des porte-parole des préoccupations de l'élite profane romano-africaine. Ce qui est clair, à partir de ce corpus, c'est que les buts de ce groupe divergeaient souvent de ceux de l'Église catholique africaine et de ceux des empereurs d'Orient. Ainsi, l'*Anthologie latine* apporte une alternative précieuse à la position anti-arienne et anti-vandale développée par les écrivains ecclésiastiques de la période, ainsi que celle de Procope. Et cela était une stratégie faite en association avec les rois vandales et encouragée par eux. Dans une période de grande tension religieuse entre les rois ariens vandales et l'église catholique africaine, c'est à travers la création d'un espace séculier – à la fois physique et idéologique – que ces derniers (les rois vandales) pourraient atteindre un *modus vivendi* satisfaisant avec leurs sujets Romano-Africains<sup>97</sup>. »

On assisterait finalement à la résurgence du concept d'espace public comme « terrain neutre », tel qu'il avait été développé par Claude Lepelley à partir des inscriptions municipales tardives. L'éloge des monuments publics traduirait une volonté délibérée des aristocrates et des rois vandales de remettre en avant la sphère profane par l'exaltation des valeurs traditionnelles comme la générosité du prince : une telle volonté passait par la mise en sourdine de tout aspect proprement religieux<sup>98</sup>. Les poèmes sur

96 R. MILES, « The *Anthologia Latina*... », art. cité. Une telle idée s'inscrit évidemment dans la lignée des travaux de R. Markus sur la « sécularité » (R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990), mais aussi dans celle de C. Lepelley (C. LEPELLEY, « Le lieu des valeurs communes : la cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive », dans *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain : Hommage à Claude Lepelley*, dir. par H. INGLEBERT, 2002, p. 271-285).

97 R. MILES, « The *Anthologia Latina*... », art. cité, p. 306 : « In this article, it will be argued that the writers of the *Anthologia Latina* should not be seen merely as court poets for the Vandal kings but also as spokesman for the concerns of the Romano-African lay elite. What becomes clear from the corpus is that the agenda of this group often diverged from that of the African Catholic church and the eastern emperors. Thus, the *Anthologia Latina* provides a valuable alternative to the anti-Arian and anti-Vandal default position taken up by the ecclesiastical writers of the period and Procopius. [...] And this was a strategy that was colluded and encouraged by the Vandal kings. In a period of great religious tension between the Arian Vandal kings and the African Catholic Church, it will be through the creation of secular space both physically and ideologically that the former would reach a successful *modus vivendi* with their Romano-African subjects. » Je ne serais pas aussi optimiste que R. Miles quant au succès de ce projet.

98 Ceci se lit également dans le choix de l'iconographie monétaire où les thèmes chrétiens sont absents (cf. R. MILES, « The *Anthologia Latina*... », art. cité, p. 319).

l'évergétisme des rois vandales auraient donc pour objectif de reformer le consensus entre une partie des élites romano-africaines et les dirigeants vandales. Pour Richard Miles, ce rapprochement entre les aristocrates romano-africains et les souverains vandales aurait peut-être été permis par l'absence des évêques catholiques, qui étaient à cette période exilés ou interdits d'exercice. Or, ces évêques n'étaient logiquement pas prêts à faire des compromis avec les Vandales<sup>99</sup>. S'exprime alors dans les poèmes de l'*Anthologie latine* une voix divergente de celle des sources émanant des camps chrétiens.

## B. Les autres « évergètes » de l'époque vandale

À côté de l'évergétisme des rois vandales, différents exemples témoignent de la permanence d'un esprit évergétique à cette époque. Ces exemples sont à nouveau, pour la plupart, issus de poèmes de l'*Anthologie latine* ou bien de documents épigraphiques<sup>100</sup>. Mais il s'agit ici d'échos atténués du phénomène de l'évergétisme civique.

### 1. Gebamund, imitateur des rois vandales

Une inscription découverte aux alentours de Tunis, en deux morceaux, présente le cas d'un dénommé Gebamund, d'ascendance royale (*regalis origo*), qui aurait fait construire des thermes. Le texte de ce linteau est rédigé dans le même esprit que celui des poèmes de l'*Anthologie latine* et il a d'ailleurs été intégré dans le corpus réuni pour l'article « *Memorable factum* »<sup>101</sup>. L'inscription en elle-même est indéniablement soignée. Elle est placée dans un cartouche à queues d'aronde. Dans chaque queue d'aronde, un fleuron en forme de lotus accosté de deux rameaux, encadre le texte suivant :

« Regarde ces thermes, source de santé, dont le marbre étincelle toi qui veux corriger par l'eau la canicule. En ces lieux où la Néréide livre à Vulcain un amoureux combat l'eau n'éteint pas le feu, le feu n'atteint pas l'eau. Tu peux être heureux de ton œuvre, Gebamund, descendant de rois, et profiter avec le peuple de ce lieu de délices où tu lui rends la santé<sup>102</sup>. »

99 R. MILES, « The *Anthologia Latina*... », art. cité, p. 314-315.

100 Les différents poèmes sont rassemblés et traduits dans le vol. 2, Annexe E. Poèmes vandales autour de l'évergétisme, p. 746-760 (la numérotation suit l'ordre donné par A. Riese).

101 M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum*... », art. cité, p. 224.

102 *CIL VIII*, 25362 : « *Cerne Salutiferas sp[endent]i marmore Baias / qui calidos aest[us tin]gere*

Le poème s'ouvre par une adresse au passant, ce qui est relativement courant en épigraphie. Le passant est invité à regarder : « *cerne* ». Les mêmes thèmes que dans les œuvres de l'*Anthologie latine* sont convoqués dans la suite du poème : les éléments mythologiques (les Néréides et Vulcain), l'opposition entre les éléments contraires (le feu et l'eau), ainsi que le soulagement procuré par les thermes. L'inscription se termine par un appel destiné au constructeur des thermes, appel écrit à la deuxième personne. Gebamund est invité, dans une perspective assez hédoniste, à profiter avec le peuple du plaisir des thermes. Tout comme dans les poèmes de Felix sur les thermes d'Alianas, il n'y a ici aucune précision sur l'origine des fonds, aucune précision sur les conditions de la rénovation ou de la construction<sup>103</sup>.

Le constructeur des thermes, Gebamund est de sang royal. Selon Christian Courtois, citant Procope et Victor de Tunnuna, Gebamund ou Gibamund serait soit le frère du roi Geilimer, soit son neveu<sup>104</sup>. L'inscription date donc de la fin du règne des Vandales en Afrique. Gebamund est un prince royal qui a évolué dans l'entourage proche du roi. Une telle position dans la société vandale explique très bien la proximité entre l'inscription et les poèmes de l'*Anthologie latine*. Le rapport entre Gebamund et le peuple se calque clairement sur le discours des rois vandales – le prince se soucie de la santé du *populus*, et il met en avant sa proximité avec le peuple puisqu'il est invité à jouir des bains *cum populo*. Il est donc tout à fait juste, à propos de la générosité de Gebamund, de parler d'émulation, car le prince vandale s'est clairement inspiré de ces prédécesseurs illustres.

Finalement, à quelle entreprise Gebamund a-t-il participé ? A-t-il créé des thermes publics, perpétuant ainsi une forme d'évergétisme ? La fin de l'inscription, avec la mention du mot *populus*, laisse penser que ces thermes étaient ouverts à tous. Mais les thermes sont, au début du poème, désignés par un mot inhabituel pour les thermes publics. Usuellement, c'est le mot *thermae* qui est employé pour désigner des thermes publics. Ici, le poète a choisi le mot *baiae*, ce qui est une référence évidente aux thermes

---

*quaeris aquis. / Hic ubi Vulcano Ne[rine] certat amore / nec necat unda f[ocum, n]ec nocet ignis aquas. / Gaude operi, Gebam[unde, tu]o, regalis origo, / deliciis sospes ute[re cum] populo. »* Sur ce poème, voir S. BUSCH, *Versus balnearum...*, *op. cit.*, p. 242-244.

103 Cf. *supra*, p. 414.

104 C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, *op. cit.*, notice n° 51. Voir également « Gebamundus », *PLRE*, III, p. 505.

de Baies<sup>105</sup>. Mais l'usage de ce mot pose un problème, dans la mesure où il est habituellement utilisé dans le cadre de thermes privés, surtout dans la partie orientale de l'Afrique<sup>106</sup>. Soit nous avons affaire à un usage exceptionnel, motivé peut-être par une licence poétique – c'est l'avis d'Yvon Thébert –, soit nous devons considérer que Gebamund a fait construire des thermes privés, établis peut-être dans l'une de ses résidences et ouverts de temps à autre à une partie de son peuple. L'hypothèse ne peut pas être complètement exclue. Il n'est donc pas certain que Gebamund se soit réellement comporté en évergète.

## 2. Bellator, Mélanie et les autres

D'autres poèmes conservés dans l'*Anthologie latine* célèbrent eux aussi la construction de monuments par des particuliers. C'est le cas de thermes érigés par un dénommé Bellator, d'autres thermes construits par une Mélanie et un Filocalus et enfin des bains édifiés par un certain Vita<sup>107</sup>. Retrouvons-nous dans ces poèmes des échos d'un esprit évergétique ?

Les différents poèmes proposent des thèmes proches de ceux célébrant les bienfaits des rois vandales. Pour Bellator, le point commun s'exprime dans l'annonce de la maîtrise des éléments et de la nature<sup>108</sup>. Pour Mélanie et Filocalus, le rapport entre les textes se joue dans la pratique de l'acro-téléstiche ainsi que dans le thème de la restitution de la santé par le bain<sup>109</sup>. Il y a donc une évidente parenté entre ces poèmes et

105 Sur la référence aux thermes de Baies, cf. M. GUÉRIN-BEAUVOIS, « Baïes en Afrique : l'exportation d'un modèle », dans *Romanité et cité chrétienne : permanences et mutations, intégration et exclusion du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> s. : mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris, de Boccard, 2000, p. 107-118.

106 Y. THÉBERT, *Thermes romains...*, *op. cit.*, p. 383 et n. 25 : « La renommée de la station de Baies était telle que le nom de la cité était devenu synonyme d'édifice balnéaire. Le contexte dans lequel on recourt à ce procédé est cependant tout à fait caractéristique. Dans tous les cas sauf un, il s'agit d'inscriptions musives apposées dans des bains privés, hors de tout contexte officiel. De plus, cet usage apparaît tardif : toutes les datations, plus ou moins bien étayées, renvoient au IV<sup>e</sup> siècle ou à une époque encore postérieure. Le texte de Tunis, célébrant les bains de Gebamund, doit être placé à part, étant donné sa dimension officielle que traduisent son support, une grande plaque de pierre, et son contenu. C'est la seule fois où Baiae sert à désigner un bâtiment public. »

107 R. 110 (Bellator) ; R. 120 (Melania et Filocalus) ; R. 178 et R. 179 (Vita).

108 R. 110, v. 7-8 : « *Prospera facta uiri naturae munera mutant, / cum salsum salubri litus abundat aqua* » ; « Les actions heureuses de l'homme transforment les dons de la nature, puisque le rivage salé est abondamment pourvu en eau salubre ».

109 R. 120. L'acro-téléstiche n'a pas été reconnu par tous les commentateurs, à commencer par A. Riese et D. R. Shackleton Bailey, en dépit des indices laissés par le poète. Le manuscrit ne présentait pas

ceux qui célèbrent les bienfaits des rois vandales. Mais les mêmes questions se posent, de manière plus aiguë encore. Qui sont les fondateurs des thermes ? Ni Bellator ni Vita n'ont laissé de traces. Melania et Filocalus ont parfois été rapprochés d'illustres homonymes romains ou africains. Melania serait ainsi Mélanie la Jeune ou Mélanie l'Ancienne et Filocalus serait soit un correspondant d'Augustin soit le Filocalus du fameux calendrier de 354<sup>110</sup>. Même s'il est vrai que la famille richissime des deux Mélanies avait des terres en Afrique et qu'elle s'est montrée particulièrement généreuse vis-à-vis des communautés africaines, ces rapprochements semblent plus que périlleux<sup>111</sup>.

De quelle nature sont les monuments construits ? Ils sont apparemment privés : les poètes ont utilisé les mots *baiae*, *balneum*, *lauacrum*, mais jamais *thermae* qui est caractéristique des thermes publics<sup>112</sup>. Il n'y a pas non plus de référence à une relation qui s'établirait entre les constructeurs des thermes et une communauté particulière.

---

de lettres rouges au début et à la fin, comme c'était le cas pour R. 214. Cf. *Ms. Par. Lat.* 10318, f. 82-83 ; <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8479004f/f92.item>, consulté le 19 juin 2014. Sur la restitution de la santé par le bain, cf. la fin de R. 120, v. 4 : « *Ospes dulciflua dum recreatur aqua* » ; « le voyageur est rétabli par le clapotis de l'eau ».

110 J. EVANS-GRUBBS, E. COURTNEY, « An Identification in the *Latin Anthology* », dans *CPh*, 82, 3, 1987, p. 237-239 (Melania serait Mélanie la Jeune ; Filocalus serait Philocalus, notable d'Hippone et correspondant d'Augustin, cf. AUG., *Ep.*, 222, 223). Mélanie la Jeune aurait payé le bain et Filocalus l'aurait fait construire. *Contra* : A. CAMERON, « Filocalus and Melania », dans *CPh*, 87, 2, 1992, p. 140-144 (l'auteur émet des doutes sur l'hypothèse précédente et propose à la place que Melania soit Mélanie l'Ancienne et que Filocalus soit Furius Dionysius Filocalus, l'auteur du chronographe de 354. Mélanie aurait payé et fait construire le bain tandis que Filocalus aurait rédigé le poème. Sur les personnages, cf. pour Mélanie l'ancienne : « Melania 1 (the elder) », *PLRE*, I, p. 592-593 ; « Melania 1 », *PCBE (Afrique)*, vol. 2, p. 1480-1389 ; Mélanie la Jeune : « Melania 2 (the younger) », *PLRE*, I, p. 593 ; « Melania 2 », *PCBE (Italie)*, vol. 2, p. 1483-1490 et « Melania 2 (the younger) », *PLRE*, I, p. 493 ; « Furius Dionysius Filocalus », *PCBE (Italie)*, vol. 1, p. 820-822 ; Filocalus correspondant d'Augustin : « Philocalus », *PCBE (Afrique)*, p. 875. Mais dans les deux cas, les poèmes présenteraient des événements antérieurs à l'époque vandale.

111 Dans leur souci de se séparer de leurs biens, Mélanie et Pinien donnèrent des terrains à l'église de Thagaste (cf. sur ces personnages et leur itinéraire, p. 363-370). *Vita Melaniae*, 21, 4, texte latin éd. et trad. par P. LAURENCE, *Vie latine de sainte Mélanie*, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 2002, p. 194-195 : « *Dedit autem et possessionem multum praestantem redditum. Quae possessio maior erat etiam ciuitatis ipsius, habens balneum, artifices multos (aurifices, argentarios et aerarios), et duos episcopos, unum nostrae fidei et alium haereticorum* » ; « Par ailleurs, elle fit également don d'un domaine qui fournissait un gros revenu. Ce domaine était plus étendu que la ville elle-même ; il comprenait des bains, beaucoup d'artisans qui travaillaient l'or, l'argent et le bronze et deux évêques, l'un de notre foi, l'autre de celle des hérétiques. » Je souligne. J. Evans-Grubbs et E. Courtney utilisent ce texte pour prouver que Mélanie avait fait construire des bains sur un domaine africain.

112 Y. THÉBERT, *Thermes romains...*, *op. cit.*, p. 383-386 sur le nom des édifices balnéaires.

L'entreprise semble d'ailleurs avoir des visées lucratives plus que généreuses. Bellator est ainsi célébré pour avoir eu l'idée de transformer un terrain qui ne rapportait pas énormément, en bains aux revenus plus intéressants. Quant au « pauvre » Vita, ce n'est pas tant son esprit évergétique qui est loué que son opiniâtreté à se débrouiller pour gagner sa vie<sup>113</sup>. Il y a donc dans ces poèmes une inspiration proche de celle des poèmes célébrant les bienfaits des rois vandales, mais parler d'évergétisme à leur propos est largement exagéré.

### 3. Le linteau de Baric

Un dernier cas d'évergétisme lié à l'époque vandale doit être mis en avant. Il s'agit d'un document épigraphique trouvé à Ammaedara (Haïdra) en Byzacène. Voici le texte de l'inscription, dans la lecture de Noël Duval et de Jean Mallon<sup>114</sup>:

« Varic a fait des jeux... »

L'inscription, fort lacunaire, est accompagnée de croix et d'un monogramme central. Dans un article consacré à l'évolution des spectacles dans le royaume vandale, Christophe Hugoniot interprète l'inscription de la façon suivante :

« Cela dit, une seule inscription d'époque vandale atteste l'organisation de spectacles à l'époque vandale en Byzacène : un certain Varicos, dont le nom est clairement d'origine germanique, organisa des *ludi* à Ammaedara (Haïdra). Cet évergète appartenait apparemment à l'élite germanique du royaume. [...] Cet exemple] montre surtout que l'évergétisme n'était plus le fait, même en Byzacène, des élites municipales romano-africaines<sup>115</sup>. »

L'interprétation de Christophe Hugoniot est intéressante mais se heurte à plusieurs difficultés. La lecture de l'inscription est en effet fort délicate. Les premiers lecteurs, dont Wilmanns dans le *CIL*, avaient fait de l'inscription une table d'autel et avaient lu : *Ecc(lesia) tua ... cu(m) d(e)o*. Plus tard, Schmidt avait complété la lecture de Wilmanns en proposant *Ecce tua uita cu(m) d(e)o [n(ostro)] in [ae(ternum?)]*. Noël Duval et Jean Mallon, à partir d'un nouvel examen de la pierre, firent une lecture

113 Bellator : *R.* 110 ; Vita : *R.* 178 et *R.* 179.

114 *ICHaidra*, 500 : « *Fecit Va/ricos ludos / --- per man---* ». Cf. J. MALLON, « Le texte gravé sur le linteau de Baric à Haïdra », dans *BSAF*, 1969, p. 120-125. Pour les anciennes lectures, cf. *CIL* VIII, 449 ; *CIL* VIII, 11522 ; *ILCV*, 2212 A.

115 C. HUGONIOT, « Les spectacles dans le royaume vandale », dans *Jeux et spectacles : une composante de l'identité culturelle dans l'Empire romain tardif et les royaumes barbares*, dir. par F. THÉLAMON et E. SOLER, Rouen, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2008, p. 161-204, ici p. 169.

complètement différente en proposant *Fecit Va/ricos ludos / ... per man...* Le moins que l'on puisse dire est que la lecture de l'inscription n'est pas bien assurée.

Si l'on tient pour sûre la lecture de Noël Duval et de Jean Mallon, cette inscription est-elle le signe d'un évergétisme « vandale » ? L'interprétation de Christophe Hugoniot repose avant tout sur le fait que Varicos, qui est une forme latinisée du nom Baric, serait un nom germanique. Il semble que cette interprétation doive être révisée, puisque Jean Mallon et Noël Duval y voient un nom punique, sans aucune hésitation<sup>116</sup>. Il y a donc peu de chance pour que ce Baric soit un Vandale. Du même coup, la théorie de Christophe Hugoniot vacille et l'idée selon laquelle il y aurait eu des spectacles offerts par un Baric vandale en Byzacène doit être remise en question.

L'évergétisme s'est donc bien transformé à l'époque vandale : il ne subsiste plus que quelques échos dans une adaptation par les rois barbares de l'évergétisme impérial. Les quelques exemples d'actes de générosité accomplis par des particuliers ne relèvent pas de la dynamique évergétique : au mieux, on pourrait parler d'une visée généreuse ou d'un esprit de munificence. Qu'en est-il à la période byzantine ?

### III. Quelques échos de l'évergétisme dans l'Afrique byzantine

#### A. Les cités d'Afrique à l'époque byzantine

La question de l'évergétisme à la période byzantine reste épineuse, particulièrement en raison d'un manque criant de sources sur l'histoire des cités<sup>117</sup>. Les données archéologiques sur l'histoire urbaine commencent pourtant à être de plus en plus nombreuses. Les résultats des fouilles permettent désormais de mesurer les

116 Cf. J. MALLON, « Le texte gravé sur le linteau de Baric à Haïdra », art. cité, p. 125 ; N. DUVAL, *ICHaidra*, p. 414 : « Un seul nom est franchement d'origine punique : Baric latinisé au n° 500 en Varicos ». Le nom Baric était d'ailleurs relativement fréquent en Afrique. Un certain Julius Baric est connu comme clerc réintégré dans l'album municipal de Timgad (col. 5, l. 20 ; cf. A. CHASTAGNOL, *L'album municipal de Timgad*, Bonn, R. Habelt, 1978, p. 60-61, pour qui Baric est « assurément punique »). Pour un autre examen du nom et plusieurs exemples, cf. L. ENNABLI, *Inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage. III. Carthage intra et extra muros*, Rome, École française de Rome, 1991, p. 7 : « Baric, Varic ou Varica sont des noms d'origine libyque ou punique ».

117 Pour un point sur les sources, cf. Av. CAMERON, « Byzantine Africa: the Literary Evidence », dans *Excavations at Carthage conducted by the University of Michigan*, 7, dir. par J.-H. HUMPHREY, Ann Arbor, The University of Michigan, 1977, p. 23-62, repris dans EAD., *Changing Cultures in early Byzantium*, Aldershot, Ashgate, 1996 (chap. 7).

transformations du paysage urbain et des fonctions de la ville, avec un développement des églises et une présence accrue des fortifications, notamment autour du forum. Certaines villes semblent avoir été abandonnées, tandis que dans d'autres, les habitants se seraient regroupés autour de noyaux urbains plus petits<sup>118</sup>. Si grâce à l'archéologie nous avons désormais une idée plus précise des villes de l'Afrique byzantine, nous ne savons pratiquement rien sur l'organisation des cités en elles-mêmes. Faute de sources, les synthèses historiques majeures font d'ailleurs souvent l'économie d'un développement sur les cités africaines à la période byzantine<sup>119</sup>.

Allant à rebours de cette tendance, Yves Modéran s'est appuyé sur une inscription provenant de Cululis en Byzacène (près d'Aïn Djeloula) pour montrer qu'il existait toujours une attention portée aux cités à la période byzantine<sup>120</sup>. Selon lui, l'empereur Justinien se serait délibérément appuyé sur les cités romano-africaines pour

118 Pour une discussion menée du point de vue des sources archéologiques, cf. A. LEONE, *Changing Townscapes...*, *op. cit.*, p. 167-269 (« Byzantine North Africa: processes of transformation »). Le véritable déclin des villes n'apparaîtrait qu'au VII<sup>e</sup> siècle.

119 Ainsi, le chapitre sur les cités dans la *Cambridge Ancient History* ne parle pratiquement pas des cités africaines : W. H. G. LIEBESCHUETZ, « Administration and Politics in the Cities of the Fifth to the Mid Seventh century: 425-640 », dans *Cambridge Ancient History*, vol. 14, dir. par A. CAMERON *et alii*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 207-237. Les rares synthèses sur l'Afrique byzantine n'évoquent pas beaucoup les cités (cf. AV. CAMERON, « Vandal and Byzantine Africa », dans *Cambridge Ancient History*, vol. 14, p. 552-569, ici p. 555-556 ; J. CONANT, *Staying Roman...*, *op. cit.*, p. 196-251). L'article de C. Lepelley évoque plutôt les villes que la cité en elle-même : C. LEPELLEY, « La cité africaine, de l'apogée du IV<sup>e</sup> siècle à l'effondrement du VII<sup>e</sup> siècle », dans *Die Stadt in der Spätantike...*, *op. cit.*, p. 13-32.

120 Description de la pierre, texte latin et photographie dans D. PRINGLE, « Two Fortified Sites in Byzantine Africa: Aïn Djelloula and Henchir Sguidan », dans *AntTard*, 10, 2002, p. 269-282. L'édition est parue après l'article d'Y. Modéran, qui s'était fondé sur la lecture de J. Durliat (J. DURLIAT, *Les dédicaces de défense dans l'Afrique byzantine*, Paris, de Boccard, 1981, n° 15, désormais *DefAfrByz*) : « *Hoc opus imperium felix has prestitit arces / magnanifique etiam Solomonis iussa dedere / cui paruit Nonnus, qui condidit ista, tribunus. / Urbs, domino laetare pio iamque aspice quantis / es subducta malis quantoque or[n]ata decore ! / Maurorum tandem recipis subducta timore / censuram, statum, ciues, ius, moenia, fastus / atque suum nomen posuit <t>ibi regia coniunx. / Iu(s)tiniani manu Maurorum gente fugata. / Omnia tempus abent flebant et tempora gentes* » ; « Cet ouvrage et ces fortifications sont dus à l'heureuse autorité impériale et aux ordres donnés aussi par le magnanime Solomon, à qui le tribun Nonnus, qui a réalisé ces travaux, a obéi. Cité, réjouis-toi d'avoir ce maître pieux et regarde maintenant à combien de maux tu as été soustraite et de quels ornements tu as été parée : enfin délivrée de la crainte des Maures, tu retrouves la capacité d'organiser un cens, un statut, des citoyens, le droit, des bâtiments publics et des fastes, et l'épouse du roi t'a accordé son nom. La main de Justinien ayant mis en fuite le peuple des Maures, on dispose de temps pour tout et on élève ces fortifications immenses (ou : les barbares déplorent cette époque). » Trad. par Y. MODÉRAN, « La renaissance des cités dans l'Afrique du VI<sup>e</sup> siècle... », art. cité, p. 91. J'ai légèrement modifié la traduction finale en reprenant la nouvelle lecture de D. Pringle.

mettre en place son projet de reconquête de l'Afrique<sup>121</sup>. L'empereur est d'ailleurs célébré dans le *De Aedificiis* de Procope pour avoir reconstruit un certain nombre de cités, fait ériger des églises, des murailles, ainsi que des monuments publics, ce qui l'inscrivait pour partie dans la tradition de l'évergétisme impérial<sup>122</sup>. L'inscription de Cululis, datée de 540 à 543, commémore ainsi la construction d'une fortification par Justinien. La cité y est décrite comme renaissante après une victoire contre des tribus berbères. Grâce à l'empereur, elle serait quasiment refondée et aurait retrouvé « un cens, un statut, des citoyens, le droit, des murailles, des fastes », un nouveau nom<sup>123</sup>. Bien entendu, toute la question est de savoir où se situe la frontière entre le discours affiché et la réalité : les institutions indiquées dans l'inscription avaient-elles réellement disparu ? Ont-elles été réellement recrées par Justinien ? Correspondaient-elles toujours à une forme de réalité<sup>124</sup> ?

### B. Évergétisme et dédicaces d'ouvrages de défense

Pour ce qui concerne les survivances d'un esprit évergétique « civique » à la période byzantine, l'angle d'approche principal est celui des dédicaces d'ouvrages de défense, qui forment un grand contingent des inscriptions « officielles » de l'Afrique byzantine. Ces inscriptions ont été étudiées à peu près au même moment dans deux ouvrages, le premier de Denys Pringle et le second de Jean Durliat<sup>125</sup>. Bien évidemment, toutes les dédicaces de forteresse n'ont pas un lien direct avec les pratiques évergétiques. Certaines ont été construites avec des fonds impériaux, sur ordre de

121 Y. MODÉLAN, « La renaissance des cités dans l'Afrique du VI<sup>e</sup> siècle... », art. cité, p. 108-111. Le relèvement des cités devait servir à assurer la défense du pays, maintenir et imposer l'unité religieuse et prélever des impôts.

122 PROCOP., *De Aedificiis*, texte éd. et trad. par H. DEWING, *VII. Buildings*, L.C.L. 343. Sur le texte de Procope, cf. *AntTard*, 8, 2000 (« *De aedificiis* : le texte de Procope et ses réalités »).

123 Sur le sens précis de ces mots, cf. Y. MODÉLAN, « La renaissance des cités dans l'Afrique du VI<sup>e</sup> siècle... », art. cité, p. 98-101 ; D. PRINGLE, « Two Fortified Sites... », art. cité, p. 276-277.

124 Y. MODÉLAN, « La renaissance des cités dans l'Afrique du VI<sup>e</sup> siècle... », art. cité, p. 113 : « On peut cependant se demander si, plus généralement, la singularité anachronique de la description de la cité de Cululis restaurée ne reflète pas un décalage, souvent constaté dans d'autres circonstances, entre la réalité politique vécue et la représentation idéologique de cette réalité. »

125 D. PRINGLE, *The Defence of Byzantine Africa from Justinian to the Arab Conquest*, 2 vol., Oxford, British Archaeological Reports, 1981 et J. DURLIAT, *Les dédicaces d'ouvrages de défense...*, *op. cit.* Pour un développement plus récent sur les ouvrages de défense, cf. A. LEONE, *Changing Townscapes...*, *op. cit.*, p. 187-198.

Justinien ou du préfet du prétoire Solomon<sup>126</sup>. D'autres ont été réalisées grâce à l'implication d'un groupe de citoyens, ou par l'intermédiaire de notables qui semblaient toujours avoir une place de choix dans le gouvernement de l'Afrique byzantine<sup>127</sup>. Mais pour que l'on puisse parler d'évergétisme, il faudrait que ces différentes constructions aient été réalisées volontairement par un aristocrate qui en aurait payé une partie. Or, ces critères restreignent à une seule le nombre d'inscriptions pertinentes.

Il s'agit d'une dédicace de fortin faite par un(e) certain(e) Masticana, à Henchir Bou Sboa, non loin de Theveste, au cours de la période byzantine :

« Au nom de Dieu, notre seigneur et de Jésus-Christ notre sauveur, au temps du très bienheureux Faustinus, évêque, Masticana a fait faire cette fortification du domaine, à ses frais<sup>128</sup>. »

Le texte est daté par le nom d'un évêque, Faustinus. Un évêque homonyme est connu à Theveste par une inscription commémorant une cérémonie de déposition de reliques des saintes Maxima, Donatilla et Secunda qui aurait eu lieu le 9 janvier 550<sup>129</sup>. Faustinus évêque de Theveste pourrait donc être le même personnage que l'évêque nommé dans l'inscription du fortin. L'inscription d'Henchir Bou Sboa serait alors datée des alentours de 550. La datation par l'évêque révèle à elle seule le changement de période, puisque la présence d'une autorité ecclésiastique n'aurait jamais été possible dans les inscriptions civiques plus anciennes<sup>130</sup>.

Le texte laisse toutefois transparaître des réminiscences de l'évergétisme civique. Il est clair par exemple que l'expression *exunto proprio fecit* (*ex sumpto proprio fecit*), très souvent utilisée dans les inscriptions antiques, nous renvoie à

126 Voir ainsi l'exemple de la forteresse de Cululis : elle a été réalisée par le tribun Nonnus, qui agissait à la demande de Solomon (*DefAfrByz*, 15).

127 Par exemple *DefAfrByz*, 29 : construction à Aïn Ksar d'un *castrum* par les habitants du lieu sous le règne de Tibère II ; *DefAfrByz*, 30 : construction d'une tour par trois frères (588-602).

128 *DefAfrByz*, 32 (*CIL* VIII, 16684 ; *ILAlg* I, 3764 ; *Pringle*, 39) : « *In nomine d(omi)ni d(e)i n(o)stri atque / salbatoris, Ihe(s)u (Chr)(ist)i, / temporib(us) biri beatissimi / Faustini, ep(iscop)i, hec munitio fundi / Masticana exunto proprio fecit.* » Sur Masticana, « Masticana », *PLRE*, III, p. 850-851. Pour D. Pringle, Masticana était un nom de lieu (ce qui a été rejeté ensuite par N. DUVAL, « L'état actuel des recherches sur les fortifications de Justinien en Afrique », dans *Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, 1983, p. 149-204). La traduction est de J. Durliat.

129 Cf. « Faustinus 14 », *PCBE (Afrique)*, p. 389. Pour l'inscription de Theveste commémorant la déposition des reliques, cf. *LSA*, 64.

130 Sur cette impossibilité, cf. *supra*, p. 310-311. Sur le rôle croissant des évêques dans l'administration locale, cf. *infra*, p. 446.

l'évergétisme et nous apprend, si on la lit au premier degré, que Masticana aurait fait construire à ses frais une fortification sur son *fundus*. On aurait donc affaire à une fortification construite sur un domaine privé (*fundus*), ce qui nous place déjà assez loin des pratiques de l'évergétisme civique.

Malheureusement, l'interprétation que donne Jean Durliat de cette expression est fort lointaine de ce raisonnement :

« *Hec munitio fundi Masticana ex sumptu proprio fecit* : La formule ne doit pas tromper. Masticana n'a pas décidé seule d'édifier une fortification sur des fonds privés, comme le prouve déjà la datation de l'évêque. Elle présente comme un don volontaire une dépense qu'elle a dû faire sur ordre des autorités municipales avec des fonds qu'elle devait à l'État au titre de l'impôt dû par son *fundus* qui est considéré comme une assiette fiscale produisant un revenu public, affecté directement par l'État à une dépense locale. La formule *ex sumptu proprio*, à rapprocher de *propriis laboribus* au n° 29, est la formule officielle par laquelle les codes désignent le fait qu'un particulier est responsable, au titre de ses devoirs envers l'État, de la construction d'un édifice public, en particulier une fortification (voir par exemple, *Codex Theodosianus*, XV, 1, 51, éd. Th. Mommsen et P. Meyer, t. 1, Berlin, 1905, p. 813<sup>131</sup>). Voir aussi, à titre de comparaison, deux inscriptions de Syrie (*ILGS*, n° 1630 et 1631), trouvées, l'une sur le linteau d'une tour, l'autre à quelques mètres de la tour, qui montrent comment les *possessores*, et même les agents des domaines de l'État, présentaient comme la manifestation de leur évergétisme, ce qui n'était en fait que l'exécution des ordres de l'État. La première donne à penser que Jean a construit la tour à ses frais : "Pour protéger avec sagesse sa patrie, Jean, fécond en bons conseils, dépensant l'or sans parcimonie, présente cette tour à ses amis, comme un refuge..." Mais la seconde permet de rétablir la vérité : "Jean, qui fut dans les épreuves le fidèle garant des biens de l'empereur, a construit cette solide forteresse, défense salutaire en cette région..." Masticana a donc agi, sans aucun doute, comme Jean, sur ordre de l'État, bien que ce ne soit pas un fonctionnaire puisqu'elle n'a aucun titre. C'est donc un *possessor*, qui, au titre des impôts dus par son *fundus*, a réalisé une construction publique<sup>132</sup>. »

Jean Durliat coupe résolument court à toute lecture de ce document dans une perspective évergétique. Pour lui, la construction de la fortification n'est pas due à la générosité d'un évergète, mais à des raisons purement fiscales. On saisit globalement

131 *CTh.* XV, 1, 51 (4 avril 413) : « *Idem aa. anthemio praefecto praetorio. turres noui muri, qui ad munitionem splendidissimae urbis extractus est, completo opere praecipimus eorum usui deputari, per quorum terras idem murus studio ac prouisione tuae magnitudinis ex nostrae serenitatis arbitrio celebratur, eadem lege in perpetuum et condicione seruanda, ut annis singulis hi uel ad quorum iura terrulae demigrauerint proprio sumptu earum instaurationem sibimet intellegant procurandam, earumque usu publico beneficio potientes curam reparationis ac sollicitudinem ad se non ambigant pertinere. ita enim et splendor operis et ciuitatis munitio cum priuatorum usu et utilitate seruabitur. dat. prid. non. april. lucio u c. cons. »*

132 J. DURLIAT, *Les dédicaces d'ouvrages de défense...*, *op. cit.*, p. 82-83.

l'idée : plutôt que de payer des impôts en espèces, Masticana se serait acquitté de son devoir en faisant une construction.

En raison d'un manque de points de comparaison, il est délicat de savoir si les arguments de Jean Durliat sont solides. Mais il est troublant que, dans l'ensemble des dédicaces de défense, Masticana soit la seule à préciser avoir construit cette fortification *ex sumptu proprio*. De plus, est-il réellement judicieux de renvoyer *ex sumptu proprio* à un passage isolé du *Code Théodosien* alors que l'expression se trouve à de si nombreuses reprises dans les inscriptions, et qu'elle a un sens bien précis ? Mais à la limite, peu importe : même si Masticana avait agi pour des raisons uniquement fiscales, il resterait toutefois des éléments de continuité avec l'idée de l'évergétisme. En effet, par la formule *sumptu proprio*, le propriétaire du *fundus* présente comme un don ce qui est censé – dans la lecture de Jean Durliat – être un impôt. Une telle façon de présenter ses actes signe la claire conscience, pour les aristocrates de l'Afrique byzantine, qu'il était plus positif de se présenter en donateur plutôt qu'en simple contribuable. La troublante proximité entre don et fiscalité n'est d'ailleurs en aucune façon caractéristique de la période byzantine ; les aristocrates ont souvent mieux aimé laissé croire qu'ils donnaient gratuitement, plutôt que de dire publiquement qu'ils se soumettaient à l'impôt. Donc Masticana agissait d'une certaine façon en tant qu'évergète, même s'il ne s'agissait plus d'évergétisme au sens strict.

À partir de la période vandale et byzantine, l'évergétisme aristocratique est très difficilement observable. L'hypothèse la plus probable est sans doute que l'évergétisme civique tel qu'on le connaissait au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècle ait disparu. La disparition de ce mode de générosité s'explique surtout par des facteurs internes. À un moment donné, les aristocrates ont cessé de considérer que la relation évergétique avec leurs concitoyens était nécessaire pour légitimer leur place sociale. Ils se sont donc plutôt concentrés sur l'amélioration de leurs demeures, et ils ont aussi contribué à l'établissement financier de leur communauté religieuse s'ils étaient chrétiens. Des facteurs externes expliquent également la fin de l'évergétisme : l'arrivée des Vandales a fortement perturbé les équilibres économiques et politiques et la catégorie des évergètes a connu beaucoup de difficultés de tous types. Malgré cette disparition du phénomène en lui-même, il subsista toutefois des permanences de l'esprit évergétique. Les aristocrates et les

souverains vandales ou byzantins ont eu conscience de l'importance de la générosité publique, et l'expression de cette générosité passait parfois, dans leur discours, par des réminiscences de l'antique évergétisme.

## CHAPITRE NEUF. LE CONTRÔLE ECCLÉSIASTIQUE SUR LES DONS À LA COMMUNAUTÉ

Suite à la dislocation progressive des institutions et des pratiques qui composaient la cité antique, les communautés chrétiennes devinrent *de facto* les bénéficiaires principales de la générosité collective. Les dons constituaient alors de véritables ressources qu'il fallait mettre en valeur et contrôler. Qui pouvait accomplir ce rôle de contrôle ? Étaient-ce les empereurs ? La législation impériale visant à régler les dons aux communautés chrétiennes est restée fort mince, du moins dans un premier temps<sup>1</sup>. Certes, à quelques reprises, le pouvoir impérial s'est attaché à limiter les donations faites aux clercs. Les empereurs voulaient éviter toute possibilité de captation d'héritage. Ainsi, dans une loi datée du 30 juillet 370, les empereurs Valentinien, Valens et Gratien interdirent aux clercs (mais non aux églises apparemment) de recevoir des legs de la part d'une veuve ou d'une fille mineure<sup>2</sup>. Ils pouvaient toutefois hériter d'elles si jamais ils en étaient les parents légaux. Vingt ans plus tard, par la loi du 21 juin 390, il fut interdit à un clerc ou à une église de recevoir des legs ou des testaments de la part de veuves entrées dans le corps des diaconesses<sup>3</sup>.

---

1 Les textes de loi conservés dans le *Code Justinien* règlementent quelques aspects des donations à l'Église à l'époque byzantine, mais je laisse ces problèmes de côté : voir pour les documents M. KAPLAN, *Les propriétés de la couronne et de l'Église dans l'Empire byzantin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1976, p. 33-77.

2 *CTh.* XVI, 2, 20, texte éd. par T. MOMMSEN et trad. par J. ROUGÉ *et alii*, S.C. 497, p. 161-163.

3 *CTh.* XVI, 2, 27, S.C. 497, p. 171-173 : « *ac si quando diem obierit, nullam ecclesiam, nullum clericum, nullum pauperem scribat heredes* » ; « qu'au jour de sa mort, elle n'inscrive comme héritier aucune église, aucun clerc, aucun pauvre ». Cette loi concernait apparemment les diaconesses uniquement, mais les commentateurs du *Code Théodosien* suggèrent que les veuves aient pu être incluses aussi (le texte conservé serait un extrait d'une loi qui pouvait avoir d'autres chapitres).

La même loi fut abolie le 23 août 390<sup>4</sup>. Ces exceptions mises à part, les empereurs n'ont pas véritablement organisé les dons prodigués aux communautés chrétiennes.

De façon logique, ce sont les autorités ecclésiastiques elles-mêmes qui se sont de plus en plus souciées de la gestion des dons. Mettre en valeur les dons passait tout d'abord par l'élaboration d'un discours qui incitait très nettement les fidèles à être généreux : ce discours est perceptible notamment à travers la documentation patristique<sup>5</sup>. Mais il convenait aussi de mettre en place des règles pour encadrer les dons, ce qui se lit dans la législation ecclésiastique issue des réflexions conciliaires. Cette documentation conciliaire doit être utilisée avec une grande prudence, dans la mesure où les collections regroupant les canons des conciles antiques africains ont été le fruit d'une sélection tardive, réalisée par des compilateurs postérieurs qui se situaient en dehors de l'Afrique du Nord. Les informations délivrées par ce type de documentation sont tout à la fois partielles (tout n'a pas été repris) et partiales (il y a eu un choix de la part des compilateurs)<sup>6</sup>. Le contrôle de la part des autorités ecclésiastiques s'exerçait à toutes les étapes du don : dans la formation du projet, dans le choix du donateur, dans le

4 *CTh.* XVI, 2, 28. Selon les commentateurs, la mesure précédente (*CTh.* XVI, 2, 27), assez dure, de Théodose I<sup>er</sup>, était due à un mouvement d'humeur. La loi s'adressait vraisemblablement à Olympias, riche jeune veuve qui était une parente de Théodose : Olympias venait d'annoncer qu'elle voulait abandonner ses biens et devenir diaconesse, ce qui gênait Théodose qui aurait préféré que l'argent reste dans la famille. Deux mois plus tard, la marche arrière de Théodose s'expliquerait par la volonté de l'empereur d'améliorer ses relations avec Ambroise de Milan suite à l'affaire de Thessalonique. Olympias devint effectivement diaconesse et elle légua ses biens à diverses églises d'Orient (cf. sur ce point *Code Théodosien*, S.C. 497, p. 64-65). Sur cet ensemble de lois, cf. P. LAURENCE, « Les femmes riches, les clercs et les moines : "Code Théodosien" et témoignages épistolaires », dans *Epistulae antiquae, Actes du IV<sup>e</sup> colloque international "L'épistolaire antique et ses prolongements européens"*, dir. par P. LAURENCE et F. GUILLAUMONT, Louvain, Peeters, 2006, p. 255-268.

5 Cf. mon chapitre sur les discours du don chrétien, p. 125-169.

6 L'éditeur des conciles antiques africains, C. Munier, parlait à leur sujet d'un « immense naufrage » : C. MUNIER, « Vers une édition nouvelle des Conciles Africains (345-525) », dans *REAug*, 18, 1972, p. 249-260, ici p. 250-251 : « Qu'ils se soient proposé d'harmoniser la législation africaine avec celle de leur propre Église ou se soient contentés d'y recueillir des règles canoniques utiles à leur propos, les compilateurs ont procédé avec une extrême liberté à l'égard des documents africains : choix arbitraires, remaniements de tout genre, interpolations, ont défigurés les textes originaux. Ce qu'il en reste fait penser aux débris d'un immense naufrage, car les persécutions vandales et l'invasion arabe ont causé la perte définitive des registres officiels de l'église de Carthage, où étaient consignés les débats des assemblées locales et des conciles pléniérs de la province d'Afrique. Rien n'est resté des conciles locaux de Numidie, presque rien de ceux de Byzacène. En fait notre documentation se limite aux textes parvenus sur le continent au cours du V<sup>e</sup> siècle. »

choix de l'objet donné, et aussi dans la reconnaissance que pouvait recevoir le donateur suite à son don.

## I. Inciter à donner dans le cadre de la communauté chrétienne

À partir du II<sup>e</sup> siècle au moins, les autorités ecclésiastiques ont valorisé, dans leurs discours, les dons faits à la communauté chrétienne, souvent en parallèle de l'aumône à prodiguer directement aux pauvres<sup>7</sup>. Cette tendance se poursuit évidemment tout au long de l'Antiquité tardive et se lit notamment dans quelques sermons augustinien étudiés plus précisément dans le cadre de la présente étude<sup>8</sup>.

### A. La valorisation du don à la communauté chrétienne par l'intermédiaire des clercs

#### 1. Inciter à donner aux clercs

À côté de l'aumône toujours valorisée, le fidèle chrétien est appelé par Augustin à donner directement aux clercs. Ces derniers ont en effet besoin des dons des fidèles pour vivre, car les dons constituent un complément aux revenus qu'ils tirent de leur travail<sup>9</sup>. Les clercs en ont aussi besoin pour l'organisation matérielle de la communauté chrétienne, puisque l'évêque gère la redistribution des biens reçus de la part des fidèles. Augustin fait donc appel, à quelques reprises, à la générosité collective en demandant à ses fidèles de ne pas oublier d'être généreux vis-à-vis des clercs. Dans un sermon daté du début du V<sup>e</sup> siècle (plus précisément des années 403-404), l'évêque

7 Cf. *supra*, p. 131-151.

8 Pour un aperçu général sur la question de l'aumône faite par des particuliers, cf. R. FINN, *Almsgiving in the Later Empire. Christian Promotion and Practice (313-450)*, Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 99-108. Voir aussi *ibid.*, p. 147-150 pour un état des lieux des sermons augustinien sur l'aumône.

9 Cf. AUG., *Op. mon.*, XVI, 19, dans *L'ascétisme chrétien*, B.A. 3, texte trad. par J. DE SAINT-MARTIN, p. 456-457 : « *ut hoc suppleatur ex oblationibus bonorum fidelium, quod laborantibus et aliquid unde uictum transigant operantibus, propter infirmitates tamen corporales aliquorum, et propter ecclesiasticas occupationes uel eruditionem doctrinae salutaris, deesse putauerint* » ; « ainsi pourra-t-il être suppléé par les offrandes des pieux fidèles à ce que, même en travaillant et en s'efforçant de gagner leur vie, ces serviteurs de Dieu estimeraient leur manquer, en raison d'infirmités corporelles, de charges ecclésiastiques ou de l'enseignement de la doctrine. » Pour la datation du traité, cf. l'introduction des éditeurs, B.A. 3, p. 309-313.

d'Hippone évoque la construction d'une nouvelle église à Carthage et il demande aux fidèles carthaginois de donner de l'argent :

« Ne vois-tu pas la caisse vide de ton pasteur ? Mais tu le vois du moins faire surgir une construction dans laquelle tu vas pouvoir entrer et prier. Ne frappe-t-elle pas ton regard ? À moins que vous ne pensiez, mes frères, que vos pasteurs ne thésaurisent ? Nous en connaissons beaucoup qui ne thésaurisent pas, et même n'ont pas de quoi vivre tous les jours, ce que l'on ne croit pas en général ; vous les trouveriez, si vous le vouliez, si vous étiez attentifs, si vous y preniez garde, afin de leur donner un revenu. J'ai dit ce que j'ai pu, autant que j'ai pu<sup>10</sup>. »

Devant l'assemblée des chrétiens de Carthage, tenue durant une période de spectacles à l'amphithéâtre, Augustin appelle les fidèles à donner de l'argent à leurs clercs. Il insiste sur le fait que les clercs ne thésaurisent pas et qu'ils ont un besoin vital de l'argent des fidèles pour alimenter leurs caisses (*arcae*) et accomplir leur mission. La remarque d'Augustin sur le fait que les clercs ne thésaurisent pas invite à penser qu'il existait, à cette époque, des critiques de la part de certains chrétiens contre l'enrichissement des clercs, ce qui était en fait un véritable lieu commun<sup>11</sup>. Augustin insiste au contraire sur le fait que les clercs ne s'enrichissent pas et il donne une preuve tangible de ce que les dons des fidèles ont permis ou pourraient permettre : la construction d'une église, directement placée sous les yeux des fidèles<sup>12</sup>. Les clercs ont donc impérativement besoin des dons des fidèles.

10 AUG. , *En. Ps.*, 103, 3, 12, C.S.E.L. 95/1, p. 169-170, l. 18-25 : « *Non uides arcam inanem praepositi tui ? Vides certe uel surgentem fabricam, quo intraturus et oraturus es. Nonne admouetur oculis tuis ? Nisi forte putatis, fratres, quia praepositi uestri thesaurizant ; et nouimus multos non thesaurizare, et ad quotidiana egere, de quibus omnino non creditur ; quos et uos inueniretis, si uelletis, si circumspiceretis, si ad hoc uigilaretis, ut fructum daretis. Dixi quod potui, quantum potui.* » La datation de ce commentaire sur le Psaume 103 est suggérée par un rapprochement avec un groupe de sermons auparavant datés de 409, selon une datation proposée par A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Les *Enarrationes in psalmos* prêchées par saint Augustin à Carthage en décembre 409 », dans *RecAug*, 9, 1976, p. 52-90, puis datés des années 403-404 dans F. DOLBEAU, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris, Études augustiniennes, 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, 2009, p. 105, p. 419-434. Autres allusions aux dons à prodiguer aux clercs : *En. Ps.*, 80, 4 ; *En. Ps.*, 102, 12 ; *En. Ps.*, 146, 17-18.

11 Cf. H. DOCKTER, *Klerikerkritik im antiken Christentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Bonn University Press, 2013.

12 Selon A.-M. La Bonnardière, l'église évoquée par Augustin serait peut-être une église dédiée à saint Cyprien, près de la *mensa Cypriani* : A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Les *Enarrationes...* », art. cité, p. 56. Voir également : L. ENNABLI, *Carthage, une métropole chrétienne du IV<sup>e</sup> siècle à la fin du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS Éditions, 1997, n° 9, p. 24-26.

## 2. La circulation des biens entre fidèles et clercs : vers l'intercession cléricale

Que « gagnent » les chrétiens lorsqu'ils suivent les conseils d'Augustin et donnent aux clercs ? Bien entendu, ils tirent de leur don la satisfaction d'avoir contribué à un projet collectif, ou de s'être bien comporté vis-à-vis d'autrui. Mais cela ne s'arrête pas là. On se souvient que la pensée d'Augustin concernant le don était en partie articulée autour de la notion de transformation des biens matériels en biens spirituels : les chrétiens donnent des biens matériels, et en retour, ils reçoivent des biens spirituels de la part de Dieu<sup>13</sup>. Dans l'un des nouveaux sermons découverts à Erfurt en 2007, Augustin donne des informations intéressantes qui mettent en avant le rôle joué par les clercs dans le processus d'échanges de biens entre les chrétiens et Dieu : les clercs y sont considérés comme de véritables intermédiaires<sup>14</sup>.

Le sermon Erfurt 3, non daté, est tout entier construit sur une opposition entre les *spiritalia* et les *carnalia*. Grâce à leurs dons matériels (*carnalia*), les chrétiens recueillent en échange des biens spirituels (*spiritalia*) prodigués par Dieu et ce sont les clercs, intermédiaires véritables entre les fidèles et Dieu, qui sont les dispensateurs de ces biens. Ils sont les *dispensatores Dei*<sup>15</sup>. Les chrétiens sèment donc des biens matériels et récoltent grâce aux clercs des biens spirituels<sup>16</sup>. Selon les mots d'Augustin lui-même, il se crée alors un véritable commerce (*commercium*) entre les fidèles et les clercs, comme une sorte d'échange bien compris entre les deux parties : les clercs offrent des biens spirituels venus de Dieu en échange des biens matériels qui leur permettent de vivre<sup>17</sup>. Les biens circulent donc entre les fidèles et le clergé, tout en changeant de nature, en passant de l'état de biens temporels à celui de biens spirituels, et inversement.

13 Cf. l'étude du discours augustinien sur le don, cf. *supra*, p. 151-166.

14 Il s'agit de AUG., *S. Erfurt*, 3, texte éd. par I. SCHILLER, D. WEBER, C. WEIDMANN, dans « Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 2 mit Edition dreier Sermones zum Thema Almosen », dans *WS*, 122, 2009, p. 171-213, ici p. 195-200. Le texte n'a pas été daté.

15 AUG., *S. Erfurt*, 3, 2.

16 AUG., *S. Erfurt*, 3, 2-3.

17 Le mot *commercium* se trouve en AUG., *S. Erfurt*, 3, 3, p. 196, l. 6. Dieu souhaite que les fidèles et les clercs soient associés et solidaires : AUG., *S. Erfurt*, 3, 4, p. 198, l. 15-19 : « *Inde est enim quod paruulos suos deus per hominum dispensationem uult docere et dispensatores suos per hominum ministerium sustentare, ut dum alterutram suppleant indigentiam, parturiant beneuolentiam et pariant beneficentiam.* » ; « De là vient le fait que Dieu veut instruire ses petits par une intendance faite par les hommes et nourrir ses intendants par l'entremise des hommes, pour que, tandis qu'ils comblent l'un l'autre leur manque, ils enfantent la bienveillance et ils équilibrent la bienfaisance. »

Cette idée ne figure pas uniquement dans le sermon découvert à Erfurt. Une théorie semblable est clairement indiquée et développée dans le traité *De opere monachorum*, probablement composé vers 400, dans un passage construit à partir d'une analyse des écrits pauliniens<sup>18</sup>. Augustin y réunit un certain nombre de citations rappelant les recommandations de Paul sur le soutien financier à apporter aux clercs en échange de la dispensation des biens spirituels prodigués par Dieu<sup>19</sup>. Comme d'autres auteurs de la même époque, Augustin essaye de définir le rôle de médiation du clergé : le clergé est un intercesseur entre les fidèles chrétiens et Dieu<sup>20</sup>.

### 3. Le don aux clercs est-il plus profitable que le don aux pauvres ?

Le don prodigué en direction des clercs, dans le but de servir à la communauté chrétienne, est-il meilleur (d'un point de vue religieux) que le don direct fait à un pauvre ? Nous avons déjà vu que la charité directe pouvait s'opposer parfois à la « charité indirecte »<sup>21</sup>. Qu'en est-il chez Augustin ? Dans un autre sermon découvert à Erfurt (le sermon 4), à nouveau non daté, Augustin précise que la meilleure forme de don est celle qui est pratiquée en direction de la communauté chrétienne et de ses clercs. L'évêque d'Hippone, intervenant sur l'aumône, distingue en fait trois catégories de dons possibles (*genus erogationis*) :

« Une chose est de fournir les biens nécessaires à l'intendant du royaume des cieux, comme Onésiphore à Paul, une autre est de présenter une aumône au mendiant, comme l'a reçue celui qui était assis au pied de la Belle Porte, une autre est de distribuer les récompenses pour les conduites scandaleuses comme le font les fous qui enrichissent histrions, auriges et chasseurs : l'Église célèbre le premier et le deuxième type de distribution, mais condamne, blâme et corrige celui qui est contraire au premier type (qui est aussi le meilleur)<sup>22</sup>. »

18 AUG., *Op. mon.*, XVI, 17-19, B.A. 3, p. 448-457. Voir aussi la note complémentaire n° 45 : « L'aumône encouragée par saint Paul et saint Augustin ».

19 Augustin cite : *Ga.* 6, 6 ; *Ac.* 2, 44 ; *Ac.* 4, 32 ; *Rm.* 15, 25-27 ; *1 Co.* 9, 11 ; *2 Co.* 8, 1-26 (longue citation) ; *2 Co.* 9, 1-15 (longue citation).

20 Sur l'intercession, cf. J.-M. MOEGLIN (dir.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, Droz, 2004 (part. Y. DUVAL, « Les saints protecteurs ici-bas et dans l'au-delà. L'intercession dans l'Antiquité chrétienne », p. 17-39).

21 Cf. *supra*, p. 148.

22 AUG., *S. Erfurt*, 4, 6 (350 F), texte éd. par I. SCHILLER, D. WEBER, C. WEIDMANN, dans « Sechs neue Augustinuspredigten... », art. cité, p. 211, l. 1-16 : « *Cum ergo aliud sit dispensatori regni caelorum necessaria ministrare sicut Onesiphorus Paulo, aliud stipem mendicanti porrigere sicut accipiebat ille qui sedebat ad portam Speciosam, aliud flagitiis praemia distribuere sicut ab insanis histriones aurigae uenatoresque ditantur : illum primum et medium genus erogationis frequentat ecclesia, hoc*

Les deux premiers types de don sont tous deux accomplis dans le cadre chrétien : il s'agit de donner aux clercs (appelés ici les *dispensatori regnum caelorum*), et de donner directement aux pauvres. Ces deux modes de don recouvrent donc la charité « directe » et la charité « indirecte ». Le premier type de don s'appuie complètement sur le modèle paulinien : Augustin rappelle ainsi le cas d'Onésiphore, connu par la deuxième épître à Timothée ainsi que par les Actes de Paul<sup>23</sup>. Onésiphore était un esclave, qui devenu riche, prodigua des bienfaits en faveur de l'apôtre. On retrouve bien la résonance paulinienne déjà exprimée dans le *De opere monachorum*<sup>24</sup>. Le deuxième type de don est constitué par l'aumône (*stips*) à donner au mendiant. Augustin fait cette fois référence à un exemple évangélique, plus précisément à un miracle accompli par Pierre au nom de Jésus<sup>25</sup>. Pierre guérit un paralytique qui vivait au pied de la Belle Porte en récoltant les aumônes des passants. Les deux types de don s'opposent à un mode de générosité qu'il faudrait rejeter et condamner : c'est le don fait à ceux qui participent aux spectacles (auriges, histrions et chasseurs). Comme on l'a déjà vu dans un chapitre précédent, l'évergétisme et les dons prodigués dans le cadre des spectacles servent d'anti-modèles destinés à inciter les fidèles à donner dans le cadre de la communauté chrétienne<sup>26</sup>.

Mais là où Augustin innove, c'est lorsqu'il précise que le premier type de don, celui qui est fait en direction des clercs, est le meilleur (*primo optimoque*). Il serait meilleur que celui fait directement aux pauvres. L'idée est singulière, car Augustin défend généralement l'inverse. Dans un autre sermon, il défend le fait que le don direct aux plus nécessiteux est encore meilleur que le don aux clercs :

« Que personne ne vous dise que le Christ a demandé que l'on donne au serviteur de Dieu, mais pas au mendiant. Loin de là ! Cette parole est tout à fait sacrilège. Donne à l'un [au clerc], mais encore plus à l'autre [au pauvre]. L'un demande, et dans la voix de celui qui demande, tu reconnais celui à qui tu donnes. Quant à l'autre [le pauvre], moins il demande, et plus tu dois veiller à te préoccuper de ce qu'il va te demander : peut-être même qu'aujourd'hui il ne te demandera rien et qu'il te condamnera un jour. Inquiétez-vous de cela, mes frères : vous trouverez dans l'indigence

---

*autem illi primo optimoque contrarium damnat, obiurgat, emendat. »*

23 2 *Tm.* 1, 16-18 ; 2 *Tm.* 4, 19 ; *Actes de Paul*, 3, 1-7 et 23-26.

24 Cf. *supra*, p. 438.

25 *Ac.*, 3, 1-10 : guérison d'un impotent par Pierre.

26 Cf. *supra*, p. 209.

beaucoup de serviteurs de Dieu ; mais il faut que vous vouliez les trouver<sup>27</sup>. »

Dans tous les cas, qu'il soit fait aux pauvres directement, ou aux pauvres par l'intermédiaire des clercs, le don est toujours vu, dans le discours, comme une pratique éminemment positive qui est hautement valorisée.

### **B. La dévalorisation relative des dons faits dans un autre cadre que celui de l'Église**

La valorisation du don fait à l'intérieur de la communauté chrétienne s'accompagne en même temps d'une relative dévalorisation des dons accordés en direction d'autres communautés. On a vu comment les évêques avaient, à partir des années 380, mené une vive critique contre le don civique. Il s'agissait clairement de critiquer les aspects extrêmes de l'évergétisme, pour, en retour, inviter les riches chrétiens à donner dans le cadre des communautés chrétiennes<sup>28</sup>. La critique portait aussi sur les dons accomplis dans des communautés religieuses adverses. Rappelons par exemple un passage augustinien d'un commentaire du psaume 83, dans lequel le don s'avère surtout efficace s'il est pratiqué dans le « nid de l'église » :

« Nous avons dit, mes frères, ce que vous savez déjà : combien de personnes semblent faire des bonnes œuvres en dehors de l'Église ? Combien – même des païens ! – nourrissent celui qui a faim, revêtent celui qui est nu, accueillent l'hôte de passage, visitent le malade, réconfortent le prisonnier ? Combien font ces choses-là ? Ils sont comme la tourterelle qui pond mais qui ne se trouve pas de nid. Combien d'hérétiques ne font pas leurs bonnes actions dans l'Église, ne posent pas leurs petits dans le nid ? Elles sont méprisées, réduites à néant ; elles ne sont pas préservées, elles ne sont pas conservées<sup>29</sup>. »

27 AUG., *En. Ps.*, 103, 3, 10, C.S.E.L. 95/1, p. 167, l. 40-48 : « *Nemo uobis dicat : "Praeceptum est a Christo ut seruo dei detur, mendico non detur." Absit ! Prorsus impius ista loquitur. Da illi, sed multo magis illi. Ille enim petit, et in uoce petentis agnoscis cui des. Ille autem quanto minus petit, tanto magis tibi uigilandum est ut praeoccupes petiturum, aut forte modo non petiturum, et aliquando damnaturum. Itaque curiosi estote ad ista, fratres mei ; inuenietis multorum dei seruorum indigentiam, tantum ut uelit inuenire.* »

28 Cf. *supra*, p. 209-218.

29 AUG., *En. Ps.*, 83, 7, C.C.S.L. 39, p. 1151, l. 34-41 : « *Dicimus autem, fratres, quod nostis : quanti uidentur praeter ecclesiam bona operari ? Quam multi etiam pagani pascunt esurientem, uestiunt nudum, suscipiunt hospitem, uisitant aegrotum, consolantur inclusum ? Quam multi haec faciunt ? Quasi uidetur parere turtur ; sed non sibi inuenit nidum. Quam multa multi haeretici non in ecclesia operantur, non in nido pullos ponunt ? Conculcabuntur et conterentur ; non seruabuntur, non custodientur.* » Commentaire de ce passage, dans une autre perspective, *supra*, p. 129.

Les dons des païens et ceux des hérétiques certes sont utiles, mais ils sont considérés comme inefficaces, réduits à néant et non conservés. Qu'est-ce que cela signifie concrètement ? S'ils ne sont pas opérés dans le « nid de l'Église », ils ne peuvent pas porter leurs fruits. En effet, nous venons de voir que si un fidèle donnait dans le cadre ecclésiastique, il obtenait en échange des biens immatériels qui le mettaient en bonne voie pour son propre salut. Mais cet échange, Augustin le précise bien, n'est opérant que s'il est prodigué dans un cadre approprié, donc ni dans le cadre civique ou païen, ni dans le cadre d'une communauté jugée hérétique. Cet exemple montre que les communautés chrétiennes ont parfois tenté d'invalidier l'efficacité des dons qui se manifestaient dans des cadres autres que le leur propre. Il y a fort à parier que les communautés rivales tenaient exactement le même discours, engageant ainsi de véritables « combats du don » entre les différentes communautés chrétiennes de l'Afrique – nous pensons notamment aux donatistes. Mais puisque les documents issus de ces communautés rivales ont largement disparu, nous ne pouvons que le suggérer<sup>30</sup>.

Lorsque les donateurs sont les clercs eux-mêmes, les recommandations de donner uniquement en faveur d'une communauté chrétienne particulière se doublent d'une véritable exigence légale. Quelques canons de la législation ecclésiastique émise lors des conciles africains gardent les traces d'une quasi interdiction des dons faits en dehors de l'institution ecclésiastique. Un canon conservé dans le bréviaire d'Hippone de 393 ordonne que les clercs ne doivent pas céder leurs biens à leurs parents qui sont encore païens, ou qui sont considérés comme hérétiques :

« Les évêques ou les clercs ne doivent rien léguer de leurs biens par donation à ceux qui ne sont pas chrétiens catholiques, même s'ils étaient parents<sup>31</sup>. »

30 Sur le rôle du don dans les conflits religieux, cf. *infra*, p. 480-485.

31 *Conc. Afr., Breuiarum Hipponense*, can. 14, C.C.S.L. 149, p. 37, l. 96-98 : « *Vt episcopi uel clerici eis qui christiani catholici non sunt, etiamsi consanguinei fuerint, nec per donationes rerum suarum aliquid conferant.* » Sur le bréviaire d'Hippone, C. MUNIER, « La tradition manuscrite de l'Abbrégé d'Hippone et le canon des Écritures des églises africaines », dans *Sacris erudiri*, 21, 1972-1973, p. 43-55. Le canon est repris dans les *Canones in causa Apiarii*, can. 22, C.C.S.L. 149, p. 108, l. 230-232 : « *Ut episcopi uel clerici in eos qui catholici christiani non sunt, etiamsi consanguinei fuerint, per donationes rerum suarum nihil conferant* » et p. 141, l. 244-246 : « *Et ut in eos qui catholici christiani non sunt etiamsi consanguinei fuerint per donationes rerum suarum episcopi uel clerici nihil conferant.* »

À qui pourraient revenir dès lors les biens ? Si les parents ne peuvent hériter, il y a fort à parier que ce soit l'église locale qui récupère l'héritage. La même idée reparaît de manière plus développée dans un concile de Carthage, en 401 :

« De même il fut décidé que si un évêque a préféré à l'Église des héritiers étrangers à sa parenté légale, ou bien des hérétiques ou des païens, même si ceux-ci sont ses parents, l'anathème sera prononcé contre lui, même après sa mort, et son nom ne sera en aucune façon récité parmi ceux des prêtres de Dieu. Il ne pourra être excusé du fait qu'il est décédé sans testament, car, devenu évêque, il n'aurait pas dû différer de disposer de son patrimoine, conformément à cette profession<sup>32</sup>. »

Le canon laisse la possibilité aux clercs de léguer leur patrimoine personnel à leurs parents s'ils appartiennent à l'Église. Mais les autorités ecclésiastiques excluent de la donation les possibles héritiers étrangers (les *extranei*) : le clerc n'a donc pas la libre disposition du choix de ses héritiers. De plus, il ne peut transmettre ses biens à ses parents païens ou hérétiques, sous peine d'anathème, ce qui rappelle en partie la décision du concile d'Hippone évoquée précédemment. Au début du V<sup>e</sup> siècle, les autorités ecclésiastiques ont donc essayé de limiter la croissance des patrimoines adverses, qu'ils soient « païens » ou « hérétiques », en empêchant les clercs de léguer leurs biens à des parents qui appartenaient à une autre communauté. Le cas devait se présenter relativement fréquemment, dans la mesure où une partie de la population était toujours fidèle à la religion traditionnelle, mais surtout dans la mesure où une grande partie de la population était donatiste. Il est absolument clair que les donatistes eux aussi bénéficiaient de la générosité des riches fidèles. Les évêques devaient donc se livrer à des formes de concurrence pour l'accroissement du patrimoine ecclésiastique, et ainsi concrètement, ces lois entravaient le développement économique des églises rivales.

Les communautés chrétiennes ont donc accompli un double mouvement. Elles ont orienté les fidèles chrétiens en suggérant que la meilleure façon de donner était de le faire dans le cadre ecclésiastique, ce qui s'est logiquement accompagné d'une vive

32 *Conc. Afr., Notitia de gestis concilii Carthaginensis, 13 septembris 401*, can. 81, C.C.S.L. 149, p. 204, l. 741-749 : « *Item constitutum est ut si quis episcopus haeredes extraneos a consanguinitate sua uel haereticos etiam consanguineos aut paganos ecclesiae praetulerit, saltem post mortem anathema ei dicatur, atque eius nomen inter dei sacerdotes nullomodo recitetur, nec excusari potest si intestatus defecerit, quia utique debuit factus episcopus rei suae ordinatione congrua suae professioni nequaquam differre.* » La traduction du texte latin est issue de : J.-A. SABW KANYANG, *Episcopus et plebs. L'évêque et la communauté ecclésiastique dans les conciles africains (345-535)*, Berne, P. Lang, 2000, p. 252-253.

critique concernant les dons prodigués dans d'autres cadres, qu'ils soient civique, païen ou chrétien hétérodoxe.

### C. À l'époque byzantine, un contrôle accru des évêques sur les dons « civils »

Le contrôle épiscopal ne s'est pas limité au cadre chrétien. Les évêques jouèrent un rôle de plus en plus important en intervenant dans les dons faits hors du cadre strictement religieux, dans des domaines que l'on qualifierait volontiers de « profanes ». Ces initiatives épiscopales se manifestent uniquement dans les inscriptions d'époque byzantine, au moment où les institutions civiques traditionnelles avaient fortement périclité<sup>33</sup>.

Ainsi, à Ammaedara (Haïdra), une table d'ombre d'époque byzantine a été réalisée « *ex iussu domini patris nostri Iaquinti episcopi* » (« sur ordre du seigneur l'évêque, notre père Iaquintus »)<sup>34</sup>. Le donateur ne précise pas son nom (il s'exprime en utilisant la première personne du singulier), mais seul le nom de l'évêque est mentionné. Iaquintus serait intervenu pour « suggérer » le don, une table d'ombre qui devait servir à mesurer les ombres en fonction de la journée et des mois de l'année. Une telle infrastructure, certes modeste, servait effectivement à l'ensemble de la communauté. À Henchir Bou Sboa près de Theveste, une fortification construite par un(e) certain(e) Masticana été construite *temporibus biri beatissimi Faustini episcopi*<sup>35</sup>. Cette fois-ci, l'évêque intervient à la manière d'une datation, comme intervenaient jadis les gouverneurs de province dans l'évergétisme civique<sup>36</sup>.

De fait, ces deux exemples montrent que l'évêque s'immisce de plus en plus dans les domaines situés hors de sa sphère de compétence religieuse. Pour Jean Durliat, celui-ci est même devenu, à partir du VI<sup>e</sup> siècle, « le chef de la cité<sup>37</sup> ». Selon Jean

33 Pour une réflexion sur les institutions civiques à l'époque byzantine, cf. *supra*, p. 429.

34 Cf. n° 15\* (*AE* 2004, 1811).

35 *DefAfrByz*, 32. Cf. pour le texte, *supra*, p. 432.

36 Cf. *supra*, p. 117-120.

37 Voir l'article de J. DURLIAT, « Les attributions civiles des évêques byzantins : l'exemple du diocèse d'Afrique », dans *JÖByz*, 32, 2, 1982, p. 73-84. Plus généralement, se reporter au chapitre de B. FLUSIN, qui consacre un paragraphe au rôle des évêques : B. FLUSIN, « Les structures de l'Église impériale », dans *Le monde byzantin, vol. 1, L'Empire romain d'Orient (330-641)*, dir. par C. MORRISSON, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 114-115. Peut-on encore réellement parler de « cité » ? Voir également, avec quelques exemples de la période précédente : P. LIVERANI, « I vescovi nell'edilizia pubblica », dans *Pagans and Christians in the Roman Empire: The*

Durliat, la puissance foncière des églises africaines, gérées par les évêques, était telle que les évêques ont fait partie, dès le IV<sup>e</sup> siècle, du groupe des *principales-primates-priores* qui s'est détaché du reste de la curie. Au début du VI<sup>e</sup> siècle, le groupe des *principales* (dont l'évêque) assurait la direction effective de la cité<sup>38</sup>. Ensuite, au cours du VI<sup>e</sup> siècle, les évêques seraient devenus les chefs des *principales* : ils deviennent responsables de la construction des fortifications et les travaux publics sont datés en utilisant leur nom à la manière d'une datation (comme dans l'exemple de Henchir Bou Sboa). La chronologie proposée par Jean Durliat reste assez hypothétique, notamment pour ce qui concerne le début de l'Antiquité tardive. Au IV<sup>e</sup> siècle, l'Église était loin d'être pleinement constituée comme une puissance temporelle : les patrimoines ecclésiastiques africains étaient plus que modérés, et d'autre part, pris dans les problèmes religieux, les évêques n'intervenaient pas directement dans les affaires civiles. Ils n'appartenaient donc vraisemblablement pas aux *principales*. La situation a certainement changé à partir du V<sup>e</sup> siècle, période à partir de laquelle la fonction épiscopale est devenue plus attractive pour les aristocrates, et où, simultanément, les institutions civiles ont connu de graves difficultés. Dans un article portant sur le « patronat épiscopal », Claude Lepelley a proposé une solution relativement similaire, avec de légers décalages<sup>39</sup>. Il est clair que les évêques ont aussi, par la force des choses, assumé un rôle croissant dans la gestion de la ville qui subsistait même après la fin de la cité antique. Peut-on pour autant parler de « *bischöfliche Stadtherrschaft* » en Afrique, comme c'est le cas pour d'autres régions de l'Occident<sup>40</sup>? Répondre à cette question

---

*Breaking of a Dialogue*, dir. par P. BROWN et R. LIZZI TESTA, Berlin, LIT Verlag, 2011, p. 529-539.

38 J. DURLIAT, « Les attributions... », art. cité, p. 75.

39 Cf. C. LEPELLEY, « Le patronat épiscopal aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : continuités et ruptures avec le patronat classique », dans *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle : image et autorité : actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École française de Rome*, dir. par E. REBILLARD et C. SOTINEL, Rome, École française de Rome, 1998, p. 17-33. L'auteur a ainsi proposé une autre chronologie, en distinguant deux périodes. D'abord, l'évêque reprend le rôle du patron classique (IV<sup>e</sup> siècle et début du V<sup>e</sup> siècle). Il devient ensuite le véritable chef de la cité. Cf. p. 18, « le processus ultérieur, menant à la cité épiscopale du Haut Moyen Âge fut préparé par une évolution dont la première étape fut une assimilation des évêques aux patrons de la société romaine classique quand, la communauté chrétienne étant nombreuse et riche, ils sont devenus *ipso facto* des notables dans leur cité. »

40 Le concept a été utilisé d'abord chez les historiens du royaume franc, puis s'est étendu à d'autres régions (l'Italie surtout) : F. PRINZ, « Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert », dans *Historische Zeitschrift*, 217, 1, 1973, p. 1-35. Voir aussi pour une présentation générale du concept, J. MARTIN, *Spätantike und Völkerwanderung*, Munich, Oldenbourg, 1990, 2010, 4<sup>e</sup> éd. revue, p. 96-97, et E. WIRBELAUER, « Réorganiser l'église italienne :

nécessiterait de reprendre l'intégralité du dossier des évêques africains de l'époque vandale et byzantine, ce qui excède de loin notre propos<sup>41</sup>. Mais gageons d'emblée que les sources relativement limitées pour ce qui concerne l'intervention des évêques dans la cité ne permettrait pas d'obtenir des réponses claires.

## II. Accepter ou refuser les dons : le dilemme des héritages

Les autorités ecclésiastiques incitaient fortement les fidèles à faire don d'une partie de leurs biens à la communauté chrétienne. L'étude des cas concrets de don a montré que les legs testamentaires tiennent une place prépondérante par rapport aux dons faits du vivant du donateur. Or, les héritages posent de nombreux problèmes, puisque le donateur n'est plus là pour exprimer de vive voix ses dernières volontés, et que les héritiers peuvent se sentir spoliés et contester le choix du défunt. Ainsi, les héritages provoquaient des dilemmes pour les évêques : fallait-il toujours les accepter, au détriment parfois des héritiers ? Il fallait donc mettre en place des normes de comportement.

### A. Le modèle du bon évêque

Comme l'a bien montré Lietta de Salvo dans un article paru en 1993, Augustin s'était fixé des règles personnelles pour l'acceptation des héritages<sup>42</sup>. Augustin acceptait en fait uniquement des dons réalisés en bonne et due forme, qui ne lésaient pas les héritiers du donateur. Cette claire ligne de conduite est bien mise en avant par Possidius de Calama dans la *Vita Augustini*, écrite quelques années après la mort d'Augustin, vraisemblablement avant les années 434-435<sup>43</sup> :

---

une étape vers la codification du droit canonique à la fin du V<sup>e</sup> siècle et au début du VI<sup>e</sup> siècle », dans *MEFRA*, 125, 2, 2013, mis en ligne le 02 décembre 2013, consulté le 27 mars 2015 (<http://mefra.revues.org/1878>), part. n. 21.

41 Outre les données issues de la *PCBE (Afrique)*, il faudrait partir du répertoire (fort critiqué) de J.-L. MAIER, *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Neuchâtel, Institut suisse de Rome, 1973.

42 L. DE SALVO, « *Nolo munera ista* (Aug., *Serm* 355, 3): eredità e donazioni in Agostino », dans *AARC*, 9, 1993, p. 299-323. Plus généralement, sur le travail d'administrateur d'Augustin : S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 2002 (« Un évêque en ses églises, à Hippone » et « Un évêque en son diocèse ») ; N. McLYNN, « Administrator: Augustine in His Diocese », dans *A Companion to Augustine*, dir. par M. VESSEY, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012, p. 310-322.

43 Sur la date de la rédaction de la *Vita Augustini* par Possidius de Calama, cf. K. VÖSSING, « Hippo

« Il [Augustin] ne voulut jamais acheter ni maison, ni terrain, ni villa ; toutefois si quelqu'un venait à faire un don de cette nature ou une donation testamentaire à l'église, il ne le refusait pas, il demandait qu'on l'acceptât. De fait, nous avons appris qu'il avait refusé certains héritages (*hereditates*), non pas qu'ils n'eussent pu être utiles aux pauvres mais parce qu'il trouvait équitable et juste que ce fût plutôt les enfants ou les parents ou les alliés des personnes décédées qui les eussent, ceux à qui les mourants n'avaient pas voulu les laisser<sup>44</sup>. »

Et plus loin :

« Il lui arrivait assez fréquemment d'affirmer qu'il y avait pour l'Église plus de sécurité et de sûreté à recevoir les legs laissés par les défunts, que des héritages peut-être contestés et épineux ; encore ces legs devaient-ils être offerts spontanément plutôt que sollicités<sup>45</sup>. »

Il faut bien avoir à l'esprit que Possidius de Calama, en tant que biographe, idéalise partiellement la conduite d'Augustin, en exagérant le mépris de l'évêque d'Hippone vis-à-vis du patrimoine ecclésiastique<sup>46</sup>. Mais son attitude concernant l'acceptation des dons paraît plausible, car elle est documentée par différents exemples<sup>47</sup>. Dans ces deux extraits, Possidius de Calama suggère qu'Augustin n'acceptait que les dons qui ne lésaient pas les héritiers du défunt, au nom d'une loi morale (*iustum et aequum est*). Il n'hésitait donc pas à revenir sur le testament d'un défunt. Le rédacteur de la *Vita Augustini* fait d'ailleurs une intéressante distinction entre les « legs laissés par les défunts » (*legata*) et les « héritages » (*hereditates*). Quelle différence y a-t-il entre ces

---

Regius, die Vandalen und das Schicksal des toten Augustinus: Datierungen und Hypothesen », dans *Hermes*, 140, 2, 2012, p. 202-229 (part. p. 217-218). Voir aussi : E. T. HERMANOWICZ, *Possidius of Calama: a Study of the North African Episcopate at the Time of Augustine*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (part. chap. 1, « The Vita Augustini ») ; E. ELM, *Die Macht der Weisheit: das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten*, Leyde, Brill, 2003.

44 POSSID. , *Vita Augustini*, 24, 2-3, texte éd. par A. A. R. BASTIAENSEN, *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, Milan, Mondadori, 1975, p. 190, l. 9-17 ; trad. par J.-P. MAZIÈRES, *Trois vies. Cyprien, Ambroise, Augustin par trois témoins*, Paris, Migne, 1994, p. 144 (légèrement modifiée) : « *Domum, agrum seu uillam numquam emere uoluit ; uerum si forte ecclesiae a quoquam sponte tale aliquid uel donaretur uel titulo legati dimitteretur, non respuebat, sed suscipi iubebat. Nam et aliquas eum haereditates recusasse nouimus, non quia pauperibus inutiles esse possent, sed quoniam iustum et aequum esse uidebat, ut a mortuorum uel filiis uel parentibus uel adfinibus magis possiderentur, quibus ea deficientes dimittere noluerunt.* »

45 POSSID. , *Vita Augustini*, 24, 8, éd. par A. A. R. BASTIAENSEN, p. 192, l. 37-40 ; trad. par J.-P. MAZIÈRES, *Trois vies...*, op. cit., p. 145 : « *Frequentius quoque dicebat magis securius et tutius ecclesiam legata a defunctis dimissa debere suscipere quam hereditates forte sollicitas et damnosas, ipsaque legata magis offerenda esse quam exigenda.* »

46 Sur cette attitude, cf. par exemple. S. LANCEL, *Saint Augustin*, op. cit., p. 330-346.

47 Voir *infra*, p. 451-455.

deux notions ? Le mot *legatum* désigne un bien légué nécessairement par testament, en général au détriment des héritiers légaux. Le mot *hereditas*, quant à lui, désigne l'héritage laissé aux héritiers légaux, avec tous les droits et devoirs afférents à ce qui est légué<sup>48</sup>. L'héritier reçoit ainsi les biens corporels et incorporels transmissibles (notamment les dettes et les créances). En d'autres termes, Augustin préférerait que les communautés chrétiennes reçoivent des legs en bonne et due forme, et non que l'Église ne soit considérée légalement comme un héritier légitime. Pour quelle raison ? Recevoir un legs entraînait certainement bien moins de conflits avec les héritiers légitimes que de recevoir un héritage. Et d'autre part, recevoir un *legatum* évitait d'être confronté, comme dans le cas de l'*hereditas*, avec les possibles dettes du défunt, ou d'autres charges encore<sup>49</sup>. Les legs étaient donc sans doute plus commodes et plus sûrs pour les communautés chrétiennes.

Le modèle à suivre pour accepter ou refuser les dons est d'ailleurs explicitement présenté par Augustin dans le sermon 355, lors duquel Augustin a mené une véritable opération de « transparence » sur les biens du monastère-église d'Hippone (le sermon est daté du mois de décembre de l'année 425). Augustin loue l'attitude d'Aurelius de Carthage, ce qui n'est pas étonnant au vu des relations entre les deux hommes<sup>50</sup>. Aurelius est cité comme exemple pour avoir pris fermement position dans une affaire d'héritage. Un homme sans enfants avait fait don de ses biens à l'église de Carthage tout en conservant l'usufruit de son patrimoine. Voici l'attitude d'Aurelius, telle qu'elle est décrite par Augustin :

« Quel geste admirable a fait le saint et vénérable évêque de Carthage, Aurelius ! De quelles louanges à Dieu il a empli la bouche de ceux qui en ont eu connaissance ! Un homme qui n'avait pas d'enfants et n'en espérait pas fit don de tous ses biens à l'Église, s'en réservant l'usufruit. Des

48 Sur le sens de ces mots, cf. « Legatum », *DNP*, vol. 7, c. 4-5 ; « Erbrecht », *DNP*, vol. 4, c. 48-51 ; et aussi M. HUMBERT, « Hereditas (droit romain) », dans *Dictionnaire de l'Antiquité*, dir. par J. LECLANT, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p. 1047 ; ID. « Legs », dans *Dictionnaire de l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 1245-1246. Cf. aussi H. A. GÄRTNER, « Hereditas, Heres », *Aug-Lex*, vol. 3, c. 305-309.

49 Commentant le même passage, J. Gaudemet (*L'Église dans l'Empire romain. IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles*, Paris, Sirey, 1958, p. 296) écrit : « Il ne faut pas oublier, en effet, qu'en plus des charges que le droit privé imposait à l'héritier, la législation du Bas-Empire avait très largement admis la transmission avec le patrimoine de l'obligation à certains services d'intérêt public (armateurs, boulangers, membres des curies municipales, etc.) »

50 Sur Aurelius de Carthage, cf. A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Aurelius episcopus », *Aug-Lex*, vol. 1, c. 550-556 ; « Aurelius 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 105-127.

enfants lui vinrent ; l'évêque lui rendit sur le champ ce qu'il avait donné.  
L'évêque avait le pouvoir de ne pas faire la restitution ; oui, mais selon le droit du forum et non selon le droit du ciel<sup>51</sup> ! »

Augustin présente l'action d'Aurelius sur un ton nettement positif. Aurelius de Carthage est célébré car ses règles en matière de don sont plus exigeantes que celles que préconise le droit romain. En effet, suivant les règles du droit, un bien qui a été donné dans les formes légales ne peut pas être repris. Aurelius aurait donc eu le droit de refuser de rendre le don qui avait été légalement reçu<sup>52</sup>. Mais Aurelius de Carthage est présenté comme un homme rigoureux, et suivant les principes de la justice du ciel, il a rendu le don à son propriétaire initial. L'attitude d'Aurelius de Carthage définit la règle théorique du comportement d'Augustin vis-à-vis de l'acceptation des dons : il faut accepter les dons justes, c'est-à-dire ceux qui ne lèsent pas les héritiers.

## B. Cas concrets d'acceptation ou de refus

Dans l'ensemble des cas concrets de don connus, l'évêque d'Hippone est toujours fidèle à la règle qu'il a édictée. Les dons acceptés sont ceux qui ne lèsent personne.

### 1. L'héritage de Julianus

Un exemple particulièrement clair est celui du fils de Julianus, dont Augustin a accepté l'héritage car il est mort sans enfants. L'exemple apparaît dans le sermon 355, tenu au mois de décembre 425. Que dit Augustin ?

« J'ai accepté l'héritage du fils de Julianus (*ou de notre fils Julianus*).  
Pourquoi ? Parce qu'il est décédé sans enfants<sup>53</sup>. »

51 AUG., S., 355, 5, S.P.M., I, p. 129, l. 15-21, trad. par G. MADEC, *La vie communautaire : sermons 355-356*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, p. 29 : « *Quam laudabile factum sancti et uenerandi episcopi Aurelii Carthaginensis, quomodo impleuit omnibus qui sciunt, os laudibus Dei ! Quidam cum filios non haberet, neque speraret, res suas omnes retento sibi usufructu donauit Ecclesiae. Nati sunt illi filii, et reddidit episcopus nec opinanti quae ille donauerat. In potestate habebat episcopus non reddere, sed iure fori, non iure caeli.* »

52 Une donation faite légalement ne peut être reprise : cf. F. S. MEISSEL, « Donatio », *DNP*, vol. 3, c. 770-771. Sur ce point, cf. J. GAUDEMET, *L'Église...*, *op. cit.*, p. 297. Les donations faites en bonne et due forme sont irrévocables, cf. n. 4 : « Le droit classique ne connaissait pas la révocation d'une donation pour survenance d'enfant. » J. Gaudemet applique à Augustin des actions dévolues en réalité à Aurelius. Pour les aspects juridiques, voir aussi : P. JOBERT, *La notion de donation. Convergences 630-750*, Paris, Les Belles Lettres, 1977 (rappel de l'histoire de la donation pendant l'Antiquité tardive, p. 79-99).

Augustin dit accepter l'héritage de Julianus car il est mort sans enfants, c'est-à-dire sans héritiers directs qui puissent être lésés. Augustin utilise ici le mot *hereditas*, ce qui renvoie au type d'héritage que l'évêque d'Hippone n'appréciait pas particulièrement car il causait trop de conflits<sup>54</sup>. Julianus n'avait probablement pas d'héritiers directs car il n'avait pas d'enfants, mais pouvait-il avoir des frères et des sœurs qui réclameraient leur part<sup>55</sup>? Répondre à cette question nécessite d'en savoir davantage sur l'identité du donateur. Or, dans ce passage, une ambiguïté subsiste sur la personne du donateur, car l'expression *filius Juliani* est assez équivoque<sup>56</sup>. *Filius Juliani* peut en effet être interprété soit comme un double génitif (l'héritage du fils de Julianus), soit comme un génitif simple (l'héritage de notre fils Julianus). En général, la première solution est retenue (« le fils de Julianus »), car pour la seconde, Augustin aurait probablement ajouté un possessif, par exemple *noster*<sup>57</sup>. Quel est le statut social de ce Julianus et quelle est la valeur de son héritage ? Un Julianus est déjà connu à Hippone par une lettre qu'Augustin envoya à une aristocrate nommée Italica, vers l'année 408/409<sup>58</sup>. Julianus y est mentionné comme un *clarissimus et egregius iuuenis*, donc un aristocrate de rang sénatorial, qui était propriétaire d'une maison attenante à l'église d'Hippone<sup>59</sup>. Pour des raisons inconnues, mais probablement pour agrandir son monastère, Augustin souhaite entrer en possession de cette maison. Il propose à Julianus de faire un échange de propriétés. Mais les deux parties ne purent se mettre d'accord : Julianus et Italica ne voulaient pas de la maison qu'Augustin leur proposait. Dans tous les cas, cette lettre nous apprend que Julianus (et *a fortiori* son fils) était

53 N° r (S., 355, 4, S.P.M., I, p. 128, l. 24-25) : « *Ecce unum dico, filius Iuliani hereditatem suscepi. Quare ? Quia sine filiis defunctus est.* »

54 Sur la différence entre *hereditas* et *legatum* chez Augustin, cf. *supra*, p. 450.

55 Dans le droit romain, si une personne mourait sans enfants, alors ses parents ou ses frères et sœurs recueillaient l'héritage : cf. M. HUMBERT, « Succession légitime », dans *Dictionnaire de l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 2081-2082. On objectera que si Julianus avait établi un testament, alors la volonté de celui-ci s'imposait (la succession légitime est subsidiaire par rapport au testament).

56 Sur ce personnage, cf. « Iulianus 5 », *PCBE (Afrique)*, p. 614.

57 Voir les hésitations des auteurs de la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* : « Il reste néanmoins dans le domaine des probabilités que I. soit à identifier avec l'homonyme (disparu avant le 18 décembre 425) dont l'héritage en faveur de l'église d'Hippone est cité par Augustin comme le type de ceux qu'il peut accepter, I. étant mort sans enfants », et n. 5, p. 614 : « Devant l'expression (dénuée de tout possessif) *filius Iuliani hereditatem* on peut d'ailleurs se demander s'il s'agit de I. lui-même ou d'un fils de I. qui serait mort sans enfants. »

58 AUG., *Ep.*, 99 ; cf. sur le personnage « Italica », *PCBE (Italie)*, vol. 1, p. 1162-1163.

59 AUG., *Ep.*, 99, 1.

clarissime. Nous ne lui connaissons ni frère ni sœur, mais Italica était probablement de sa famille. Si Augustin a accepté l'héritage, c'était qu'il n'avait pas d'héritiers qui pouvaient se sentir spoliés.

## 2. Deux cas de refus : Bonifatius et Januarius

Dans le même sermon 355, toujours en décembre 425, Augustin évoque deux cas pour lesquels il a refusé un héritage. Augustin dit avoir refusé l'héritage d'un naviculaire dénommé Bonifatius. Ce dernier avait déshérité son fils au profit de l'église d'Hippone. Mais Augustin s'est opposé à cet héritage pour deux raisons. D'abord, il ne souhaitait pas léser le fils de Bonifatius, et d'autre part, il craignait que son église ne doive s'occuper d'affaires maritimes (puisque le défunt était un naviculaire), et régler les problèmes lorsqu'un bateau ferait naufrage<sup>60</sup>.

Augustin refuse également l'héritage de Januarius, prêtre de l'église d'Hippone<sup>61</sup>. Les questions de l'héritage de Januarius étaient réellement sensibles et Augustin fut obligé, précisément en raison de ces questions, de faire un état des lieux du patrimoine des clercs de son église, ce qui donna lieu aux sermons 355 et 356. Entré au monastère d'Hippone, Januarius avait fait mine d'avoir abandonné tous ses biens, ce qui était en théorie la démarche que recommandait Augustin. Seule restait, aux dires du nouveau

60 N° t (S., 355, 5, S.P.M., I, p. 128-129, l. 26-30 et 1-10, trad. par G. MADEC, *La vie communautaire...*, op. cit., p. 27-28) : « *Bonifati, id est Fati, hereditatem suscipere nolui : non misericordia, sed timore. Nauiculariam nolui esse ecclesiam christi. Multi sunt quidem, qui etiam de nauibus acquirunt. Tamen una temptatio si esset, si iret nauis, et naufragaret : homines ad tormenta daturi eramus, ut de submersione nauis secundum consuetudinem quaereretur, et torquerentur a iudice qui essent de fluctibus liberati ? Sed nos eos daremus ? Nullo pacto enim hoc facere deceret ecclesiam. Onus ergo fiscale persolueret ? Sed unde persolueret ? Enthecam nobis habere non licet. Non est episcopi reseruare aurum, et reuocare a se mendicantis manum.* » ; « L'héritage de Bonifatius, dit Fati, je n'ai pas voulu l'accepter. Ce n'est pas par miséricorde, mais par crainte. Je n'ai pas voulu que l'église fasse du commerce maritime. Il y a assurément bien des gens qui s'enrichissent dans la navigation. Cependant, s'il y avait une catastrophe, si le bateau partait et faisait naufrage, devrions-nous soumettre l'équipage à la torture pour faire l'enquête sur la disparition du bateau, comme c'est la coutume ; et on livrerait à la torture judiciaire ceux qui auraient échappé aux flots ? Mais serait-ce à nous de les livrer ? Non, il ne conviendrait absolument pas à l'église d'agir de la sorte. Elle payerait donc la dette fiscale ? Mais comment paierait-elle ? Il ne nous est pas permis d'avoir de réserve. Il ne convient pas à l'évêque de faire une réserve d'or et de repousser la main du mendiant. » Voir aussi l'article de L. DE SALVO, « *Nauiculariam nolui esse Ecclesiam Christi. A proposito di Aug., Serm. 355, 4* », dans *Latomus*, 46, 1987, p. 146-160. Sur le personnage, cf. « Bonifatius 14 », *PCBE (Afrique)*, p. 155.

61 N° q (S., 355, 3-4). Sur cette affaire, cf. N. MCLYNN, « Administrator: Augustine in His Diocese... », art. cité, p. 311-313.

clerc, une somme d'argent mise à la disposition d'une fille encore mineure qui vivait dans un monastère. Mais Januarius avait en fait plusieurs autres enfants (au moins un autre fils). Sentant sa fin approcher, il établit un testament avec l'argent qu'il avait théoriquement déjà cédé à sa fille, et dans ce testament, demandait que la communauté chrétienne d'Hippone soit son héritière, déshéritant du même coup ses deux enfants. Devant ce changement de projet, la fille de Januarius se sentit dépossédée et accusa la communauté d'Hippone de captation d'héritage, tandis que le fils était mécontent puisque son père l'avait déshérité. Devant un tel conflit, Augustin choisit le compromis et demanda que l'église d'Hippone refuse l'héritage, et donc que l'argent revienne aux deux héritiers légitimes<sup>62</sup>.

Mais avec ce choix défavorable sur le plan économique à la communauté chrétienne d'Hippone, Augustin s'est heurté à une vive incompréhension de la part des autres clercs, ainsi que des fidèles chrétiens, et il fut obligé de s'expliquer :

« Cependant, je vous en prie, que personne ne me fasse de reproche parce que je ne veux pas que l'église accepte cet héritage. D'abord, parce que je déteste l'acte de cet homme ; ensuite, parce que c'est ma décision. Beaucoup louent ce que je vais dire, mais certains aussi le blâment. Il est bien difficile de satisfaire les uns et les autres. [...] Que vais-je donc faire parmi ceux qui se préparent à me faire reproche et à me montrer les dents, si je décide d'accepter les héritages de ceux qui, en colère, déshéritent leurs enfants. Et que vais-je faire avec ceux pour qui je danse et qui ne veulent pas danser ? Ceux qui disent : voilà pourquoi personne ne donne rien à l'église d'Hippone ; voilà pourquoi ceux qui meurent n'en font pas leur héritière. C'est parce que l'évêque Augustin, dans sa bonté, – car en louant ils mordent, caresse des lèvres et coup de dents –, Augustin donne tout et n'accepte rien. Mais si, j'accepte, je proclame que j'accepte les offrandes bonnes, les offrandes saintes. Mais, si quelqu'un est en colère contre son fils et en mourant le déshérite, s'il vivait encore, ne devrais-je pas l'apaiser ? Le réconcilier avec son fils ? Comment donc voudrais-je qu'il soit en paix avec son fils, si je convoite l'héritage<sup>63</sup> ? »

62 De surcroît, une querelle autour de l'héritage naquit entre les deux enfants (AUG., S., 355, 3), mais elle fut heureusement résolue : chacun reçut une part égale (AUG., S., 356, 11).

63 AUG., S., 355, 4, S.P.M., I, p. 127-128, l. 26-30 et l. 4-16, 19-24, trad. par G. MADEC, *La vie communautaire...*, op. cit., p. 25-26 : « *Tamen rogo uos, nemo me reprehendat, quia istam hereditatem nolo suscipiat Ecclesia. Primum, quia factum illius detestor ; deinde, quia institutum meum est. Multi quod dicturus sum laudant, sed aliqui et reprehendunt. Utrisque facere satis ualde difficile est. [...] Quid ergo facio inter illos, qui parant me reprehendere, et dentes in me ducere, si suscepero hereditates eorum qui filios suos irati exheredant ? Iterum quid sum factururus eis quibus canto, et nolunt saltare ? Qui dicunt : Ecce quare nemo donat Ecclesiae Hipponensi aliquid ; ecce quare non eam faciunt qui moriuntur heredem : quia episcopus Augustinus de bonitate sua – laudando enim mordent, labiis mulcent, et dentem figunt – donat totum, non suscipit. Plane suscipio, profiteor me suscipere oblationes bonas, oblationes sanctas. Si quis autem irascitur filio suo, et moriens exheredet eum, si uiueret, non eum placarem ? Non ei filium reconciliare deberem ?* »

Augustin fait donc face à de vives critiques de la part de ses fidèles et des autres clercs, qui se plaignent parce qu'il refuse tous les dons faits à la communauté chrétienne. Il est accusé de *bonitas* – le terme est évidemment une moquerie. Il donnerait tout et n'accepterait rien (*donat totum, non suscipit*). À travers ces critiques, il est possible de sentir toute la pression qui pouvait s'exercer sur un évêque pour qu'il accepte les dons<sup>64</sup>. Il s'agit d'un nouvel écho des habitudes évergétiques qui conduisaient les bénéficiaires habituels de l'évergétisme à manifester leur exigence de recevoir un don : même chrétiens, les fidèles attendaient des riches qu'ils donnent et il leur paraissait inconcevable que l'argent soit refusé. Ils redoutaient peut-être que l'argent leur échappe au profit d'autres communautés.

Dans tous les cas, même s'il est impossible de généraliser à partir du cas d'Augustin seul, l'évêque joue un rôle extrêmement important dans la place accordée au donateur. En effet, en tant que responsable du patrimoine ecclésiastique de la communauté chrétienne, c'est lui qui a le choix d'accepter ou de refuser un don. C'est donc d'une certaine façon l'évêque qui fait le donateur.

### III. Le contrôle de l'objet donné

Les instances dirigeantes des communautés chrétiennes ont également élaboré des règles sur l'objet donné. Des conseils ont été prodigués en ce qui concerne les petites offrandes régulières faites à la communauté, mais aussi sur les dons plus exceptionnels.

#### A. Les offrandes faites dans le cadre des cérémonies religieuses

Les offrandes régulières apportées lors des messes ont fait l'objet d'une réglementation, au moins partielle. Ainsi, dans le bréviaire d'Hippone de 393, puis dans le concile de Carthage de 397, il est écrit :

« Que dans les sacrements du corps et du sang du Seigneur, que l'on n'offre rien de plus que ce que le Seigneur lui-même a apporté, c'est-à-dire du pain et du vin mélangé à de l'eau.

---

*Quomodo ergo cum filio suo uolo ut habeat pacem, cuius appeto hereditatem ? »*

64 Sur cette « pression » exercée par la communauté chrétienne, cf. les débats sur l'évergétisme et le choix des clercs, *supra*, p. 357-372.

Les prémices soit de lait et de miel qu'on a l'habitude d'offrir le jour très solennel où l'on fait le mystère pour les nouveaux baptisés, bien qu'ils soient offerts à l'autel, ont cependant leur propre bénédiction afin qu'ils se distinguent du sacrement du corps et du sang du Seigneur. Et que l'on n'offre dans ces prémices rien de plus que du raisin et du froment<sup>65</sup>. »

Les évêques réunis en concile souhaitent régler les dons apportés lors des cérémonies religieuses<sup>66</sup>. Que décident-ils ? Lors de l'eucharistie, on ne doit fournir que du pain et du vin, conformément au souvenir du dernier repas de Jésus avec ses disciples. Ce type de don est parfois appelé *prosphora* : les clercs en sacralisaient une partie, et redistribuaient ce qui restait<sup>67</sup>. Le miel et le lait peuvent être fournis lors du baptême, mais à ce moment-là, les cérémonies doivent être distinguées de l'eucharistie par une bénédiction spéciale<sup>68</sup>. Dans un autre canon du même concile, les clercs sont obligés d'accepter ce qu'on leur donne, c'est-à-dire des offrandes en nature ou en espèces, et ils ne peuvent rien demander en plus<sup>69</sup>. Pourquoi mettre au point de telles réglementations ? Des raisons religieuses ont sans doute participé à ce choix, mais il semblerait également qu'on ait voulu protéger les fidèles, ou qu'on ait voulu éviter toute compétition dans le cadre des dons prodigués lors des messes.

65 *Conc. Afr., Breuiarium Hipponense*, can. 23 a et b, C.C.S.L. 149, p. 39 et 40, l. 130-141 : « *Vt in sacramentis corporis et sanguinis Domini nihil amplius offeratur quam ipse Dominus tradidit, hoc est panem et uinum aquae mixtum. Primitiae uero seu lac et mel, quod uno die sollempnissimo pro infantum mysterio solet offerri, quamuis in altari offerantur, suam tamen habent propriam benedictionem, ut a sacramento dominici corporis et sanguinis distinguantur. Nec amplius in primitiis offeratur quam de uuis et frumentis.* » Le canon est repris dans *Conc. Afr., Registri ecclesiae Carthaginensis excerpta* (28 août 397), can. 37 a et b, p. 184, l. 73-83. Commentaire dans : A. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, Clarendon Press, 1999, p. 89-90. A. McGowan écrit que la dernière phrase est surprenante voire contradictoire : il évoque une possible interpolation.

66 Cf. J. SABW KANYANG, *Episcopos et plebs...*, *op. cit.*, p. 213.

67 Cf. B. CASEAU, « Autour de l'autel. Le contrôle des donateurs et des donations alimentaires », dans *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, dir. par J.-M. SPIESER et E. YOTA, Paris, Desclée, 2012, p. 47-73 (ici, p. 48). L'auteur fait le point sur les dons alimentaires dans le cadre des cérémonies religieuses. Voir aussi, A. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists...*, *op. cit.*, p. 91-95.

68 A. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists...*, *op. cit.*, p. 107-115 (« Milk and honey »). Le lait et le miel étaient très liés à la cérémonie du baptême.

69 *Conc. Afr., Breuiarium Hipponense*, can. 22, C.C.S.L. 149, p. 39 : « *Vt nullus clericorum amplius recipiat quam cuiquam commodauerit, siue pecuniam det, siue quamlibet speciem* », repris dans *Conc. Afr., Conc. Carth. III* (28 août 397), can. 16, p. 332 ; *Conc. Afr., Canones in causa Apiarii*, can. 16, C.C.S.L. 149, p. 105, p. 138.

## B. Contrôle cléricale sur les dons de plus grande ampleur

L'intervention et le contrôle des clercs se mesurent également dans le cas des dons de plus grande ampleur. La documentation épigraphique montre très bien à quel point les clercs intervenaient pour suggérer aux donateurs le contenu et la forme que pouvait prendre leur bonne action. La formule *ex instantia episcopi*, ou *iussu episcopi* apparaît ainsi à de nombreuses reprises dans les inscriptions commémorant des dons, et elle vient rappeler que l'évêque contrôlait d'une certaine manière ce qui était donné ou construit avec l'argent des fidèles<sup>70</sup>.

En fait, l'un des critères les plus souvent évoqués pour le choix de l'objet donné semble avoir été celui de l'utilité du don. Ce type d'attitude est bien illustré par un passage fameux de la *Vita Melaniae*<sup>71</sup>. Alors qu'ils souhaitaient se débarrasser de leurs biens pour embrasser la pauvreté christique, les célèbres aristocrates Mélanie et Pinien se sont engagés sur la voie d'une charité « subversive », pour reprendre une expression d'Andrea Giardina<sup>72</sup>. Leur charité était subversive dans la mesure où elle était radicale, pressée par l'urgence, et elle ne se préoccupait absolument pas des conséquences économiques, sociales ou politiques de ses actes<sup>73</sup>. Parvenus en Afrique après le sac de Rome, les deux aristocrates décidés à liquider leur patrimoine se voient conseiller par Augustin, Alypius de Thagaste et Aurelius de Carthage d'abandonner leurs biens de manière constructive, en faisant des dons qui puissent durer dans le temps :

« Se rendant en Afrique, ils commencèrent à vendre aussi les domaines et les biens qui se trouvaient en Numidie, en Maurétanie et en Afrique même, et à en envoyer une partie en Orient pour le donner aux saints et aux pauvres, une autre pour le rachat des prisonniers. Ils distribuaient dans la joie, heureux de dire : "Il a dispersé et il a donné aux pauvres : sa justice demeure pour l'éternité" (*Ps. 111, 9*). Comme ils vendaient tout, un conseil leur fut donné par les saints évêques qui étaient les plus importants en ces lieux, à savoir le bienheureux Augustin, son frère Alypius et Aurelius de Carthage : ceux-ci déclarèrent que : "ce que vous donnez maintenant aux monastères s'épuise en peu de temps. Voulez-vous donc laisser un souvenir éternel ? Alors, faites don de bâtiments et de revenus à chaque monastère." Lorsqu'ils entendirent ce

70 Cf. *supra* p. 339-345.

71 Sur cet ouvrage et sur Mélanie et Pinien, cf. *supra*, p. 363.

72 A. GIARDINA, « Carità eversiva. Le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri de la società tardoromana », dans *StudStor*, 29, 1988, p. 127-142.

73 Sur les retombées économiques des dons de Mélanie et de Pinien, cf. C. SOTINEL, « Le don chrétien et ses retombées sur l'économie dans l'Antiquité tardive », dans *AntTard*, 14, 2006, p. 105-116, ici p. 108.

conseil salutaire, Mélanie et Pinien suivirent les instructions des saints et le confirmèrent en faisant don à chaque monastère de bâtiments, de revenus et de terres<sup>74</sup>. »

Il est clair que la scène a été en partie réécrite pour montrer la voie aux épigones de Mélanie et de Pinien : les lecteurs de la *Vita Melaniae* doivent s'inspirer des sages paroles des évêques africains et faire eux aussi des dons durables. L'auteur de la *Vita Melaniae* tait d'ailleurs toute trace de conflit entre les aristocrates et les évêques, puisque le fameux « incident d'Hippone » opposant Pinien, Augustin et Alypius n'est pas mentionné<sup>75</sup>. Le ton adopté par les trois évêques, tel qu'il est rapporté par l'auteur,

74 *Vita Melaniae*, 20, 1, texte latin éd. et trad. par P. LAURENCE, *La vie latine de sainte Mélanie*, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 2002, p. 194-197 : « *Venientes igitur in Africam, coeperunt iterum quae erant in Numedia et in Mauretania et in ipsa Africa possessiones uel res uenundare et transmittere partem aliquam in orientem ad dispensationem sanctorum et pauperum, partem uero in redemptionem captiuorum. Sic igitur gaudentes spargebant, ut laeti dicerent : "Dispersit dedit pauperibus ; iustitia eius manet in aeternum"* (Ps. 111, 9). *Cum ergo omnia distraherent, dederunt eis consilium sancti episcopi qui ibidem erant priores, id est beatus Agustinus et Alypius huius frater et Aurelius carthaginensis sanctus episcopus, dicente quoniam "haec quae nunc praestatis monasteriis expenduntur in modico tempore. Vultis ergo sempiternam habere memoriam ? Per singula monasteria donate et domos et redditus."* *Quisque ut audierunt salubre consilium, fecerunt praecepta sanctorum, et confirmantes donauerunt unicuique monasterio domos, redditus et possessiones.* » Voir aussi *Vie de sainte Mélanie*, texte grec éd. et trad. par D. GORCE, S.C. 90, p. 168-171 : « Καὶ οὕτως ἐξεληθόντες ἐκεῖθεν ἔπλευσαν εἰς τὴν Ἀφρικὴν, καθὼς προεῖπαμεν. Παραγενάμενοι δὲ ἐκεῖσε, εὐθέως πωλοῦντες τὰ κτήματα ἐν τῇ Νουμιδίᾳ καὶ Μαυριτανίᾳ καὶ ἐν αὐτῇ τῇ Ἀφρικῇ, ἀπέστειλαν τὰ χρήματα, τὰ μὲν εἰς τὴν τῶν πτωχῶν διακονίαν, τὰ δὲ εἰς ἀγορασίαν αἰχμαλώτων. Καὶ οὕτως σκορπίζοντες ἀφειδῶς, ἔχαιρον ἐν Κυρίῳ καὶ ἠψφραίνοντο, ἔργῳ τὸ γεγραμμένον πληροῦντες : "Εσκόρπισεν, ἔδωκεν τοῖς πένησιν, ἡ δικαιοσύνη αὐτοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος." Πάντα δὲ τὰ ἑαυτῶν κτήματα προηρημένων πωλῆσαι τῶν μακαρίων, οἱ κατὰ τὴν Ἀφρικὴν ἀγίωτατοι καὶ μεγάλοι ἐπίσκοποι, λέγω δὴ ὁ μακάριος Αὐγουστῖνος καὶ ὁ τοῦτου ἀδελφὸς Ἀλύπιος καὶ Αὐρήλιος ὁ Καρταγέννης, συνεβούλευσαν αὐτοῖς λέγοντες ὅτι "Ἄπερ νῦν παρέχετε τοῖς μοναστηρίοις νομίσματα, εἰς ὀλίγον ἀναλίσκεται χρόνον· εἰ δὲ βούλεσθε ἄλυστον ἔχειν μνήμην ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, δωρήσασθε ἐκάστῳ ἔχειν μνήμην ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς, δωρήσασθε ἐκάστῳ μοναστηρίῳ καὶ οἰκίαν καὶ πρόσδοτον." Οἱ δὲ σφόδρα τὴν ἀρίστην γνώμην τῶν ἁγίων ἀποδεξάμενοι, ἐποίησαν καθὼς ὑπ' αὐτῶν συνεβουλευθήσαν. » ; « Ainsi, partant de là, ils firent voile vers l'Afrique, comme nous l'avons dit. Arrivés là-bas, ils vendirent aussitôt les biens qu'ils possédaient en Numidie, en Maurétanie et en Afrique même, et disposèrent de cet argent en partie pour le service des pauvres, en partie pour le rachat des prisonniers. Dispersant ainsi sans compter, ils se réjouissaient dans le Seigneur et ils étaient heureux, réalisant effectivement ce qui est écrit : "Il a dispersé, il a donné aux pauvres ; sa justice demeure dans les siècles des siècles" (Ps. 111, 9). Les bienheureux ayant décidé de vendre tous leurs biens, les très saints et éminents évêques d'Afrique, c'est-à-dire le bienheureux Augustin, son frère Alypius et Aurélius de Carthage leur donnèrent le conseil suivant : "L'argent que vous distribuez maintenant aux monastères sera dépensé en peu de temps. Mais, si vous voulez laisser une mémoire ineffaçable au Ciel et sur la terre, faites don à chaque monastère d'un local et d'un revenu." Accueillant pleinement l'excellent avis des saints, ils agirent selon leurs conseils. »

75 Sur cet incident, cf. *supra*, p. 363-370.

est celui de la suggestion plutôt que celui de l'obligation<sup>76</sup>. Les évêques se gardaient bien de brusquer d'aussi puissants aristocrates.

Pourquoi les évêques souhaitaient-ils modifier la générosité de Mélanie et de Pinien ? Les deux aristocrates suivaient à la lettre les conseils évangéliques, ils vendaient leurs propriétés et donnaient le produit de cette vente aux pauvres et aux saints (c'est-à-dire probablement à des clercs ou des moines) qui étaient en Orient<sup>77</sup>, et rachetaient les captifs. Leurs actions s'inscrivaient ainsi parfaitement dans la liste évangélique des œuvres de miséricorde<sup>78</sup>. Mais pour les évêques, d'après Gerontius, ces dons étaient inutiles car ils se dissipaient rapidement. Andrea Giardina et Claude Lepelley ont tous les deux suggéré que cet argent était considéré comme inutile car il ne pouvait être facilement réinvesti<sup>79</sup>. Une telle proposition suggère, en filigrane, que les moines n'avaient pas la possibilité ou la capacité de gérer correctement cet afflux d'argent. Cela signifierait alors que les évêques africains n'avaient pas réellement confiance en la gestion monastique de l'argent, et qu'il leur semblait plus adéquat de fournir des biens déjà constitués : des terres, des bâtiments<sup>80</sup>. De plus, un afflux d'argent aussi massif, sans augmentation de la production, était susceptible de conduire à une hausse des prix. Cela aurait mécaniquement réduit l'effet des bonnes actions. Sans attribuer à Augustin et ses collègues une pensée économique contemporaine, cet effet paradoxal pouvait peut-être être ressenti par les contemporains.

Pour convaincre les deux aristocrates (ainsi que les lecteurs de la *Vita Melaniae*), les évêques africains jouent sur la corde sensible des valeurs aristocratiques traditionnelles. Ils font intervenir l'argument de la mémoire, du souvenir laissé par le don. Ils leur promettent une *memoria sempiterna*. La vie grecque précise même « dans le ciel et sur la terre » (ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ γῆς), ce qui signifiait un gain tant sur le plan

76 Le ton adopté par les trois évêques correspond au fond assez bien au ton déférent employé lorsqu'Augustin écrit à Albina, la mère de Mélanie la Jeune. Sur Albina, cf. la note 179 p. 363.

77 La destination orientale des biens n'est pas mentionnée dans la *Vie grecque*, ni le fait qu'il s'agissait aussi de dons faits aux saints.

78 Sur cette liste contenue dans le Nouveau Testament, cf. *supra*, p. 132.

79 A. Giardina suggère que l'argent se dissipait rapidement faute de trouver des possibilités adéquates de réinvestissement : cf. A. GIARDINA, « Carità eversiva... », art. cité, p. 133. C. LEPELLEY, « Mélanie la Jeune entre Rome, la Sicile et l'Afrique : les effets socialement perniciose d'une forme extrême de l'ascétisme », dans *Kokalos*, 4, 43 1997, p. 15-32, est exactement du même avis.

80 Les monastères à l'époque semblent gérés par l'évêque ; ils ne sont pas directement indépendants : cf. C. MUNIER, « Exemption monastique et conciles africains », dans *RBen*, 108, 1998, p. 5-24.

terrestre que religieux. Les négociations entre aristocrates et évêques menaient alors à une sorte de compromis. Les évêques étaient satisfaits car ils obtenaient des biens durables, de surcroît chez eux en Afrique, et les aristocrates bénéficiaient, en échange, du souvenir éternel puisque leurs dons étaient destinés à durer. Le rédacteur de la *Vita Melaniae* s'adressait sans doute implicitement aussi à ses lecteurs aristocrates en leur recommandant de procéder de la même façon, et de fonder des établissements monastiques qui puissent garder leur mémoire. On reconnaît là les prémices de la donation *pro anima*, qui fut très souvent employée au Haut Moyen Âge<sup>81</sup>.

Tout compte fait, le passage de cette *Vita Melaniae* révèle certes, en apparence, une volonté de contrôle des clercs sur l'objet donné. Mais les évêques sont soucieux de dégager une sorte de compromis, en sensibilisant les aristocrates aux arguments qu'ils pouvaient entendre.

### C. La juste mesure : la part du Christ

Les évêques qui recommandent de donner vont rarement jusqu'à conseiller aux fidèles de se débarrasser de l'intégralité de leurs biens pour embrasser la pauvreté volontaire<sup>82</sup>. Nous avons déjà vu quelle était l'attitude de certains évêques africains face à l'ascétisme radical de Mélanie et de Pinien : leur conduite semblait largement inconséquente. Des sortes de compromis furent alors trouvés sur la part qu'il convenait de donner pour préserver les équilibres sociaux et familiaux tout en satisfaisant à l'exigence de la générosité.

Augustin, suivant peut-être en cela une idée venue d'Orient, suggère de considérer le Christ comme l'un de ses héritiers<sup>83</sup>. La personne qui n'a pas d'enfants

81 Voir à ce sujet : E. MAGNANI, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) : le paradigme eucharistique », dans *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, vol. 2. *Les réceptions*, dir. par N. BÉRIOU et alii, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, p. 1021-1042 ; EAD., « Almsgiving, "donatio pro anima" and Eucharistic Offering in the Early Middle Ages of Western Europe (4<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> century) », dans *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, dir. par M. FRENKEL et Y. LEV, Berlin, New York, De Gruyter, 2009, p. 111-121 ; P. JOBERT, *La notion de donation...*, *op. cit.*, p. 205-230.

82 D'autres penseurs adoptaient des attitudes nettement plus critiques vis-à-vis de la richesse, comme Pélage ou Salvien de Marseille (voir à ce propos, par exemple, P. BROWN, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 308-321).

83 Voir J. GAUDEMET, *L'Église...*, *op. cit.*, p. 297 : « Le même sermon (355) signale une pratique qui occupera une grande place dans les usages médiévaux : la "part de Dieu". Augustin invite à compter

pourrait donner l'intégralité de ses biens, celle qui en a un donnerait la moitié de ses biens, etc. L'idée est rappelée dans le sermon 355 qui concerne les héritages et le patrimoine de l'église d'Hippone :

« Mais tout est simple s'il [le fidèle] fait ce que j'ai souvent recommandé : a-t-on un fils, qu'on considère le Christ comme le second ; a-t-on deux fils, qu'on considère le Christ comme le troisième ; en a-t-on dix, qu'on fasse du Christ le onzième et j'accepte<sup>84</sup>. »

L'idée reparaît assez fréquemment dans quelques sermons augustinien<sup>85</sup>. Augustin propose ici une solution qui recherche la juste mesure dans l'ampleur du don. Cette solution ménage par ailleurs les héritiers, et donc les équilibres sociaux-économiques. L'évêque d'Hippone n'encourage pas les formes extrêmes de l'ascétisme, mais veut que le fidèle réserve une part de son patrimoine pour la donner au Christ, c'est-à-dire aux pauvres ou aux communautés chrétiennes. Cette façon de faire était-elle respectée ? Malheureusement, rien ne permet de le savoir précisément.

---

l'Église comme l'un des héritiers et à lui attribuer une part d'enfant. Saint Jérôme donne le même conseil. L'Orient, où saint Basile avait été le premier à suggérer cet usage, était plus généreux et proposait de laisser à l'église la moitié de la succession. » L'auteur fait également référence à Ambroise : AMB., *Exp. Evang. sec. Lucam*, VIII, 77, C.S.E.L. 32, 4, 431. Voir aussi, sur ce même point, L. DE SALVO, « *Nolo munera ista...* », art. cité, p. 319-322 ; cf. la n. 72 pour des références patristiques plus détaillées. L'idée proviendrait en partie de Jean Chrysostome et de Jérôme.

84 AUG., *S.*, 355, 4, S.P.M. I, p. 128, l. 16-18 : « *Sed plane, si faciat quod saepe hortatus sum : unum filium habet, putet Christum alterum ; duos filios habet, putet Christum tertium ; decem habet, Christum undecimum faciat, et suscipio.* »

85 AUG., *S.*, 9, 20 (le Christ doit être considéré à l'égal de l'un des enfants et il faut lui remettre la part qui lui revient) ; *S.*, 86, 13, P.L. 38, c. 529 : « *Non dico, unum minus habebis, computa quia unum plus habes. Fac locum Christo cum filiis tuis, accedat familiae tuae Dominus tuus, accedat ad prolem Creator tuus, accedat ad numerum filiorum tuorum frater tuus. [...] Duos filios habes, tertium illum computa : tres habes, quartus numeretur : quintum habes, sextus dicatur : decem habes, undecimus sit. Nolo amplius dicere : unius filii tui serua locum Domino tuo. Quod enim dabis Domino tuo, et tibi proderit et filiis tuis : quod autem male seruas filiis tuis, et tibi oberit et filiis. Dabis autem portionem unam, quam unius filii deputasti.* » ; « Je ne dis pas que tu auras un enfant de moins, compte que tu en as un de plus. Fais une part pour le Christ avec tes enfants, que ton Seigneur devienne ta famille, que ton créateur devienne comme ta progéniture, que ton frère devienne l'un de tes enfants. [...] Tu as deux fils, alors compte [le Christ] comme le troisième ; tu en as trois, qu'il soit compté comme le quatrième ; tu en as cinq, on dit qu'il est le sixième, tu en as dix, qu'il soit le onzième. Je ne veux rien dire de plus : conserve une part pour ton seigneur comme pour un de tes fils. Ce que tu donneras au Seigneur te sera utile à toi et à des enfants : ce que tu conserves, mal, pour tes enfants, te sera néfaste à toi et à tes enfants. Tu lui donneras donc une portion, celle que tu as envoyée pour l'un de tes enfants. » Voir aussi : AUG., *S.*, 156, 17 ; *En. Ps.*, 38, 12.

#### IV. Le contrôle de la reconnaissance pour le donateur

En suggérant à Mélanie et Pinien de faire des dons qui seront conservés à tout jamais dans la mémoire collective, les trois évêques Alypius, Aurelius et Augustin pointent l'un des ressorts fondamentaux de la générosité aristocratique : la conservation du souvenir de la personne à travers la mémoire de ses bonnes actions<sup>86</sup>. La reconnaissance tirée du don était donc l'un des aspects cruciaux qui pouvaient pousser les donateurs à être généreux.

Bien entendu, les autorités ecclésiastiques se sont posées, d'une certaine manière, comme les intermédiaires de cette reconnaissance. La liturgie de l'Antiquité tardive porte la marque de la reconnaissance à apporter aux donateurs. Ceux-ci étaient récompensés de leur générosité par des prières et par la lecture de leur nom lors des offices (les *nomina offerentium*). Leurs noms étaient peut-être même inscrits sur des diptyques qui constituaient alors des listes officielles de donateurs<sup>87</sup>. En dernier lieu, les donateurs pouvaient installer des inscriptions dans les églises. Il y a fort à parier, même si cela est impossible à prouver, qu'il fallait obtenir l'accord des clercs pour mettre une inscription dans une église, et que ces derniers contrôlaient aussi l'emplacement du texte<sup>88</sup>. De manière plus générale, à partir du VI<sup>e</sup> siècle, la législation impériale, comme l'a bien suggéré Jean-Pierre Caillet, interdit de faire des travaux dans les églises sans avoir reçu d'abord l'aval de l'évêque<sup>89</sup>. Il est clair que les évêques avaient la possibilité

86 Cf. *supra*, p. 457.

87 Cf. pour les listes des noms de donateurs, *supra*, p. 386. Voir aussi, pour un aperçu plus large : J. VILLELA MASANA, « Las ofrendas eclesiásticas en los cánones pseudoisiberritanos: el caso de los energúmenos », dans *Política, religión y legislación en el imperio romano (ss. IV y V d. c.)*, dir. par M. V. ESCRIBANO PAÑO et R. LIZZI TESTA, Bari, Edipuglia, 2014, p. 251-266 (avec p. 256 un aperçu sur la mention des noms des donateurs).

88 Voir notre discussion plus haut à propos d'une épitaphe de l'église d'Alexandre à Tipasa (*AE* 1940, 21, cf. *supra*, p. 377). Alexandre avait autorisé un fidèle à se faire enterrer dans l'église et à y mettre une inscription. Voir aussi R. HAENSCH, « "Damnatio" et "recordatio nominis" dans les inscriptions des églises de l'Antiquité tardive », dans *Mémoire et histoire : les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine*, dir. par S. BENOIST et A. DAGUET-GAGEY, Metz, CRUHL, 2007, p. 215-222.

89 J.-P. CAILLET, *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges*, Rome, École française de Rome, 1993, p. 412. Il cite les nouvelles de Justinien : *Nov.* 5, 1 (« *Sancimus igitur prae omnibus quidem illud fieri, et nulli licentiam esse neque monasterium neque ecclesiam neque orationis domum incipere aedificare, antequam civitatis deo amabilis epsicopus orationem in loco faciat et crucem figat publicum ibi processum faciens et causam manifestam omnibus statuens* », cf. sur ce texte M. KAPLAN, *Les propriétés...*, *op. cit.*, p. 44-45, datée du 17 mars 535) ; *Nov.* 67, 1 (cf. sur ce texte M. KAPLAN, *Les propriétés...*, *op. cit.*, p. 64, datée du 1<sup>er</sup> mai 538) ; *Nov.* 131, 7 (« *Si quis*

de faire vivre ou de faire oublier le souvenir d'un donateur : voilà pourquoi, dans les églises, les clercs étaient responsables de la reconnaissance que pouvait se voir accordée un donateur.

## V. Le contrôle sur l'utilisation de l'argent donné

À quoi servait l'argent donné et comment était-il réparti ? Il est difficile de répondre précisément à la question. La question touche en fait celle de la gestion du patrimoine ecclésiastique, dans la mesure où les dons constituaient une des sources importantes des revenus possibles pour les communautés chrétiennes<sup>90</sup>. En théorie, tous les revenus acquis par les communautés chrétiennes étaient destinés aux pauvres, dans la mesure où la justification du patrimoine ecclésiastique était appuyée sur le fait que les biens ecclésiastiques étaient des *res pauperum*<sup>91</sup>. Nous avons vu toutefois à quel point le terme de « pauvre » recouvrait de vastes acceptions, ce qui impliquait que les revenus ecclésiastiques servaient à une catégorie large de la population, depuis les personnes les plus démunies jusqu'aux personnes modestes et même aux clercs<sup>92</sup>.

Comment l'argent était-il réparti ? Là encore, les renseignements à notre disposition sont minces. À Rome, on prit l'habitude de diviser les revenus en trois puis en quatre. L'évêque de Rome Simplicius (468-483) aurait préconisé de partager les revenus de l'église en trois (entretien des bâtiments, pauvres, clercs), tandis que plus tard, Gélase I<sup>er</sup> (492-496) fixe une répartition en quatre parts : une pour l'évêque de

---

*autem uoluerit fabricare uenerabile oratorium aut monasterium, non aliter incohendam fabricam, nisi locorum sanctissimus episcopus orationem ibi fecerit et uenerabilem fixerit crucem. Si uero semel coeperit aut nouam aedificare basilicam aut ueterem renouare, modis omnibus compellatur a beatissimo locorum episcopo et oeconomis eius et ciuili iudice eam explere, et si is distulerit, hoc morientes heredes eius opus incohatus adimpleant », cf. sur ce texte M. KAPLAN, *Les propriétés...*, *op. cit.*, p. 72-73, datée du 18 mars 545).*

90 Il est difficile de quantifier les retombées économiques du don aux églises sur la richesse de celles-ci, ou bien même sur l'économie tardo-antique : cf. les réflexions de C. SOTINEL, « Le don chrétien... », art. cité, p. 105-106. Les dons aux églises ont contribué à l'accroissement du patrimoine ecclésiastique, mais en quelles proportions ?

91 Pour le discours des évêques sur les biens ecclésiastiques, on peut se reporter à : V. TONNEATO, *Les banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IV<sup>e</sup>-début IX<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012, part. chap. 5, « L'évêque bon administrateur et "père des pauvres" : une réflexion sur le pouvoir épiscopal » (« Administrer pour les pauvres : la mission de l'évêque dans les premiers conciles » ; « L'administration des *res pauperum* », p. 189-192).

92 Voir sur ce point les réflexions p. 148-151. Voir aussi V. TONNEATO, *Les banquiers du Seigneur...*, *op. cit.*, p. 192-194.

Rome, une autre pour les clercs, une troisième pour les pauvres et la dernière pour l'entretien de l'église<sup>93</sup>. En Égypte, Eva Wipszycka n'a découvert aucune norme précise concernant les dépenses des églises<sup>94</sup>. Pour l'Afrique, Possidius de Calama précise qu'Augustin utilisait les revenus ecclésiastiques à la fois pour lui-même, pour les pauvres et aussi pour l'entretien des clercs. Pour cela, il utilisait les revenus de l'église d'Hippone (à travers les *possessiones ecclesiae*), mais aussi les *oblaciones* des fidèles<sup>95</sup>. D'autres indices confirment que l'argent provenant des dons servait à construire ou entretenir les bâtiments ecclésiastiques<sup>96</sup>. Mais dans l'ensemble, il ne devait pas y avoir de répartition fixe des dépenses, qui devaient plutôt être organisées selon les besoins du moment.

Les donateurs pouvaient décider d'affecter leur argent à une dépense précise, ce qui leur laissait la liberté de choisir à quoi servait leur argent. Les inscriptions, commémorant un don précis (construction d'église, donation d'une mosaïque de pavement) montrent bien qu'il était possible de donner pour une cause en particulier. Mais en Occident, les donateurs n'avaient pas beaucoup de garanties sur la pérennité des dons, puisque comme l'indique Jean Gaudemet, le système des fondations était assez peu répandu<sup>97</sup>. Une fois que l'église était construite, il est possible que les donateurs

93 Sur ce point, J. GAUDEMET, *L'Église...*, *op. cit.*, p. 310 ; et C. PIETRI, « Évergétisme et richesses ecclésiastiques en Italie », dans *Ktèma*, 3, 1978, p. 317-337, repris dans ID., *Christiana respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, 1997, vol. 2, p. 813-833, ici p. 335-336 [p. 831-832]. Il cite à cet effet les lettres du pape Simplicius (*Ep.*, 1, 2, éd. par A. THIEL, *Epistolae Romanorum pontificum*, p. 176) et celles de Gélase (*Ep.*, 14, 27, éd. par A. THIEL, *Epistolae Romanorum pontificum*, p. 378 et *Ep.* 16, 1, p. 381-382 ; *Ep.*, 17, 2, p. 383). Cette disposition aurait été reprise par Symmaque (C. PIETRI, « Évergétisme... », art. cité, n. 85).

94 E. WIPSYCKA, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1972, part. p. 93-120 (« Les dépenses »). Les postes de dépenses sont les suivants : 1) l'entretien du clergé ; 2) les frais du culte ; 3) les paiements dus aux laïcs travaillant de façon permanente ou passagère au service d'une église ; 4) la construction et la conservation des édifices destinés au culte ; 5) l'activité philanthropique ; 6) les impôts.

95 POSSID., *Vita Augustini*, 23, 1, éd. par A. A. R. BASTIAENSEN, p. 188, l. 1-4 et trad. par J.-P. MAZIÈRES, *Trois Vies...*, *op. cit.*, p. 143 (légèrement modifiée) : « *Compauperum uero semper memor erat, eis que inde erogabat unde et sibi suisque omnibus secum habitantibus, hoc est uel redditibus possessionum ecclesiae uel etiam ex oblationibus fidelium.* » ; « Il gardait toujours une pensée pour ses compagnons pauvres et il leur distribuait des mêmes fonds dont il usait pour lui-même et tous ceux qui habitaient avec lui à savoir des revenus des biens de l'église et aussi des offrandes de ses fidèles. »

96 Voir n° x, n° y, n° z.

97 J. GAUDEMET, « Les fondations en Occident au bas empire », dans *RIDA*, 2, 1955, p. 275-286.

initiaux n'aient plus rien eu à dire sur la gestion du bâtiment. Les biens donnés étaient intégralement placés entre les mains des évêques, qui étaient des véritables administrateurs des ressources ecclésiastiques<sup>98</sup>.

Existait-il des garanties sur le bon usage de l'argent donné aux églises ? Les études de Jean-Anatole Sabw Kanyang et de Carles Buenacasa Perez ont montré le développement d'une législation ecclésiastique visant à promouvoir la bonne gestion du patrimoine de l'église<sup>99</sup>. Les autorités ecclésiastiques ont mis l'accent sur la séparation entre les biens personnels des clercs et les biens appartenant à la communauté chrétienne : l'évêque devait seulement administrer les biens de l'église et non agir comme s'il en était leur propriétaire<sup>100</sup>. Les canons interdisèrent qu'un clerc ne disperse le patrimoine en le vendant sans avoir l'accord du primat de la province, sauf en cas de nécessité<sup>101</sup>. Dans l'ensemble, il s'agissait d'éviter toute malversation commise par des clercs peu scrupuleux<sup>102</sup>. Quelques exemples parvenus jusqu'à nous montrent que

98 V. TONNEATO, *Les banquiers du Seigneur...*, *op. cit.*, p. 196-199 (« Une définition de l'utilité publique de l'activité épiscopale »).

99 J.-A. SABW KANYANG, *Episcopus et plebs...*, *op. cit.*, p. 246-255 ; C. BUENACASA PÉREZ, « La legislación conciliar concerniente a la administración de patrimonio eclesiástico: el bajo imperio (siglos IV-V) », dans *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, p. 49-72. Voir sur le patrimoine ecclésiastique, pour l'Afrique : H. JAIDI, « Remarques sur la constitution des biens des églises africaines à l'époque romaine tardive », dans *Splendidissima Civitas : études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, dir. par A. CHASTAGNOL *et alii*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, p. 169-191. De manière générale : C. BUENACASA PÉREZ, « Accroissement et consolidation du patrimoine ecclésiastique dans le Code Théodosien XVI », dans *Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : intégration ou « concordat » ?*, dir. par J.-N. GUINOT et F. RICHARD, Paris, Le Cerf, 2008, p. 259-275.

100 Cf. C. BUENACASA PÉREZ, « La legislación... », art. cité, p. 59 : « Estrategias par evitar la desagregación ». Pour l'Afrique, *Conc. Afr., Reg. eccl. Carthag. excerpta* (28 août 397), can. 56. Voir plus largement V. TONNEATO, *Les banquiers du Seigneur...*, *op. cit.*, p. 187-189. Cette distinction est bien formulée chez AUG., *Ep.*, 126, 7.

101 *Conc. Afr., Canones in causa Apiarii*, can. 26 et can. 33, C.C.S.L. 149, p. 109, p. 142, p. 145. Il fallait obtenir l'accord du primat de la province, puis celui d'un concile et enfin celui des prêtres (C. BUENACASA PÉREZ, « La legislación... », art. cité, p. 60). Augustin par exemple, a dû fondre des objets en argent : POSSID., *Vita Augustini*, 24, 14-15, éd. par A. A. R. BASTIAENSEN, p. 194, l. 63-68, trad. par J.-P. MAZIÈRES, *Trois Vies...*, *op. cit.*, p. 146 : « *Interea, dum ecclesiae pecunia deficeret, hoc ipsum populo Christiano denuntiabat, non se habere quod indigentibus erogaret. Nam et de uasis dominicis propter captiuos et quamplurimum indigentes frangi et conflari iubebat et indigentibus dispensari.* » : « Et si, dans ces temps-là, l'argent venait à manquer à l'Église, cela aussi il l'annonçait au peuple chrétien : qu'il n'avait pas de quoi distribuer aux indigents. De fait il faisait briser et fondre certains des vases du Seigneur en raison de l'afflux des captifs et des indigents, et en faisait distribuer la valeur aux indigents. » Augustin suit là le modèle ambrosien, selon Possidius de Calama (*Vita Augustini*, 24, 17).

102 Voir C. BUENACASA PÉREZ, « La legislación... », art. cité, p. 64-67 : « Estrategias para evitar la

certaines évêques avaient tendance à utiliser le patrimoine comme un bien propre, et qu'il pouvait y avoir des confusions – plus ou moins graves – entre le patrimoine personnel de l'évêque et le patrimoine de l'église<sup>103</sup>.

Les autorités ecclésiastiques ont eu le souci de limiter les dons qui étaient prodigués à des clercs ou à des moines jugés peu corrects. Dans la lettre 262, Augustin écrit à une certaine Ecdicia, qu'il réprimande. Cette chrétienne, ayant choisi de vivre dans la pauvreté volontaire, avait fait don de tous ses biens à deux moines qui passaient, sans en avertir son propre mari. Ce dernier, fâché, s'en était ouvert à Augustin : il prenait ces moines pour des voleurs. Augustin s'adresse alors à Ecdicia pour qu'elle reconnaisse qu'elle avait mal agi, et qu'il aurait mieux valu qu'elle obtienne l'accord de son mari avant de donner quoi que ce soit, surtout qu'elle privait là son fils d'une partie de son héritage<sup>104</sup>. Les moines, surtout lorsque ce sont des moines gyrovagues « qui ne font que passer » ont sans doute parfois été considérés comme un danger car personne ne pouvait se porter garant que l'argent donné serait employé à de justes fins.

Les dons qui alimentaient le patrimoine ecclésiastique étaient donc presque entièrement placés entre les mains des évêques, qui s'en considéraient comme les

---

malversación ».

103 On rappellera à ce titre, sans les développer, les deux exemples fameux de Paul de Cataqua et d'Antoninus de Fussala. Voir pour Paul, évêque de Cataqua : « Paulus 4 », *PCBE (Afrique)*, p. 842 (AUG., *Ep.*, 85), et sur Antoninus de Fussala : « Antoninus 3 », *PCBE (Afrique)*, p. 73-75 ; S. LANCEL, « Les opérations foncières et immobilières d'Antoninus de Fussala (ep. 20\*) », dans B.A. 46 B, p. 518-519 ; ID., *Saint Augustin, op. cit.*, p. 356-365 (« La désastreuse affaire Antoninus de Fussala »).

104 AUG., *Ep.*, 262, 5, C.S.E.L. 57, p. 625 : « *Sicut enim mihi rettulit perlator epistulae tuae, cum cognouisset, quod omnia uel paene omnia, quae habebas, nescio quibus duobus transeuntibus monachis tamquam pauperibus eroganda donaueris, tunc ille detestans eos tecum et non dei seruos sed domus alienae penetratores et tuos captiuatores et depraedatores putans tam sanctam sarcinam, quam tecum subierat, indignatus abiicit.* » ; « Comme me l'a rapporté le porteur de ta lettre, quand ton mari avait appris que tu avais donné tout ou presque tout ce que tu avais, à deux moines qui passaient (je ne sais lesquels !) afin qu'ils le distribuent aux pauvres, alors, te détestant avec eux et ne pensant pas qu'ils étaient des serviteurs de Dieu mais qu'ils étaient entrés en effraction dans la maison d'autrui et qu'ils avaient capté ton bien et t'avaient dépouillée, il rejeta, indigné, le fardeau saint qu'il avait approché avec toi. » Sur cette lettre : C. KOCK, « Augustine's Letter to Ecdicia. A New Reading », dans *AugStud*, 31, 2000, p. 173-180 ; P. LAURENCE, « Artémia, Ecdicia et Célantia : trois lettres sur la continence conjugale chrétienne », dans *Epistulae antiquae. Actes du II<sup>e</sup> colloque international "Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens"*, dir. par L. NADJO et E. GAVOILLE, Paris, Peeters, 2002, p. 333-353.

intendants. Les autorités ecclésiastiques contrôlaient effectivement qui pouvait donner, ce qui était donné et l'usage des dons. En échange de ce contrôle, les fidèles obtenaient des biens spirituels censés provenir de Dieu. Les donateurs laïcs étaient donc, dans ce modèle, soumis à l'autorité de l'évêque : ils devaient le consulter et obtenir son approbation. Une telle relation entre laïcs et clercs a-t-elle provoqué des conflits, des basculements des rapports de force entre les différents groupes ? Les donateurs se soumettaient-ils réellement aux décisions des autorités épiscopales ?

## CHAPITRE DIX. DE LA BIENFAISANCE À LA DISCORDE : LES CONFLITS AUTOUR DU DON AUX COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES

S'il s'en tient aux inscriptions uniquement, l'historien qui tente de reconstruire l'histoire des dons chrétiens à la collectivité a l'impression d'être l'observateur d'un monde paisible, où il n'existe pas de conflits ni de rapports de force. Désireux de mettre en avant la concorde entre les différentes parties, comme c'était déjà le cas dans l'évergétisme classique, les rédacteurs des inscriptions ne disent rien ou presque rien sur les débats qui ont pu se produire au cours des différents processus du don. Les inscriptions exaltent le résultat final, une fois que toutes les difficultés ont été aplanies. Rien ne transparaît non plus, dans les inscriptions, des conflits entre les religions, ou entre les différentes confessions du christianisme de l'Antiquité tardive. Ni le conflit entre « catholiques » et « donatistes », ni celui qui a opposé les Vandales ariens aux catholiques ne sont évoqués<sup>1</sup>. Dans l'ensemble, nos inscriptions mettent en sourdine les aspects conflictuels.

En cherchant bien, quelques expressions peuvent intriguer. Il est parfois fait mention de difficultés rencontrées pour mener à bien le projet célébré par une inscription<sup>2</sup>. Une expression relevée dans les fameuses dédicaces jumelles des églises de Tipasa et de Cuicul nous met sur la voie des tensions entre les différents acteurs du don : *non opus est procerum, sed ... rectoris* (« ce n'est pas l'œuvre des notables... mais celle

---

1 Ce constat avait déjà été en partie établi par C. LEPELLEY, « Le lieu des valeurs communes : la cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive », dans *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain : Hommage à Claude Lepelley*, dir. par H. INGLEBERT, Paris, Picard, 2002, p. 271-285.

2 C'est le cas par exemple à Iomnium (Tigzirt), dans une inscription trouvée dans la grande basilique (n° 60\* [ILCV, 1891]).

de l'évêque »)<sup>3</sup>. Au-delà d'une expression stéréotypée, les évêques en charge des travaux dans les églises de Tipasa et de Cuicul ont pris bien soin de préciser que l'œuvre était la leur, et non celle des notables du lieu, les *proceres*, les grands de la cité, ceux qui prirent la tête de l'ordre des décurions dès les débuts du V<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. Les évêques de Tipasa et de Cuicul rejettent explicitement la possibilité que des bienfaiteurs laïcs soient intervenus : n'est-ce pas là un indice des conflits latents entre évêques et aristocrates locaux ? Même insignifiante d'un point de vue quantitatif, l'expression *non opus est procerum* pourrait être une sorte de faille qui nous laisse penser que le don était en fait l'objet de conflits, de rivalités et de négociations.

Que disent les autres sources ? Les exemples littéraires de dons faits en faveur d'une communauté chrétienne sont surtout observables dans l'immense corpus augustinien<sup>5</sup>. Il est frappant de constater que les cas concrets observés chez Augustin constituent une sorte de miroir inversé par rapport aux inscriptions. Sur l'ensemble des dons répertoriés chez Augustin, quasiment deux tiers, voire trois quarts, font état de négociations ou de conflits entre les différentes parties. Augustin expose davantage les dons qui ont posé des problèmes que l'inverse, ce qui est parfaitement logique s'il l'on considère qu'Augustin écrivait à ses correspondants pour discuter de points litigieux plutôt que de donations où il n'y aurait rien eu à dire. Le don produisait donc des conflits.

### **I. Les donateurs récalcitrants : l'échec du contrôle ecclésiastique sur les dons**

Comme on l'a souligné au chapitre précédent, les autorités ecclésiastiques ont beaucoup essayé d'accroître leur contrôle sur les dons qui étaient prodigués aux communautés chrétiennes. Mais ces tentatives étaient parfois remises en question par les donateurs et leurs ayants droit, qui décidaient quelquefois de changer d'avis et de

3 Tipasa (n° 99\* [CIL VIII, 20903]) ; Cuicul (n° 38\* [ILAlg II, 3, 8299]).

4 Sur les *proceres/principales*, cf. C. LEPALLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, I. La permanence d'une civilisation municipale*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1979, p. 202.

5 Cf. vol. 2, Annexe C. « Dons » à la communauté chrétienne connus par la documentation épigraphique en Afrique, p. 637-738.

suspendre leurs promesses de don<sup>6</sup>. Dès lors, ces hésitations faisaient naître des conflits entre les donateurs et ceux qui avaient la charge de gérer les dons.

### A. Les revirements des donateurs : peut-on reprendre un bien qui a été donné ?

L'étude des cas concrets de dons donne parfois à voir les tergiversations de certains donateurs. En effet, pour des raisons diverses qui sont rarement explicites, quelques donateurs veulent récupérer leur bien. Un cas est signalé par la *Vita Augustini*, rédigée par Possidius de Calama après la mort d'Augustin<sup>7</sup>. Le revirement du donateur est présenté dans les passages où l'évêque de Calama décrit l'attitude d'Augustin concernant la gestion du patrimoine de l'église d'Hippone :

« Il y eut même un *honoratus* d'Hippone vivant à Carthage qui voulut faire don d'un bien (*possessio*) à l'église d'Hippone et qui expédia à Augustin, de sainte mémoire, les actes (*tabulae*) en bon ordre, après s'en être réservé l'usufruit. Ce dernier accueillit de bon cœur l'offrande en le félicitant de se souvenir ainsi de son salut éternel. Toutefois, quelques années après cette donation à laquelle j'avais assisté par hasard, voilà que ce donateur envoie une lettre par les mains de son fils, demandant que les actes de donation soient rendus à son fils, mais expédiant cent *solidi* à distribuer aux pauvres. Apprenant cela notre saint se lamenta de voir qu'un homme avait fait une donation feinte ou qu'il s'était repenti de sa bonne action ; Dieu inspirant tout ce qu'il pouvait à son cœur, il témoigna de la souffrance morale que lui causait cette annulation sous forme d'un blâme ou d'une réprimande ; mais il rendit aussitôt les actes de donation que l'autre lui avait envoyé, spontanément, sans qu'il l'eût demandé ni exigé ; il lui retourna même la somme d'argent, et par une réponse écrite, le blâma et le réprimanda en l'engageant à expier devant Dieu, dans l'humilité d'une pénitence, son hypocrisie ou son injustice afin de ne pas quitter le monde avec un si grave forfait<sup>8</sup>. »

6 Cette attitude est à rapprocher de celle des évêgètes : cf. F. JACQUES, « *Ampliatio et mora. Évêgètes récalcitrants d'Afrique romaine* », dans *AntAfr*, 9, 1975, p. 159-180 ; ID., *Le privilège de liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l'Occident romain (161-244)*, Rome, École française de Rome, 1984, p. 735-751 (« Retards d'exécution et contraintes légales », avec une liste de 52 retards d'exécution). Voir aussi *supra*, p. 70.

7 Pour une datation plus précise, cf. la note *supra*, p. 448.

8 POSSID., *Vita Augustini*, 24, 4-7, éd. par A. A. R. BASTIAENSEN, dans *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Milan, Mondadori, 1975, p. 190-192, l. 18-37, trad. par J.-P. MAZIÈRES, *Vie de Cyprien, Vie d'Ambroise, Vie d'Augustin*, Paris, Migne, Brepols, 1994, p. 144-145 (légèrement modifiée) : « *Quidam etiam ex honoratis Hipponiensium apud Carthaginem uiuens ecclesiae Hipponiensi possessionem donare uoluit, et confectas tabulas, sibi usufructu retento, ultro eidem sanctae memoriae Augustino misit ; cuius ille oblationem libenter adcepit, congratulans ei quod aeternae suae memor esset salutis. Verum post aliquot annos, nobis forte cum eodem in comminus constitutis, ecce ille donator litteras per suum filium mittens rogauit ut illae donationum tabulae suo redderentur filio, pauperibus uero erogandos direxit solidos centum. Quo ille sanctus cognito ingemuit hominem uel finxisse donationem uel eum de bono opere paenituisse, et quanta*

L'anecdote, assez longuement détaillée, permet de découvrir quelques aspects juridiques d'une donation faite à une communauté chrétienne<sup>9</sup>. Un *honoratus* d'Hippone – c'est-à-dire une personne ayant terminé sa carrière municipale dans la cité – voulait donner l'un de ses biens (*possessio*) à l'église d'Hippone<sup>10</sup>. Il résidait à cette période à Carthage. La donation fut réalisée dans les formes : l'acte de donation, désigné par l'expression *tabulae donationum*, fut élaboré (*conficere*) puis envoyé à Augustin<sup>11</sup>. L'acte avait peut-être été préparé et signé alors que Possidius de Calama servait de témoin, puisqu'il dit avoir été présent (« *nobis forte cum eodem in comminus constitutis* »). Mais l'adverbe *forte* ne plaide pas nécessairement pour cette interprétation et suggère que la présence de Possidius de Calama était plutôt due au hasard. Le donateur avait conservé l'usufruit de la propriété : il pouvait par conséquent garder pour lui l'intégralité des revenus de la *possessio*<sup>12</sup>. L'église d'Hippone ne deviendrait sans doute pleinement propriétaire du bien qu'après la mort du donateur.

---

*potuit, Deo suggerente cordi eius, cum dolore animi ex eadem refragatione dixit, in illius scilicet increpationem et correctionem. Et tabulas, quas ille sponte miserat nec desideratas nec exactas, confestim reddidit, pecuniamque illam respuit, atque rescriptis eundem sicut oportuit et arguit et corripuit, admonens ut de sua simulatione uel iniquitate paenitentiae humilitate Deo satisfaceret, ne cum tam graui delicto de saeculo exiret.* » Commentaire du même passage, *supra*, p. 345.

- 9 Sur ces processus, cf. F. S. MEISSEL, « Donatio », *DNP*, vol. 3, c. 770-771 ; P. JOBERT, *La notion de donation. Convergences 630-750*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 79-100 (chap. 2, « Les antécédents romains »). P. Jobert insiste sur les transformations de la donation à l'époque constantinienne. Constantin, à partir de 323, aurait transformé le régime de la donation en formalisant l'acte, jusqu'alors accompli de manière assez libre : cf. P. JOBERT, *La notion de donation...*, *op. cit.*, p. 85-88. Il aurait imposé : « 1° un écrit détaillant le nom des intéressés, l'objet de la donation et la nature des biens concédés. 2° la tradition corporelle de la chose donnée. S'agissant d'un meuble, le donateur doit le remettre au donataire. 3° l'insinuation de la donation sur les registres publics ». L'auteur cite *CTh.* VIII, 12, 1. De telles règles furent assouplies par la suite.
- 10 Sur le terme d'*honoratus*, cf. C. LEPELLEY, *Les cités...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 249-275.
- 11 Le mot de *tabula* figure souvent dans les contextes légaux. Apulée l'utilise pour parler de différents actes légaux : « *Negant tabulae dotis, negant tabulae donationis, negant tabulae testamenti* » (APUL., *Apol.*, 102, 8, texte éd. et trad. par P. VALLETTE, C.U.F. 16, p. 122). Chez Augustin, le mot est utilisé en référence à des formes de contrat de mariage établi entre époux, parfois contresigné par l'évêque (cf. l'étude de D. G. HUNTER, « Augustine and the Making of Marriage in Roman North Africa », dans *JECS*, 11, 1, 2003, p. 63-85, part. p. 73-85 [« Augustin and the *tabulae matrimoniales* »]). Sur les aspects juridiques, cf. P. JOBERT, *La notion de donation...*, *op. cit.*, p. 79-99.
- 12 Selon J. Gaudemet, les donations faites avec réserve d'usufruit étaient courantes à la fin de l'Antiquité : cf. J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris, Sirey, 1958, p. 297 ; P. JOBERT, *La notion de donation...*, *op. cit.*, p. 87-88.

Quelques années plus tard, le donateur se ravisa et envoya une lettre à Augustin par l'entremise de son fils. Dans cette lettre, il demandait à Augustin de rendre l'acte de donation et en compensation, transmettait cent *solidi* à distribuer aux pauvres. En d'autres termes, il demandait à Augustin d'annuler la donation. Le donateur était-il dans son bon droit ? En théorie, une fois qu'une donation avait été accomplie, si elle avait été faite en bonne et due forme, elle était irrévocable – une telle règle est confirmée par des lois de Constantin, qui avait transformé le droit des donations<sup>13</sup>. Le seul cas où la donation aurait pu être révoquée était celui d'une donation faite *pro mortis causa*, qui pouvait être suspendue tant que le donateur n'était pas décédé<sup>14</sup>. Mais dans notre exemple, suivant Jean Gaudemet, il s'agit plutôt d'une donation faite du vivant du donateur, avec réserve d'usufruit, et non une donation *mortis causa*<sup>15</sup>. Donc la donation serait irrévocable. De surcroît, si le donateur s'est senti obligé de proposer une somme compensatoire, c'est qu'il n'était certainement pas dans son bon droit. Augustin aurait donc très bien pu décider de ne rien rendre du tout.

La somme proposée en compensation était-elle équivalente au bien repris ? Que valaient à cette époque cent *solidi* ? Comme toujours, les mentions de prix sont difficiles à éclairer. Le *solidus*, pièce d'or mise en service dans tout l'Empire à partir de 324, pesait environ 4,55 g et sa teneur en or au début du V<sup>e</sup> siècle était quasiment équivalente à 100%<sup>16</sup>. Une telle somme impliquerait que le donateur ait pu donner environ un demi-kilo d'or, ce qui représentait une somme considérable mais peut-être pas suffisante pour compenser le bien<sup>17</sup>. Pourquoi le donateur s'est-il ravisé ? Nous ne pouvons que former des hypothèses. Des difficultés économiques liées au contexte

13 Cf. P. JOBERT, *La notion de donation...*, *op. cit.*, p. 85-92.

14 Sur la législation en matière de donation *mortis causa* : D. RÜGER, *Die donatio mortis causa im klassischen römischen Recht*, Berlin, Duncker & Humblot, 2011 ; P. JOBERT, *La notion de donation...*, *op. cit.*, p. 92-93 : « D'après [le droit classique], la révocation de la *donatio mortis causa* n'était admise sauf peut-être stipulation expresse, qu'au cas où le donateur aurait survécu au danger ou à la maladie qui avaient motivé le don. »

15 J. GAUDEMET, *L'Église...*, *op. cit.*, p. 297.

16 Sur cette pièce, cf. D. KLOSE, « Solidus », *DNP*, v. 11, c. 699-701 ; J.-P. CALLU, « Succès et limites du *solidus* constantinien », dans *Moneta mercanti banchieri: i precedenti greci e romani dell'Euro*, dir. par G. URSO, Pise, ETS, 2003, p. 205-218.

17 Dans une lettre, Augustin fait des démarches pour récupérer une grosse somme d'argent donnée par le comte Bonifatius à l'église d'Hippone : la somme était supérieure (mais de combien ?) à 80 *solidi* (AUG., *Ep.*, 7\* [n° f]). On doit donc imaginer que la somme proposée en remplacement était conséquente.

politique sont possibles. De plus, le père ne voulait peut-être pas priver son fils d'une partie de son héritage. Si le père était *honoratus*, son fils devait probablement vivre à Hippone où il franchissait les échelons de la carrière municipale. Peut-être ce fils aurait-il eu besoin des revenus de cette *possessio* ? Rien n'est certain.

D'après Possidius de Calama, Augustin a rendu au donateur l'intégralité des biens donnés à l'église d'Hippone, ainsi que la somme compensatoire, non sans manifester une vive opposition : revenir sur son don est vu comme un grave forfait. Mais Augustin aurait très bien pu agir autrement, en décidant de conserver les biens donnés à l'église d'Hippone. L'évêque adopte donc une conduite relativement clémentine vis-à-vis des hésitations du donateur. On peut objecter qu'il s'agit ici d'une présentation réécrite quelques années plus tard, dans la biographie hagiographique dont Possidius de Calama était l'auteur. Si Possidius de Calama prend soin de mentionner cet épisode dans la *Vie d'Augustin*, c'est bien que l'épisode avait dû impressionner les contemporains, illustrant des qualités morales extrêmement poussées en matière de gestion du patrimoine ecclésiastique. Une telle conduite devenait assurément un modèle pour tous les clercs lecteurs de la *Vita Augustini*. Mais des attitudes aussi désintéressées ne devaient pas être des conduites courantes chez l'ensemble des évêques africains.

## B. Les ayants droit bloquent les dons

Dans d'autres cas, ce n'est pas le donateur lui-même qui conteste le don, mais ses ayants droit : les héritiers contestent et bloquent un don prodigué à une communauté chrétienne. Deux exemples sont connus.

### 1. L'héritage controversé d'une chrétienne donatiste

Le premier cas dans lequel les ayants droit posent des problèmes est connu par un passage du *Contra epistulam Parmeniani*<sup>18</sup>. Une riche dame aristocrate, chrétienne donatiste, souhaitait faire don d'une partie de ses biens à une communauté chrétienne donatiste dont la situation géographique reste inconnue. La communauté avait à sa tête un dénommé Augustinus<sup>19</sup>. Une fois que cette femme fut morte et que la donation aurait

18 À propos de cet ouvrage et de sa datation, cf. S. LANCEL, « Epistulam Parmeniani (Contra –) », *Aug-Lex*, vol. 2, c. 1078-1084. Un autre exemple d'héritage controversé est celui d'Honoratus de Thiava (n° i). S. Lancel date l'ouvrage des années 400 (plus précisément 404).

19 Sur ce personnage, cf. « Augustinus », *PCBE (Afrique)*, p. 102-103.

théoriquement dû s'accomplir selon la volonté de la défunte, l'un de ses frères s'opposa au transfert des biens. Se fondant sur les lois impériales en vigueur, l'homme, puissant (il est qualifié d'*homo nobilis*), porta l'affaire en justice :

« Il existe encore d'autres dispositions générales qui leur enlèvent [aux donatistes] la faculté soit de tester, soit de faire des donations, soit de recevoir des dons ou legs. Dans une affaire où un homme noble exposait dans une supplique aux empereurs que sa sœur qui était du parti de Donat avait en mourant légué quantité de biens à je ne sais quels tenants de sa secte et surtout à un certain Augustinus leur évêque, il fut prescrit, en vertu de cette loi générale, de tout restituer au frère ; le texte fit aussi mention des circoncellions, prévoyant le cas habituel d'une violente opposition ainsi que la nature des secours et moyens aptes à les repousser. Ils étaient si tristement connus, ils avaient si bien montré en tant de bagarres ce qu'ils étaient, que ni le plaignant auprès de l'empereur, ni l'empereur ne pouvaient s'en taire<sup>20</sup>. »

Le frère de la défunte remit une requête (*supplicatio*) à l'empereur au sujet des biens donnés à la communauté donatiste par sa sœur : il souhaitait les récupérer. Selon Erika T. Hermanowicz, la mention d'une « supplique » signifierait que l'homme avait perdu l'affaire sur le plan local et qu'il avait dû faire appel à l'empereur<sup>21</sup>.

Pour Erika T. Hermanowicz, l'homme n'avait pas besoin d'accuser sa sœur d'être hérétique pour pouvoir récupérer ses biens. En effet, une femme ne pouvait disposer de tous ses biens et donc les donner à son gré, car les lois l'interdisaient – l'homme aurait donc tout aussi bien protesté et gagné si sa sœur avait été catholique<sup>22</sup>.

20 AUG., *C. ep. Parm.*, I, 12, 19, C.S.E.L. 51, p. 41, l. 20-25, éd. par M. PETSCHENIG, trad. par G. FINAERT, B.A. 28, p. 259 : « *Sunt et aliae iussiones generales, quibus eis uel faciendi testamenta uel per donationes aliquid conferendi facultas adimitur uel ex donationibus aut testamentis aliquid capiendi. Nam in quadam causa cum homo nobilis imperatoribus supplicasset, quod soror eius, quae de parte Donati fuerit, cum defungeretur, in nescio quos communionis suae et maxime in quemdam Augustinum episcopum eorum plurima contulisset, ex illa generali lege praeceptum est, ut omnia fratri restituerentur ; ubi etiam circumcellionum mentio facta est, si more suo uiolenter obsisterent, quo genere auxiliorum et amminiculis repellerentur. Sic enim noti, sic multis proeliis probati sunt, ut de his et supplex imperatoris et imperator tacere non posset.* » Traduction anglaise du même passage dans : E. T. HERMANOWICZ, *Possidius of Calama: a Study of the North African Episcopate at the Time of Augustine*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 121.

21 E. T. HERMANOWICZ, *Possidius of Calama...*, *op. cit.*, p. 121.

22 *Ibid.*, p. 120-121, faisant référence à *CTh.* XVI, 2, 27 et *CTh.* XVI, 2, 28 : « We need not assume that the man's victory in the final arrangement of his sister's property was due to a conviction of heresy. Property owned by women, regardless of religious affiliation, was highly regulated – officially and unofficially – in matters of testaments and bequeathal. The brother of the deceased would have solid grounds to appeal his sister's will simply by reason that a woman's property, and in this case we assume it was substantial, was subject to a number of restrictions, including limitations on amounts that could be distributed outside the family. Women, as once decreed by Theodosius (*CTh.* 16.2.27), did not have the right to bequeath their property to a church or a cleric when she had

Une telle hypothèse conduit l'historienne à penser qu'Augustin présente fallacieusement les faits sous le prisme de l'opposition religieuse. Cela dit, l'hypothèse d'Erika T. Hermanowicz ne paraît pas très valable, car les lois dont elle parle ont été rapidement abrogées et il n'est absolument pas certain que le frère ait pu s'en servir au cours de cette affaire.

Il faut donc sans doute replacer cette affaire dans un contexte d'opposition religieuse, comme le fait Augustin. Le frère est intervenu au titre des lois religieuses des empereurs. À quelles lois (*iussiones generales*) Augustin fait-il référence ? Les avis divergent. Les auteurs de la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* pensent qu'il s'agit des lois du 15 juin 392<sup>23</sup>. Effectivement, Augustin, quelques lignes plus haut, évoque de façon claire les dispositions de la loi de 392<sup>24</sup>. Mais le texte de la loi de 392 que nous avons conservé dans le *Code Théodosien* ne mentionne nulle part des règles concernant les donations faites par des hérétiques, ce qui semblait pourtant être le contenu de loi mentionnée par Augustin. Pour résoudre cette difficulté, plusieurs commentateurs ont suggéré que nous avons conservé, dans notre version du *Code Théodosien*, une loi incomplète, et que la loi de 392 prévoyait aussi des dispositions sur les testaments et donations<sup>25</sup>.

---

living relatives by marriage or by blood. If the woman had been a Catholic and had given her property to Augustine's church at Hippo, the brother would have had just as much right to protest her will. » On objectera que cette loi de Théodose a été abrogée très rapidement et qu'elle ne concernait que les diaconesses et peut-être les veuves : *CTh.* XVI, 2, 28. Voir sur ces lois P. LAURENCE, « Les femmes riches, les clercs et les moines : "Code Théodosien" et témoignages épistolaires », dans *Epistulae antiquae. Actes du IV<sup>e</sup> colloque international "L'épistolaire antique et ses prolongements européens"*, dir. par P. LAURENCE et F. GUILLAUMONT, Louvain, Peeters, 2006, p. 255-268. Sur ces différentes lois, cf. *supra*, p. 436.

- 23 *PCBE (Afrique)*, p. 102. Sur cette loi : *CTh.* XVI, 5, 21, S.C. 497, p. 262-263 : telle qu'elle est conservée dans le *Code Théodosien*, la loi prévoit des amendes contre les clercs hérétiques et la confiscation des lieux de réunion.
- 24 Effectivement, juste avant le passage qui nous intéresse, Augustin précise : *AUG., C. ep. Parm.*, I, 12, 19, C.S.E.L. 51, p. 41, l. 15, trad. dans *B.A.* 28, p. 257 : « *In quibus una generalis aduersus omnes, qui se christianos dici uolunt et ecclesiae catholicae non communicant, sed suis separatis conuenticulis congregantur, id continet, ut uel ordinator clerici uel ipse ordinatus denis libris auri multentur, locus uero ipse quo impia separatio congregatur redigatur in fiscum.* » ; « Il existe entre autres une loi générale contre tous ceux qui revendiquent le titre de chrétiens sans être en communion avec l'Église catholique, et dont les sectes tiennent des réunions particulières ; elle stipule que tant le consécrateur d'un clerc que l'ordinand lui-même seront frappés d'une amende de dix livres d'or ; que le lieu où cette secte impie se rassemble sera confisqué. » On retrouve bien la même idée que dans *CTh.* XVI, 5, 21.
- 25 *CTh.* XVI, 5, 21, p. 262-263, n. 3 : « Cette loi fut utilisée par les catholiques qui demandèrent qu'elle soit appliquée aux donatistes, en particulier à l'évêque Crispinus de Calama. Celui-ci protesta

En réalité, si l'on observe le texte de plus près, Augustin parle d'*aliae jussiones generales*, ce qui suppose qu'il renvoie à d'autres lois des empereurs que celles de 392 citées plus haut. À quelles « autres lois » Augustin renverrait-il ? Pour Erika T. Hermanowicz, Augustin se réfère peut-être à une loi contre les manichéens datée de 381<sup>26</sup>. Le frère aurait alors utilisé dans son argumentation une loi contre les manichéens qu'il tenterait de faire appliquer aux donatistes. Ce procédé semblerait assez étrange. À notre avis, Augustin faisait plutôt référence à une autre loi que celle contre les manichéens, mais il est difficile de savoir laquelle. Il n'en reste pas moins que, quelles que soient les raisons et la méthode, le frère a réussi à bloquer la donation de sa sœur. Un ayant droit a fait échouer le don à une communauté chrétienne.

## 2. Le comte Bonifatius et l'argent de l'église d'Hippone

Les héritiers peuvent parfois refuser de faire le transfert des biens et s'approprier de façon indue une partie d'un don qui avait été normalement légué à une église. Une affaire connue par les lettres Divjak éclaire particulièrement bien ce problème. Les faits se produisirent vers 426-427, selon Roland Delmaire, ou vers 428-429, selon Johannes Divjak, c'est-à-dire en tous les cas à la fin de la carrière épiscopale d'Augustin<sup>27</sup>. Quelques temps auparavant, le célèbre comte Bonifatius avait décidé de faire don d'une somme d'argent à l'église d'Hippone<sup>28</sup>. Les difficultés provinrent du fait que la somme, avant d'être donnée à l'Église, avait été conservée dans deux dépôts différents au nom d'un tribun militaire nommé Bassus. Or, ce tribun était

---

qu'il n'était pas hérétique ; il fut effectivement condamné à cette amende en 404 mais dispensé de la payer à la demande des évêques catholiques. AUGUSTIN, *Contra epistulam Parmeniani* I, 12, 19 affirme que cette loi concernait aussi testaments et donations. »

- 26 Il s'agirait de *CTh.* XVI, 5, 7, datée du 8 mai 381, et réservée aux manichéens (E. T. HERMANOWICZ, *Possidius of Calama...*, *op. cit.*, p. 122). Cette loi interdisait aux manichéens de faire des testaments ou d'accepter des héritages, et prévoyait que des biens donnés de cette façon pourraient être repris. L'argumentation repose sur des comparaisons lexicales entre *CTh.* XVI, 5, 7 et les mots d'Augustin : la proximité linguistique est assez troublante.
- 27 N° f (AUG., *Ep.*, 7\*, 1-2), avec les hypothèses de datation dans les commentaires. Voir sur cet épisode le commentaire de J. ANDREAU, « La lettre 7\* et les métiers bancaires », dans *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Iohannes Divjak*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1983, p. 165-176.
- 28 AUG., *Ep.*, 7\*, 1, B.A. 46 B, p. 146-147 : « *Ante istos annos cum adhuc uiueret domesticus Florentinus, aliquantam pecuniam comes Bonifatius ita donauit ecclesiae* » ; « Il y a quelques années, alors que vivait encore le *domesticus* Florentinus, le comte Boniface fit donation à l'Église d'une certaine somme d'argent. » Sur les personnages : « Bonifatius 13 », *PCBE (Afrique)*, p. 152-155 ; « Bonifatius 3 », *PLRE*, II, p. 237-240 ; « Florentinus 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 468-469.

décédé<sup>29</sup>. Sa veuve, au départ disposée à rendre les reçus permettant d'accéder à l'argent, changea d'avis et considéra que tout l'argent mis en dépôt lui revenait en héritage. La somme devait être importante, en tous les cas bien supérieure à 80 *solidi*<sup>30</sup>.

De telles revendications provoquèrent évidemment un conflit avec l'église d'Hippone, qui avait déjà utilisé 80 *solidi* provenant de l'un des dépositaires, obtenus sans avoir fourni de preuve. Face à ce conflit, l'ensemble de la somme fut placé en séquestre en attendant une décision. Le conflit dura et la veuve de Bassus partit pour Sitifis. Différents personnages s'en mêlèrent : le comte Sebastianus ordonna au dépositaire séquestre de rendre l'argent à l'église d'Hippone, mais la veuve parvint à persuader un tribun nommé Felicianus du contraire. Augustin demanda alors à Novatus, évêque de Sitifis, de tirer au clair l'affaire : à qui appartenait réellement l'argent<sup>31</sup> ? S'il s'avérait que la somme revenait effectivement à la veuve alors il faudrait la lui rendre, si c'était l'inverse, alors il faudrait que l'Église puisse avoir accès à l'argent<sup>32</sup>. Les tenants et les aboutissants de l'histoire ne sont pas très clairs, mais, si la réalité correspondait à la version d'Augustin, alors la veuve de Bassus était en tort : elle bloquait le versement de la donation de Bonifatius à l'église d'Hippone.

Dans les deux exemples présentés, les dons faits aux communautés chrétiennes sont prodigués par le biais de legs. On pourrait donc en déduire que les chrétiens avaient une certaine tendance à repousser leur donation après leur mort, et il n'est pas interdit de penser que ce fut aussi le cas pour les dons connus par les inscriptions. Évidemment, donner sous forme de legs posait des problèmes dans la mesure où les héritiers

29 AUG., *Ep.*, 7\*, 1, B.A. 46 B, p. 146-149 : « *ut delegatio fieret ad duos homines, apud eos quos eam tribunus Bassus de rationibus eius deposuerat et ab eis nomine suo emissa pittacia depositionis acceperat. Vnus ergo eorum qui eiusdem pecuniae partem quam apud se habebat reddere paratus erat ecclesiae pittacium suum quod Basso obierat et apud eius uxorem pittacia ipsa remanerat.* » ; « Il y eut délégation à deux hommes, chez qui cette somme, sortie de la caisse de Boniface, avait été déposée par le tribun Bassus, et qui avaient délivré à Bassus des reçus de dépôt libellés à son nom. Donc, l'un des deux dépositaires, disposé à rendre à l'Église la partie de la somme qu'il avait en dépôt, redemandait le reçu émis à Bassus. Mais ledit Bassus était déjà mort, et les reçus étaient restés entre les mains de sa femme. »

30 AUG., *Ep.*, 7\*, 1 : l'un des dépositaires avait fait un versement correspondant à 80 *solidi*. Mais cela ne correspondait qu'à une petite part de la somme initialement donnée par Bonifatius (AUG., *Ep.*, 7\*, 1, B.A. 46 B, p. 148, l. 26-29).

31 Sur les personnages : « Sebastianus 3 », *PCBE (Afrique)*, p. 1046 et « Sebastianus 3 », *PLRE*, II, p. 983-984 (Sebastianus était le gendre de Bonifatius) ; « Novatus », *PCBE (Afrique)*, p. 783-784.

32 AUG., *Ep.*, 7\*, 1, B.A. 46 B, p. 150-151.

pouvaient se sentir défavorisés et ainsi contester le don qui avait été fait. Les différents exemples de revirements et d'hésitations montrent que les autorités ecclésiastiques n'avaient pas la possibilité de contrôler complètement les donateurs. Il restait toujours au donateur et à ses ayants droit le pouvoir essentiel d'accepter, de refuser ou de bloquer un don. Il y avait donc une limite au contrôle ecclésiastique.

### C. Ébauche chronologique des conflits entre aristocrates et évêques

Les travaux de Charles et de Luce Pietri sur l'Italie tardo-antique ont mis en avant quelques traits distinctifs de l'évolution des conflits entre évêques et aristocrates au sujet du don. Les différends entre évêques et aristocrates manifestaient évidemment un rapport de force toujours en renégociation, mais qui évolua clairement au fil du temps. Au milieu du IV<sup>e</sup> siècle, au moment où ils commençaient à reprendre à leur compte la pratique de l'évergétisme constantinien, les aristocrates avaient des garanties précises sur leurs dons<sup>33</sup>. Au cours du V<sup>e</sup> siècle, les évêques auraient tenté de renforcer leur pouvoir sur les biens donnés à l'Église, ce qui conduisit les donateurs aristocrates à s'inquiéter du contrôle grandissant des évêques sur leurs dons. De telles attitudes – logiquement opposées – provoquèrent des conflits<sup>34</sup>. Finalement, à partir de la fin du

33 C. PIETRI, « Évergétisme et richesses ecclésiastiques en Italie », dans *Ktèma*, 3, 1978, p. 317-337 (ici p. 327), repris dans ID., *Christiana respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, 1997, vol. 2, p. 813-833 [p. 823] : C. Pietri parle de « servitudes » qui pèsent sur les « fondations de l'évergétisme privé ». L'auteur fait intervenir la notion de *titulus* : « Pour désigner celles-ci [les servitudes], l'usage chrétien a spécialisé un terme de la langue juridique : *titulus*. Les églises de la mission locale portent souvent le nom de leur fondateur, *titulus Marci*, le titre de Marc fondé par le pape de ce nom. [...] Le *titulus* représente l'expression matérielle d'un acte juridique, et, dans le cas des fondations, ce dernier fonde les titres d'un privilège, la légitimité d'une donation. Car l'Église romaine au IV<sup>e</sup> s. n'avait guère besoin d'une pancarte pour afficher la légitimité de ses propriétés, alors qu'elle ne pouvait guère se passer de *tituli*, d'actes juridiques pour conserver légalement les donations de ses fidèles. En proclamant que chacun a le droit de tester pour le *Concilium catholicae*, Constantin n'entend pas abolir les règles élémentaires du droit : il précise que les donations doivent être insinuées au greffe : pour ses propres largesses, il impose des règles précises, l'énumération exacte des biens concédés ; et les chartes conservées dans le *Liber Pontificalis* en témoignent, il applique scrupuleusement son règlement. Celui-ci s'impose avec d'autant plus de force que ces biens-fonds passés au pouvoir de l'Église échappent aux servitudes fiscales. En un mot, le *titulus* fixe, à l'usage particulier d'un édifice, des revenus et un trésor. Cette pratique limite évidemment les pouvoirs de l'évêque. » Sur le problème des *tituli*, cf. *supra*, p. 230.

34 *Ibid.*, p. 333-334 [p. 829-830] : les souhaits des évêques de renforcer leur contrôle sur les dons entraînerent une réaction immédiate des aristocrates. C. Pietri évoque le conflit de 483 entre Caecina Decius Maximus Basilius et les clercs romains : ce préfet du prétoire expliquait que les évêques se servaient du patrimoine de l'église pour se faire élire, et qu'ils détournaient les pieuses

V<sup>e</sup> siècle et du début du VI<sup>e</sup> siècle, les évêques de Rome auraient imposé leur prééminence sur la gestion des dons<sup>35</sup>. Pour Charles Pietri, seuls les barbares acceptaient désormais de faire des dons à la collectivité ecclésiastique, tandis que les aristocrates romains s'en seraient détournés soit en construisant des églises sur leurs propres domaines, soit en faisant construire des établissements monastiques supposés plus libres<sup>36</sup>. Mais à leur tour, les fondations privées firent l'objet d'un contrôle ecclésiastique<sup>37</sup>. Les évêques prirent donc progressivement la main face aux donateurs laïcs.

---

donations à des fins électorales. Il tenta donc de former une législation pour que les donateurs puissent garder le contrôle sur leurs biens (sur le personnage, cf. « Fl(avius) Caecina Decius Maximus Basilius (Iunior) 7 », *PCBE (Italie)*, vol. 1, p. 262-263 et « Fl. Caecina Decius Maximus Basilius Iunior 12 », *PLRE*, II, p. 217).

- 35 *Ibid.*, p. 335 [p. 831]. Voir aussi ID., « Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric », dans *MEFR*, 93, 1, 1981, p. 417-467, repris dans ID., *Christiana Respublica...*, *op. cit.*, p. 1007-1057 (part. « L'évergétisme aristocratique et ses conflits »).
- 36 ID., « Aristocratie et société cléricale... », art. cité, p. 426-428 : « L'évergétisme aristocratique tourne ailleurs sa générosité ainsi qu'en témoigne la correspondance du pape Gélase ; il s'occupe de fonder des églises dans les grands domaines » (p. 428). Voir aussi L. PIETRI, « Évergétisme chrétien et fondations privées dans l'Italie de l'Antiquité tardive », dans *Humana Sapit. Mélanges en l'honneur de Lellia Cracco Ruggini*, dir. par J.-M. CARRIÉ et R. LIZZI TESTA, Turnhout, Brepols, 2002, p. 253-263. Bien sûr ce mouvement ne correspondait pas uniquement à des motivations de contrôle sur les donations. Même idée dans P. G. CARON, « La proprietà ecclesiastica nel diritto del tardo impero », dans *AARC*, 9, 1993, p. 231-265.
- 37 L. PIETRI, « Évergétisme chrétien et fondations privées... », art. cité, p. 253 : « Si, depuis lors [V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècle], la construction des sanctuaires de la cité épiscopale ou des églises baptismales du diocèse relevait en principe de l'autorité de l'évêque, plus d'un membre de l'élite fortunée souhaitait établir, dans sa *domus* urbaine ou sur un de ses domaines ruraux, un oratoire, un monastère ou un *xenodochium*. Dès la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, l'autorité ecclésiastique – et tout particulièrement l'évêque de Rome – s'était avisée des dangers que présentaient les prétentions élevées par leurs auteurs sur ces fondations privées. À cette époque, s'était instauré un climat de rapports conflictuels entre le Siège apostolique et les aristocrates évergètes. Ces derniers contestaient le pouvoir économique du pontife romain en prétendant contrôler l'affectation des biens concédés par eux à l'Église : c'est là le sens du texte que le préfet du prétoire Basilius avait fait souscrire en 483 avant l'élection de Félix II (III) par un groupe de sénateurs. A fortiori, ces mêmes évergètes s'estimaient-ils autorisés à s'arroger sur leurs propres fondations, y compris sur les édifices du culte, les privilèges qui sont ceux d'un propriétaire. » Voir aussi P. G. CARON, « La proprietà ecclesiastica... », art. cité, p. 226. À Rome, à partir de 494, il fallait obtenir une autorisation pour fonder une église : « Papa Gelasio I, al fine di ovviare agl'inconvenienti a cui dava luogo il regime della proprietà privata delle chiese, instaurò in Italia, con la sua decretale dell'11 marzo 494, un severo controllo sulla fondazione di nuove chiese. In virtù di detta decretale, ogni fondatore è tenuto a richiedere una previa autorizzazione al Papa. Se il Papa approva il progetto, autorizza il Vescovo a *consecrare* la chiesa mediante una *praescriptio*. Nella *petitio*, e poi a richiesta del Vescovo, il fondatore rinuncia ad ogni pretesa speciale sulla nuova chiesa, ed in ispecie alla percezione delle rendite sulla dos, per sé e per i suoi discendenti. Per contro, egli si obbliga a dotare la chiesa con mezzi sufficienti ai bisogni del culto e dell'officiante. »

Nous ne disposons pas de documents pour savoir si les évolutions se sont déroulées de manière comparable en Afrique du Nord. Bien entendu, l'expression *non opus est procerum*, découverte dans les inscriptions jumelles de Tipasa et de Cuicul laisse supposer qu'il y a eu des conflits entre les évêques et les aristocrates laïcs, et nous avons retracé plus haut quelques cas tangibles de différents. Mais le résultat de ces conflits n'est pas si clair : l'évêque finit-il par s'imposer comme ce fut le cas en Italie ? Les aristocrates se détournèrent-ils des dons à la collectivité ecclésiale en faisant construire des églises privées ? Certes, il existait des chapelles ou des églises privées sur les domaines de certains aristocrates : mais les avaient-ils placées là parce qu'ils se seraient détournés de donations à la communauté chrétienne en général<sup>38</sup>? Rien n'est moins sûr. D'autre part, quel était le degré d'autonomie de ces bâtiments sur des domaines privés : pouvait-on les construire sans avoir l'aval de l'évêque de la cité attenante ? Les lacunes de notre documentation ne permettent pas de dépasser le stade des questions.

Le don est donc l'objet de conflits entre les différents acteurs. Jusqu'à présent, nous avons surtout envisagé les conflits et les difficultés au sein d'une même communauté. Mais il faut également avoir à l'esprit que ces conflits se jouaient de manière externe entre les membres de différentes communautés religieuses. Dès lors, le don devenait en lui-même un enjeu dans la lutte religieuse.

## II. La guerre du don : don et rivalités religieuses

L'Afrique de l'Antiquité tardive a connu un contexte particulièrement marqué par la concurrence entre différentes religions. Il s'agissait au départ d'une tension entre les païens et les chrétiens, mais les phénomènes de rivalité s'établirent également entre les différentes branches de la religion chrétienne, que ce soient les « catholiques » contre les donatistes, ou bien les ariens contre les « catholiques ». La concurrence, voire le conflit, se manifestait évidemment du point de vue du don.

Les conflits commençaient souvent par le discours. Contre l'adversaire religieux étaient mis en avant des arguments visant à disqualifier sa conduite vis-à-vis

---

38 Sur les églises et chapelles privées en Afrique, cf. Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, de Boccard, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1982-1983, p. 508-509, p. 514-516. Voir aussi plus haut, p. 323.

des dons<sup>39</sup>. Dans ces discours, les adversaires religieux constituent quasiment toujours de mauvais récipiendaires de la générosité d'autrui. Ils spolient le bien des autres, gâchent l'argent qui leur est donné et ils utilisent le don pour corrompre. Le dissident est mauvais donateur et mauvais récipiendaire. Du même coup, il devient parfaitement urgent et légitime de limiter légalement la capacité « donatrice » des adversaires, car l'argent est toujours mal utilisé. Ainsi, l'une des façons d'exprimer une forme de « guerre du don » est de priver légalement l'adversaire religieux de toute possibilité de se montrer généreux, ce qui le coupe des liens de la réciprocité.

### A. Chrétiens contre païens

Une telle pratique s'observe à la marge dans l'opposition entre les chrétiens et les païens à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Dans la lignée des mesures destinées à mettre fin aux religions polythéistes<sup>40</sup>, l'empereur Gratien prit une série de mesures contre les païens et il supprima notamment la possibilité, pour les temples, de recevoir des legs<sup>41</sup>. De telles lois, associées à d'autres mesures, avaient probablement comme effet collatéral de saper toute possibilité de financement des cultes traditionnels par de généreux donateurs. Des lois remirent également en question la capacité de donner de certains chrétiens qui souhaitaient redevenir païens (autrement dit, les apostats). En 381, les personnes chrétiennes désireuses de retourner à la religion traditionnelle (les « apostats ») se virent priver de tout droit de tester<sup>42</sup>. Deux années plus tard, les mêmes personnes purent à nouveau léguer des biens ou recevoir des legs, mais seulement en faveur de leurs

39 Un tel phénomène a déjà été étudié plus haut en partant du point de vue des communautés chrétiennes « catholiques » (*supra*, p. 443-446).

40 De nombreuses études sur la législation impériale contre les païens ont été menées : voir ainsi J. GAUDEMET, « La législation antipaïenne de Constantin à Justinien », dans *CrSt*, 9, 1990, p. 449-468 ; R. DELMAIRE, « La législation sur les sacrifices au IV<sup>e</sup> siècle : un essai d'interprétation », dans *RD*, 82, 3, 2004, p. 319-333 ; plus récemment R. LIZZI TESTA, « Legislazione imperiale e reazione pagana: i limiti del conflitto », dans *CrSt*, 30, 2, 2009, p. 385-409.

41 Ces lois n'ont pas été conservées, selon L. GUICHARD, « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens de *haereticis et paganis* », dans *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, dir. par M.-F. BASLEZ, Paris, Albin Michel, 2014, p. 63-89 (ici p. 83-84) : d'après l'auteur de l'article, ces lois sont connues par Ambroise et Symmaque, et évoquées par Honorius dans *CTh*. XVI, 10, 20.

42 *CTh*. XVI, 7, 1. L'interdiction est répétée en : *CTh*. XVI, 7, 3 (concerne aussi des chrétiens devenus juifs ou manichéens) ; *CTh*. XVI, 7, 4 ; *CTh*. XVI, 7, 6 ; *CTh*. XVI, 7, 7. Cf. L. GUICHARD, « Des lois oppressives ?... », art. cité, p. 85 ; A. COCCOCIA, « La législation sur l'apostasie dans le *Code Théodosien* », dans *Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Intégration ou « concordat » ?*, dir. par J.-N. GUINOT et F. RICHARD, Paris, Le Cerf, 2008, p. 457-465.

héritiers directs. En revanche, ils n'avaient pas le droit de faire ou de recevoir un testament en faveur d'une personne qui n'était pas directement leur héritier<sup>43</sup>. Selon Ramsay MacMullen, ce même type de lois fut réitéré à la fin du V<sup>e</sup> siècle<sup>44</sup>. Il s'agissait donc, petit à petit, à côté d'autres mesures, de repousser les païens hors du champ d'action du don en les privant des retombées économiques et sociales de cette pratique.

### **B. « Orthodoxes » contre « hérétiques »**

La législation émise par les empereurs a ensuite clairement favorisé les branches de la religion chrétienne que les empereurs eux-mêmes souhaitaient mettre en avant (ceux qui étaient définis par les conciles comme des orthodoxes). Peu à peu, de multiples mesures ont exclu tous ceux qui étaient considérés comme hérétiques de la possibilité de léguer leurs biens, ou de faire des donations à leur propre communauté. Les manichéens et les eunomiens firent en premier les frais d'une telle politique, mais avec de nombreux revirements : ils se virent tantôt accorder, tantôt refuser le droit de léguer et de faire des dons<sup>45</sup>. Ensuite, en Afrique particulièrement, les donatistes eurent à faire face à des mesures similaires. Il fallut en fait attendre que le donatisme soit condamné comme une hérésie, et non plus considéré comme un schisme, pour que la législation impériale prît des mesures semblables à celles contre les manichéens ou les eunomiens. Dès 405, les donatistes n'eurent plus le droit de faire des testaments ou de recevoir des legs<sup>46</sup>.

Il est clair que l'église donatiste comptait en son sein de très riches individus, qui ont sans nul doute utilisé leurs ressources financières pour conforter la puissance des communautés chrétiennes donatistes<sup>47</sup>. Les inscriptions ne précisent jamais l'appartenance religieuse du donateur, si bien que nous ne pouvons savoir s'il existait des donateurs donatistes ou même, pour la période suivante, ariens. Les textes littéraires

43 *CTh.* XVI, 7, 2.

44 R. MACMULLEN, *Christianisme et paganisme du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Perrin, 1998, rééd. en 2011, trad. fr. par F. REGNOT, *Christianity and Paganism from the Fourth to the Eighth Century*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1997, p. 95, n. 89 : renvoi à *CJ.* I, 11, 9, 1 ; *CJ.* I, 5, 12 ; *CJ.* I, 5, 17. La dernière loi refuse aux païens le droit de posséder des biens et d'en hériter.

45 *CTh.* XVI, 5, 41 ; *CTh.* XVI, 5, 43.

46 *CTh.* XVI, 6, 4 ; *CTh.* XVI, 5, 52. Voir pour toutes ces mesures : L. GUICHARD, « Des lois oppressives ?... », art. cité.

47 Sur la richesse des donatistes, et leur statut social parfois élevé, cf. C. LEPALLEY, « Les sénateurs donatistes », dans *BSAF*, 1990, p. 45-56.

ont gardé quelques traces de la puissance d'aristocrates ayant favorisé les communautés donatistes. Il faut bien sûr mentionner le cas de la richissime Lucilla, qui, à l'orée du schisme, finança à elle seule une élection d'évêque<sup>48</sup>. Nous avons aussi l'exemple de la sœur de cet *homo nobilis* qui avait souhaité donner sa fortune à une église donatiste dirigée par un dénommé Augustinus<sup>49</sup>. Enfin, l'évêque donatiste d'Hippone, le célèbre Faustinus, s'était vu offrir, probablement par un riche aristocrate, un vaste *fundus*<sup>50</sup>. Nous avons donc toutes les raisons de penser qu'il y avait des pieux donateurs chez les donatistes. Interdire la possibilité de faire des dons et de léguer des héritages permettait donc d'asphyxier financièrement les communautés chrétiennes donatistes, ce qui revenait à les condamner à plus ou moins long terme. Ces mesures s'accompagnaient en fait de lois plus radicales visant à démembrement le patrimoine ecclésiastique : en 411, le concile de Carthage demanda que l'ensemble des biens des donatistes soit récupéré par le fisc, ce qui permit peut-être que ces mêmes biens soient ensuite récupérés par les catholiques<sup>51</sup>. Mettre fin au donatisme impliquait, de la part des « catholiques » de prendre des mesures qui entraînaient l'asphyxie économique des communautés rivales.

À partir de 439, les Vandales, tenants d'une foi arienne, reprirent une démarche quasiment similaire, mais cette fois-ci à l'encontre des catholiques romano-africains. Yves Modéran a bien montré à quel point il s'était produit à l'époque une véritable « guerre de religion » entre les deux églises<sup>52</sup>. Pour les Vandales, il s'agissait, de manière plus ou moins consciente, de retourner contre les catholiques les lois de leurs propres empereurs. Dans l'édit de persécution générale publié le 24 février 484 conservé chez Victor de Vita, Huneric écrivait, rappelant les dispositions des empereurs et les étendant aux catholiques :

« Contre les fidèles aussi les empereurs susnommés sévirent de semblable façon, en ce que ne leur était plus accordé ni de donner, ni de tester ou de recevoir ce qui leur était laissé par d'autres, d'un legs, d'une donation ou d'un abandon – dit pour cause de décès –, ni par le fait de

48 Sur ce personnage et son affaire, cf. *supra*, p. 359-363.

49 N° e. Voir *supra*, p. 473-476.

50 N° h.

51 C. BUENACASA PÉREZ, « La legislación conciliar concerniente a la administración de patrimonio eclesiástico: el bajo imperio (siglos IV-V) », dans *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, p. 49-72, ici p. 68.

52 Y. MODÉRAN, « Une guerre de religion : les deux églises d'Afrique à l'époque vandale », dans *AntTard*, 11, 2003, p. 21-44.

n'importe quel codicille ou de toute autre écriture [...] C'est pourquoi il est nécessaire que soient assujettis à ces dispositions tous les homoousiens dont il est établi qu'ils ont adhéré et adhèrent encore au contenu de cette fausse doctrine<sup>53</sup>. »

Huniric utilise contre les catholiques (les « homoousiens ») les lois contre les hérétiques et leur interdit de faire des dons ou des legs. Il s'agissait d'une véritable politique de confiscation des biens : tous les biens devaient être remis aux évêques ariens et les réseaux « catholiques » de la charité chrétienne étaient par là-même mis à mal. Huniric précise ensuite que l'argent serait assurément utilisé à des fins charitables : « ne doutant pas que ce qui est justement accordé à nos sacrosaints pontifes n'en sera que plus profitable à l'entretien des indigents<sup>54</sup> ». Cela sous-entend que les catholiques n'utilisaient pas bien l'argent qu'on leur donnait : on retrouve une nouvelle fois l'idée selon laquelle l'adversaire religieux utilise mal l'argent.

Lorsqu'il mena sa politique de reconquête de l'Afrique, Justinien prit soin de rendre relativement rapidement aux églises le patrimoine confisqué par les Vandales<sup>55</sup>. Au départ, il ménagea les susceptibilités des Vandales ariens<sup>56</sup>, puis suite à la forte

53 VICT.-VIT., *HPAP*, III, 9 ; III, 12, texte éd. et trad. par S. LANCEL, C.U.F. 368, p. 178-180 : « *In populos quoque praefati imperatores similiter saeuientes quod eis nec donandi nec testandi aut capiendi uel ab aliis derelictum penitus subiaceret, non fideicommissi nomine, non legati, non donationibus, aut relicione – quae mortis causa appellatur – uel quolibet codicillo aliisue forsitan scripturis [...] Quare his necesse est constitutionibus obligari oמושianos omnes quos huiusmodi malae persuasionis constat tenuisse et tenere materiam.* » Sur l'édit d'Huniric, cf. le commentaire de S. LANCEL, C.U.F. 368, p. 23-24.

54 VICT.-VIT., *HPAP*, III, 14, C.U.F. 368, p. 181. La phrase en entier donne : « *Veris autem maiestatis diuinae cultoribus, id est sacerdotibus nostris, ecclesias uniuersas uel <domos> totius cleri nominis supradicti quibuscumque terris et regionibus constitutas quae propitia diuinitate imperii nostri regimine possidentur, una cum rebus quae ad easdem pertinent, hoc decreto statuimus debere proficere, non dubitantes plus alimoniae inopum proficere quod sacrosanctis pontificibus iuste conlatum est.* » ; « Quant aux vrais adorateurs de la majesté divine, c'est-à-dire nos prêtres, nous décidons par le présent décret qu'ils doivent bénéficier de toutes les églises sans exception, et des maisons de tout le clergé de l'obédience susdite, situées sur les terres et dans les régions, qui, par la faveur de la divinité, sont soumises au gouvernement de notre règne, en même temps que des biens qui en dépendent, ne doutant pas que ce qui est justement accordé à nos sacrosaints pontifes n'en sera que plus profitable à l'entretien des indigents. »

55 Voir, pour une présentation commode, Y. MODÉLAN, « Les Églises et la reconquista byzantine. A. L'Afrique », dans *Histoire du christianisme, des origines à nos jours vol. 3, Les Églises d'Orient et d'Occident*, dir. par J.-M. MAYEUR et alii, Paris, Desclée, 1998, p. 699-709.

56 *Ibid.*, p. 702 : « Mais Justinien semble en même temps avoir admis le droit pour les ariens de contester devant les tribunaux certaines revendications de leurs adversaires, ce qui pouvait beaucoup retarder les restitutions ; surtout, en ordonnant aux clercs hérétiques de se convertir, il leur accordait un délai imprévu pour se préparer et laissait entendre qu'ils pourraient ensuite conserver leurs biens au sein du clergé catholique. »

opposition des évêques catholiques réunis en concile, il promulga des nouvelles plus radicales qui restituaient intégralement le patrimoine ecclésiastique aux catholiques. Cela leur permettait de retrouver leur capacité économique et d'attirer à nouveau des richesses<sup>57</sup>. Au terme de cette reconquête, une fois passée la querelle des Trois Chapitres, les églises africaines furent relativement prospères à l'époque byzantine et les inscriptions signalent de nombreux dons, souvent placés sous la houlette de l'évêque<sup>58</sup>.

Le don fut donc un enjeu clair dans les luttes religieuses. Priver l'adversaire religieux de la possibilité de faire des dons permettait d'amoindrir ses possibilités économiques, et donc de saper son organisation matérielle, puis de le déstabiliser tout court.

### III. La manière douce : le don comme moyen de conversion

Dans la lutte opposant différents adversaires religieux, le don fut parfois utilisé comme un moyen non violent pour « inviter » (c'est-à-dire contraindre) les foules à se joindre à un camp. Certes, le don rassemble, le don pacifie, mais en même temps, il exclut, il délimite, voire corrompt. Nous atteignons ici une autre facette du don, plus rarement étudiée, car les inscriptions – support fondamental pour étudier les actes de générosité – ne permettent pas d'y accéder. Comme l'a bien montré Natalie Zemon Davis, pour une période bien postérieure, le don sert à régler de manière non violente des conflits qui pourraient s'exprimer par la violence<sup>59</sup>. Deux exemples sont particulièrement connus dans l'Afrique de l'Antiquité tardive. Un premier exemple

57 *Ibid.*, p. 703, citant *Nov. 37, 5-8* (nouvelle *De Africana Ecclesia*) ; voir aussi Y. MODÉLAN, *Les Vandales et l'Empire romain*, Arles, Errance, 2014, p. 174-175 (« Les restitutions impossibles de 534-535 »). On peut encore se reporter à C. SAUMAGNE, « Étude sur la propriété ecclésiastique à Carthage d'après les nouvelles 36 et 37 de Justinien », dans *ByzZ*, 22, 1913, p. 77-87 (avec la remarque d'Y. Modélan sur le fait que la première partie est dépassée).

58 *Ibid.*, p. 708-709.

59 N. ZEMON DAVIS, *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Seuil 2003, trad. fr. de *The Gift in Sixteenth-Century France*, Madison, University of Wisconsin Press, 2000, par D. TRIERWEILER, p. 19-20 : « Le mauvais don jouera lui aussi un rôle important dans cette étude. Souvent, l'échange de dons est considéré sous son meilleur angle, c'est-à-dire pour ses vertus pacifiques ou comme confirmation d'un statut [...] Mais les systèmes de don recèlent toujours en eux la possibilité de générer des problèmes. » Le don recèle en lui des « potentialités conflictuelles ».

concerne l'Afrique du IV<sup>e</sup> siècle, au moment du conflit entre les donatistes et les catholiques. Le second exemple nous transporte dans l'Afrique vandale.

### A. Les envoyés de Constant : l'affaire Paulus et Macarius

L'affaire de Paulus et de Macarius, deux envoyés de l'empereur Constant en Afrique, est particulièrement révélatrice des ambiguïtés du don, qui peut parfois se révéler un utile moyen de ralliement tout comme un agent de propagande<sup>60</sup>. L'ensemble du dossier a déjà été bien analysé sous cette perspective dans un article de 1990 écrit par Giovanni Alberto Ceconi<sup>61</sup>. Les deux émissaires impériaux Paulus et Macarius, dont le statut précis reste inconnu, avaient été choisis par Constant et envoyés en Afrique aux alentours de 347 avec de l'argent à dispenser à des communautés chrétiennes<sup>62</sup>. Le contexte local était notoirement troublé, avec les débuts de l'opposition entre catholiques et donatistes, et l'émergence de mouvements appelés circoncellions<sup>63</sup>. La mission de Paulus et Macarius fut racontée quelques années plus tard, par Optat de Milev, évêque catholique :

« Et qui peut nier un fait dont tout Carthage est le premier témoin : à l'origine, l'empereur Constant n'a pas envoyé Paul et Macaire pour rétablir l'unité, mais avec des aumônes destinées à soulager les pauvres et à leur procurer, dans chaque église, un peu de répit, des vêtements, de la nourriture et de la joie. Mais comme ils se présentaient devant Donat, ton père, et qu'ils expliquaient pourquoi ils étaient venus, celui-ci, emporté par sa violence habituelle, éclata en ces termes "Qu'a de commun l'empereur avec l'Église ?"<sup>64</sup> »

60 Sur les deux personnages, cf. « Macarius 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 655-658, « Macarius 1 », *PLRE*, I, p. 524-525 et « Paulus 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 839-840, « Paulus 2 », *PLRE*, I, p. 683.

61 G. A. CECONI, « Elemosina e propaganda. Un'analisi della 'Macariana persecutio' nel III libro di Ottato di Milevi », dans *REAug*, 36, 1990, p. 42-66. Voir aussi, sur ce même épisode : B. D. SHAW, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2011 (p. 162-167 et « Appendix E: the mission of Paul and Macarius », qui constitue une réflexion sur la date des événements).

62 Cette démarche, selon G. A. Ceconi, rappelait un obscur précédent constantinien (G. A. CECONI, « Elemosina e propaganda... », art. cité, p. 42-43, n. 2).

63 La bibliographie sur les circoncellions est immense. On pourra partir de C. LEPELLEY, « Circumcelliones », *Aug-Lex*, vol. 1, c. 930-935. Des ouvrages et articles récents sont parus : A. GROSLAMBERT, « Les circoncellions : historiographie », dans *Les exclus dans l'Antiquité*, dir. par C. WOLFF, Paris, de Boccard, 2005, p. 159-178 ; B. POTTIER, « Les circoncellions : un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du Nord des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles », dans *AntAfr*, 44, 2008, p. 43-107 ; V. NERI, « Ancora sui "circumcelliones" (alla luce di studi recenti) », dans *MediterrAnt*, 12, 1-2, 2009, p. 185-198 ; B. D. SHAW, *Sacred Violence...*, *op. cit.* Les donatistes eux-mêmes avaient fait appel à l'autorité impériale contre les circoncellions : cf. « Taurinus », *PCBE (Afrique)*, p. 1100.

Optat de Milev insiste sur le fait que l'empereur Constant n'avait pas envoyé ses dons pour – au départ (*primitus*) – rétablir l'unité, mais uniquement pour secourir les pauvres, dans un esprit tout à fait conforme à celui de la charité chrétienne<sup>65</sup>. Le mot *pauperes* revient ainsi à de multiples reprises dans le récit : il s'agit de bien convaincre le lecteur que tous les *pauperes*, sans distinction, seraient aidés. Optat de Milev lit l'intervention de l'empereur en utilisant les mots et les idées phares de la charité chrétienne : donner à manger, revêtir ceux qui ont besoin de vêtements, et procurer une forme d'aide spirituelle. Mais Donat de Carthage, à la tête du mouvement des « donatistes » décide de repousser l'aide de l'empereur dans une formule célèbre « *Quid est imperatori cum ecclesia ?* »<sup>66</sup>, signant par là le refus de l'intervention du pouvoir impérial dans les affaires religieuses. Selon Optat, en refusant les dons de l'empereur, Donat fit preuve d'une arrogance exceptionnelle en se déclarant au-dessus de lui<sup>67</sup>. Toujours selon la logique d'Optat, comme l'a bien expliqué Giovanni Alberto Cecconi, en refusant les dons de Constant, Donat tourne le dos à la *caritas*, refuse le modèle de solidarité propre à la communauté chrétienne, et se définit donc lui-même et sa communauté comme séparatistes ou schismatiques, refusant l'amour qui circule entre les membres de l'Église<sup>68</sup>. Pour signifier son refus, Donat avait même envoyé des lettres aux autres évêques et il leur suggérait de refuser les dons de Constant<sup>69</sup>. Selon Optat de

64 OPTAT., *Contra Parmenianum (Traité contre les donatistes)*, t. 2, III, 3, 2-3, texte éd. et trad. par M. LABROUSSE, S.C. 413, p. 20-23, l. 10-14 et l. 1 : « *Aut quis negare potest rem cui tota Carthago principaliter testis est : imperatorem Constantem Paulum et Macarium primitus non ad faciendam unitatem misisse sed cum elemosynis quibus subleuata per ecclesias singulas posset respirare, uestiri, pasci, gaudere paupertas ? Qui cum ad Donatum, patrem tuum, uenirent et quare uenerant indicarent, ille solito furore succensus in haec uerba prorupit : Quid est imperatori cum ecclesia ?* » Pour les réflexions sur la date des événements, cf. B. D. SHAW, *Sacred Violence...*, op. cit., p. 825-826. Les faits, selon B. D. Shaw, se dérouleraient autour de l'année 347.

65 La même idée est répétée en OPTAT., *C. Parm.*, III, 3, 7, S.C. 413, p. 24-25, l. 40-44 : « *Et cum illi qui missi fuerant dicerent se ire per prouincias singulas et uolentibus accipere se daturos, ille dixit ubique se litteras praemisisse ne id quod adlatum fuerat pauperibus alicubi dispensaretur* » ; « Et comme ceux qui avaient été envoyés lui disaient qu'ils allaient à travers chaque province et qu'ils donneraient à ceux qui voudraient bien recevoir, Donat affirma qu'il avait déjà expédié partout des lettres afin que nulle part ce qui avait été apporté ne fût distribué aux pauvres ».

66 Sur Donat ou Donatus, cf. « Donatus 5 », *PCBE (Afrique)*, p. 292-303 (et p. 300 pour notre affaire).

67 OPTAT., *C. Parm.*, III, 3, 9.

68 G. A. CECCONI, « Elemosina e propaganda... », art. cité, p. 52.

69 OPTAT., *C. Parm.*, III, 3, 7, S.C. 413, p. 24-25, l. 42-43 : « *ille dixit ubique se litteras praemisisse ne id quod adlatum fuerat pauperibus alicubi dispensaretur* » ; « il affirma qu'il avait déjà expédié partout des lettres afin que nulle part ce qui avait été apporté ne fût distribué aux pauvres ».

Milev, un certain nombre de chrétiens suivirent l'attitude de Donat et refusèrent les dons. L'affaire se termina donc par la violence, autour d'un autre Donat (Donat de Bagai) qui fit appel aux circoncellions pour le défendre<sup>70</sup>. Ceci donna finalement lieu à une intervention armée, qui fut suivie de la mort de quelques personnes dans des circonstances troubles<sup>71</sup>. Le souvenir cuisant des *tempora Macariana* persista dans la mémoire des donatistes<sup>72</sup>.

Il apparaît en fait que le récit d'Optat de Milev est partiellement biaisé en raison de son point de vue antidonatiste. Les deux envoyés Paulus et Macarius étaient certes venus pour donner, mais non sans contreparties. Il s'agissait probablement de donner pour rétablir l'unité, en contraignant (mais non par la force) ceux qui acceptaient les dons de retourner à l'église catholique, créant un lien de dépendance réciproque entre le donateur et le bénéficiaire. L'empereur employait donc la « manière douce » dans le but de convertir, pour reprendre une expression de Serge Lancel<sup>73</sup>. Optat de Milev le dit lui-même.

« Paul et Macaire venaient pour soulager partout les pauvres et pour exhorter chacun à l'unité<sup>74</sup> »

Les deux émissaires utilisaient probablement l'argent et l'aumône pour rallier des chrétiens dans le besoin. La passion donatiste de Marculus, évêque tué lors du mouvement de révolte, était en fait bien plus critique sur les intentions des deux envoyés : « *ad unitatem cum traditoribus faciendam* »<sup>75</sup>. Les deux envoyés avaient

70 B. Pottier suggère que les circoncellions dépendaient de l'aumône de l'église donatiste – ceci expliquait donc leur intervention : cf. B. POTTIER, « Les circoncellions, un mouvement... », art. cité, p. 98.

71 Cf. « Donatus 8 », *PCBE (Afrique)*, p. 304-305 ; « Marculus », *PCBE (Afrique)*, p. 696-697.

72 Il y eut des rédactions de passions de martyrs, comme la *Passio Marculi*. Voir à ce sujet les textes rassemblés par : M. A. TILLEY, *Donatist Martyr Stories: the Church in Conflict in Roman North Africa*, Liverpool, Liverpool University Press, 1996 (éd. de P. MASTANDREA, « Passioni di martiri donatisti (BHL 4473 e 5271) », dans *Analecta Bollandiana*, 113, 1995, p. 39-88).

73 S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999, p. 240.

74 OPTAT., *C. Parm.*, III, 4, 1, S.C. 413, p. 38, l. 5-6 : « *Veniebant Paulus et Macarius qui pauperes ubique dispungerent et ad unitatem singulos hortarentur.* »

75 *Passio Marculi*, 3, 10 : « *Et duabus bestiis ad Africam missis, eodem scilicet Macario et Paulo, execrandum prorsus ac dirum ecclesiae certamen indictum est, ut populus Christianus ad unitatem cum traditoribus faciendam nudatis militum gladiis et draconum praesentibus signis et tubarum uocibus cogeretur* », cité par G. A. CECCONI, « Elemosina e propaganda... », art. cité, p. 47. Voir M. A. TILLEY, *Donatist Martyr Stories...*, op. cit., p. 78-87 ; éd. de P. MASTANDREA, « Passioni... », art. cité.

même gagné le surnom d'*operarii unitatis*, ce qui constituait un jeu de mots sur le double sens du mot *operarii*, celui qui opère, mais aussi celui qui se montre charitable<sup>76</sup>. Les dons des émissaires impériaux étaient donc probablement subordonnés au ralliement. De ce point de vue, la conduite de Donat s'expliquait plus logiquement – Donat refusait les dons pour empêcher le ralliement de chrétiens donatistes au camp des catholiques. Il montrait aussi son refus d'une église institutionnelle liée aux empereurs.

De surcroît, les propos d'Optat de Milev visaient à dédouaner Paulus et Macarius de leur responsabilité, en montrant qu'ils avaient été contraints, bien malgré eux, d'agir par la force<sup>77</sup>. L'insistance sur les pieuses intentions de Constant et de ses émissaires sert donc en partie à justifier leur entreprise et les désigner, non comme des agresseurs, mais comme des « victimes » de l'intransigeance donatiste, obligés de réagir face à une violence qui venait du camp d'en face. Il s'ensuit que les morts donatistes ne peuvent pas être considérés comme des victimes d'une persécution (selon Optat), car ce sont eux les véritables responsables de la violence : il n'y aurait alors que des « pseudo-martyrs » donatistes<sup>78</sup>.

Au-delà de la logique « propagandiste » propre aux controverses religieuses, on voit bien que le don et l'aumône peuvent servir à des fins de propagande et de conversion. Pour Constant, il s'agissait bien sûr de profiter des difficultés rencontrées par certaines personnes pour les rallier à la cause des catholiques.

## B. Les Vandales et la « manière douce »

L'utilisation du don à des fins de propagande ou de conversion est également attestée à l'époque du royaume vandale. Désireux de convertir les populations

76 Cf. G. A. CECCONI, « *Elemosina e propaganda...* », art. cité, p. 45 : Parménien, donatiste destinataire du traité écrit par Optat de Milev, aurait appelé Paulus et Macarius de la sorte.

77 OPTAT., *C. Parm.*, III, 4, 9, S.C. 413, p. 42-43, l. 51-56 : « *Hoc metu deterriti illi qui thesauros ferebant quos pauperibus erogarent inuenerunt in tanta necessitate consilium ut a Siluestre comite armatum militem postulerent non per quem alicui uim facerent sed ut uim a Donato supra memorato episcopo dispositam prohiberent. Hac ratione factum est ut miles uideretur armatus. Iam quicquid subsecutum est uidete cui debeat aut possit adscribi* » ; « Retenus par la crainte de ces hommes, ceux qui portaient les trésors qu'ils devaient distribuer aux pauvres décidèrent, dans une si grande nécessité, de demander au comte Silvestre l'intervention de l'armée, non pour faire violence à quiconque par son intermédiaire, mais afin d'empêcher les manifestations de violence organisées par Donat, l'évêque mentionné plus haut. C'est pour cette raison qu'on vit l'armée intervenir. Ce qui s'en est alors suivi, voyez à qui on doit ou on peut en attribuer la responsabilité. »

78 G. A. CECCONI, « *Elemosina e propaganda...* », art. cité.

romano-africaines à l'arianisme, les Vandales ont mené une double politique, à la fois par la violence et la coercition, mais aussi par la « manière douce ».

Différents articles d'Yves Modéran montrent bien l'ampleur et les limites de la persécution vandale en Afrique<sup>79</sup>. Les Vandales utilisèrent parfois le don dans l'espoir de rallier les chrétiens à l'arianisme. Comme l'a très justement observé Yves Modéran, dans la « guerre de religion » qui opposait catholiques romano-africains et Vandales ariens, l'assistance, la charité envers les pauvres, ont aussi été « un enjeu décisif dans la concurrence religieuse ». Les rois vandales ont ainsi tenté de rallier leurs adversaires en leur distribuant des honneurs et des présents<sup>80</sup>.

De telles visées s'adressaient autant aux plus riches qu'aux plus pauvres, durement affectés par les difficultés économiques du temps. Les sermons de Quodvultdeus de Carthage rappellent aux fidèles de ne pas céder à la tentation de rejoindre le camp arien :

« L'arien est un loup, reconnaissez-le. [...] Il flatte mais il trompe ; il promet beaucoup, mais il ne tient pas ses promesses. Venez, dit-il, je vous protégerai ; si vous êtes dans la nécessité, je vous nourrirai ; si vous êtes nus, je vous vêtirai ; je vous donnerai de l'argent, je fixerai la somme que chacun recevra par jour<sup>81</sup>. »

79 Voir en particulier : Y. MODÉRAN, « L'Afrique et la persécution vandale », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 3, dir. par J.-M. MAYEUR et alii, Paris, Desclée, 1998, p. 247-278 ; ID., « Une guerre de religion : les deux églises d'Afrique... », art. cité.

80 PROCOP., *Guerre contre les Vandales*, I, VIII, 8-10, texte éd. et trad. par H. DEWING, *History of the Wars. Books III and IV*, L.C.L. 81, p. 72-75, trad. fr. par D. ROQUES, *La guerre contre les Vandales : Guerres de Justinien, livres III et IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 56 : « Ἀδελφός τε αὐτοῦ Τρασαμοῦνδος παρέλαβε τὴν βασιλείαν, εἶδος τε καὶ ξυνέσεως ἐς τὰ μάλιστα καὶ μεγαλοψυχίας εὖ ἦκων. Τοὺς μέντοι Χριστιανοὺς ἐβιάζετο μεταβαλέσθαι τὴν πάτριον δόξαν, οὐκ αἰκίζόμενος τὰ σώματα ὡσπερ οἱ πρότεροι, ἀλλὰ τιμαῖς τε καὶ ἀρχαῖς μετιῶν καὶ χρήμασι μεγάλοις δωρούμενος, καὶ τοὺς ἀπειθοῦντας, ὅποιοι ποτε εἶεν, ἦκιστα γε εἰδέναι ποιούμενος. » ; « Son successeur [celui de Gunthamund] à la royauté fut son frère Thrasamund, qui était doué d'une beauté, d'une intelligence et d'une magnanimité exceptionnelles. Il contraignit cependant les Chrétiens à abandonner leurs croyances traditionnelles non pas en les maltraitant physiquement, comme le faisaient ses prédécesseurs, mais en leur conférant des prérogatives et des charges, pour se les concilier, et en les comblant de richesses. Certains ne se laissaient pas séduire : il affectait alors d'ignorer totalement la nature de leur foi. » J'ai rétabli les noms des rois en suivant l'orthographe la plus fréquente.

81 QUODV., *S., De symbolo* I, XIII, 4-5, C.C.S.L. 60, texte éd. par R. BRAUN, p. 334, l. 12-16 : « *Lupus est, agnoscite [...] Blanditur, sed fallit : multa promittit, sed decipit. Venite, inquit, defendam : si necessitas est, pascam, si nuditas, uestiam : dabo pecuniam, statuam quid per singulos dies quisque accipiat.* » (cité par Y. MODÉRAN, « Une guerre de religion... », art. cité, p. 41). Voir également : A. ISOLA, *I cristiani dell'Africa vandalica nei Sermones del tempo (429-534)*, Milan, Jaca Book, 1990 (part. p. 62-65) ; R. GONZÁLEZ SALINERO, « La invasión vándala en los Sermones de Quodvultdeus de Cartago », dans *Florilib*, 12, 2001, p. 221-237. Sur Quodvultdeus de Carthage,

La séduction des ariens passe par la promesse de la charité chrétienne (les œuvres de miséricorde). De telles promesses devaient être particulièrement efficaces en période de difficultés économiques. Comme l'a justement montré Yves Modéran, puisqu'ils avaient mis en grande difficulté les ressources économiques des catholiques, les Vandales ariens devenaient quasiment les seuls capables d'assurer la subsistance de certaines familles pauvres. De tels engagements, s'ils ont été tenus, ont dû logiquement entraîner des conversions à l'arianisme.

Les dons à la communauté chrétienne furent constamment l'enjeu de tensions et de conflits. Ils ont exacerbé les tensions internes entre différents membres d'une même communauté, par exemple entre les évêques, qui avaient à cœur de gérer les dons, et les donateurs laïcs. Ils ont également mis au jour des tensions entre les donateurs et les donataires. Bien plus, les dons à la communauté définissent aussi des espaces de rivalités entre les différentes communautés : ces rivalités s'expriment sur le mode de la concurrence, du conflit ou de la violence. Il y eut donc réellement à la fin de l'Antiquité une forme de « guerre du don » : chaque communauté souhaitait recueillir le plus d'argent possible, et n'hésitait pas, si elle était en position dominante, à priver son adversaire de la possibilité de faire et de recueillir des dons. Émergea donc de plus en plus une facette beaucoup plus violente du don, qui servait à exclure et à convertir.

---

cf. *supra*, p. 11.

## CONCLUSION GÉNÉRALE

De l'évergétisme à la charité chrétienne ? Au terme de cette étude, l'interrogation centrale qui a guidé notre travail paraît désormais caduque. Il n'y eut pas de transition ou de passage entre deux modes de dons bien distincts, dont l'un serait l'apanage de la cité antique et l'autre celui de l'Église en voie de construction. En Afrique du Nord pendant l'Antiquité tardive, l'évergétisme n'a jamais cédé la place à la « charité chrétienne ». Se produisirent non pas une transition, mais des évolutions et des interactions.

Ces évolutions peuvent-elles être caractérisées en fonction de différences régionales ? Le territoire envisagé dans le cadre de cette étude est extrêmement vaste et il ne saurait être réduit à un tout cohérent, soumis partout aux mêmes transformations. Répondre à cette question s'avère impossible en raison du faible de nombre de sources : il faudra donc y renoncer. En revanche, il est possible de dresser un panorama large de l'évolution chronologique. Pour chaque période, nous précisons les acquis de la recherche et proposerons quelques perspectives pour des travaux ultérieurs.

### **III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles : la coexistence de l'évergétisme et de la charité chrétienne**

Au III<sup>e</sup> siècle et tout au long du IV<sup>e</sup> siècle, l'évergétisme et la charité chrétienne ont largement coexisté. L'étude des sources épigraphiques a montré que l'évergétisme était une pratique largement répandue en Afrique romaine pendant les débuts de l'Antiquité tardive. Quelques traits nouveaux apparurent, avec pour essentielle nouveauté la croissance du nombre des intermédiaires qui se plaçaient entre les donateurs évergètes et ceux qui recevaient le don. Parmi les intermédiaires, les gouverneurs de province devinrent incontournables dans une bonne partie des évergésies. Une telle évolution entraîna un éloignement progressif entre les évergètes et leurs donataires, ce qui était symptomatique de transformations dans le mode de gouvernement de la cité. D'un autre côté, les chrétiens, de plus en plus nombreux à

mesure que le temps avançait, organisèrent petit à petit la pratique de la charité chrétienne en canalisant la générosité spontanée des fidèles via des caisses communes gérées par les clercs. Mais dans l'ensemble les deux modes de générosité coexistaient isolément. Ils appartenaient, si l'on veut, à deux sphères différentes.

Parfois se produisait l'intersection de ces deux mondes, lorsque des personnes appartenaient à la fois au champ de la cité et à celui de la religion chrétienne. Cette intersection est souvent difficile à détecter dans la mesure où les sources émanant de la cité ne font presque jamais mention d'une quelconque appartenance à la religion chrétienne. En surmontant ces difficultés, nous avons montré que la double appartenance évergétisme/christianisme n'était pas si improbable qu'on l'aurait cru. Les habitants des cités africaines étaient en contact avec l'évergétisme et, s'ils étaient chrétiens, pouvaient soit se montrer charitables, soit bénéficier de l'assistance chrétienne. De la même façon, les aristocrates locaux, s'ils étaient chrétiens, pouvaient vraisemblablement accomplir des actes d'évergétisme sans que cela ne pose de problèmes à personne. Rien ne s'y opposait : aucun texte évangélique ne déconseillait *a priori* aux chrétiens de se montrer généreux vis-à-vis de leur cité. Certains chercheurs contemporains renversent même la perspective en suggérant que les chrétiens étaient invités par les textes évangéliques à faire le bien partout autour d'eux, ce qui impliquait de se montrer généreux vis-à-vis de la cité<sup>1</sup>. Aucune autorité ecclésiastique (en considérant que ces dernières aient eu assez d'influence sur les chrétiens pour le faire) n'a jamais interdit formellement à un chrétien d'agir en évergète pendant cette période.

Se pose alors la question de l'insertion des chrétiens dans la cité durant la période pré-constantiniennne. Une idée reçue, surtout véhiculée par les textes apologétiques (païens comme chrétiens), ou bien encore par la littérature martyriale hagiographique, voudrait que les chrétiens se soient tenus à l'écart de la cité et du monde environnant, se séparant des communautés civiques pour fonder des communautés chrétiennes vivant dans l'entre-soi. Cette idée tient plutôt à la nature de nos sources qu'à la réalité. Pour forger des identités claires, les auteurs de l'apologétique exagèrent les contrastes, séparent ce qui était mélangé et nous livrent un tableau biaisé de la réalité. L'idée de la séparation entre païens et chrétiens est d'ailleurs renforcée par

---

1 C'est la thèse de B. W. WINTER, *Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1994.

une vision trop exigüe de la religion chrétienne antique, vision qui considérerait l'ensemble des chrétiens à l'aune de la démarche ascétique. Les chrétiens idéaux seraient ceux qui renonceraient au monde, et partant de là, à la vie civique. Or, dans des sociétés communautaires, ce genre de conduite devait être extrêmement rare. Il devait en fait exister une variété assez grande de manières d'être chrétien : l'ascète se retirant du monde n'était qu'une de ces variétés – certes fort visible dans les sources – d'« être chrétien ». Ainsi, pour la majorité des chrétiens, la conversion au christianisme ne s'accompagnait nullement d'un renoncement aux valeurs civiques ; les chrétiens ne mobilisaient pas toujours leur identité chrétienne dans toutes les circonstances de la vie quotidienne<sup>2</sup>. Même minoritaires, les chrétiens étaient donc insérés dans la cité, et s'ils en avaient la possibilité, devenaient évergètes ou acceptaient les bienfaits liés à l'évergétisme.

Au IV<sup>e</sup> siècle, puisque païens comme chrétiens participaient à la vie civique, les hommes s'accordèrent sur le fait que la cité était un « terrain neutre », formant une sorte de consensus qui allait au-delà des appartenances religieuses propres à chacun, comme l'avait justement fait remarquer Claude Lepelley<sup>3</sup>. Devant les conflits religieux de l'époque, la cité rassemblait au-delà des appartenances religieuses et l'on s'efforça de ne pas insister sur les aspects religieux. Y eut-il alors durant ce IV<sup>e</sup> siècle une période de « sécularisation », ou pour employer des mots encore plus contemporains une forme de « laïcité » ? Bien entendu, les réflexions très contemporaines sur la « laïcité » et le « vivre-ensemble » peuvent toujours biaiser notre manière d'envisager les choses en nous faisant découvrir opportunément le reflet des préoccupations contemporaines dans l'étude du passé. De plus, pour que cette « sécularisation » du IV<sup>e</sup> siècle soit envisageable, il faudrait envisager que se défirent à cette période les liens qui unissaient la cité et les religions traditionnelles, les liens de la « religion civique » qui était

2 Sur la multiplicité des manières d'« être chrétien » aux débuts de l'Antiquité tardive, et la mobilisation intermittente du fait d'être chrétien (la « christianité »), cf. E. REBILLARD, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity. North Africa, 200-450 CE*, Ithaca, Cornell University Press, 2012, trad. fr. de A. HASNAOUI, *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples. Afrique du Nord, 200-450 après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

3 C. LEPELLEY, « Le lieu des valeurs communes : la cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive », dans *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain : Hommage à Claude Lepelley*, dir. par H. INGLEBERT, Paris, Picard, 2002, p. 271-285. La réflexion de C. Lepelley rejoignait en partie les conclusions de R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990. Trad. fr. de D. KEMPF, *Au risque du christianisme. L'émergence du modèle chrétien (IV<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> siècle)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012.

constitutive et caractéristique de la cité antique<sup>4</sup>. Une telle évolution traduirait alors une étape marquante dans l'histoire des cités africaines de l'époque tardive.

### **Fin du IV<sup>e</sup> siècle-milieu V<sup>e</sup> siècle : une ère de la générosité ?**

À partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et du début du V<sup>e</sup> siècle, le fragile équilibre se transforma. L'un des ingrédients de la transformation provint du désir accru de certains chrétiens de changer le monde environnant, et donc le monde de la cité. De plus en plus, les chrétiens s'exprimèrent sur l'organisation de la société, et le discours porta naturellement sur l'une des manifestations les plus visibles des liens sociaux, à savoir l'évergétisme. À partir des années 390-410, comme nous l'avons montré, les critiques portant sur l'évergétisme se firent de plus en plus nombreuses. Ces critiques émanaient pour l'essentiel des intellectuels chrétiens. Était explicitement visé ce qui était considéré comme l'un des travers de l'évergétisme, c'est-à-dire l'évergétisme lié aux spectacles. Même si elle semblait pointer du doigt des aspects somme toute accessoires, cette critique visait en fait l'un des lieux par excellence de la sociabilité civique, les spectacles et les jeux<sup>5</sup>. Par là, c'était finalement le genre de vie civique qui était remis en question. *A contrario*, les évêques mirent de plus en plus en évidence un autre idéal de générosité. L'idéal du pieux donateur, qui se montrait sensible aux difficultés d'autrui et qui n'hésitait pas à donner sa fortune pour le bien de la communauté chrétienne locale fut exalté ; cet idéal était tout entier construit contre la figure stéréotypée de l'évergète antique, gonflé d'orgueil mais vide à l'intérieur. Se forma dès lors un discours autour du don, discours qui s'écartait de celui de la réciprocité civique pour y introduire des éléments religieux. Ce discours sur le don fut l'occasion de forger une vision chrétienne de la société et de la place qui revenait à chacun.

Mais le discours des évêques ne fut pas toujours suivi. Une partie des aristocrates romano-africains, faisant fi des critiques, continua à agir en évergète, et ce jusqu'au milieu du V<sup>e</sup> siècle. En même temps, le nombre de dons faits par les chrétiens à

4 Sur l'idée de la « religion civique » et son importance pour la définition d'une cité antique, cf. J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Le Seuil, 2013.

5 Voir C. HUGONOT, *Les spectacles de l'Afrique romaine : une culture municipale officielle de l'Empire romain*, 3 vol., Lille, Atelier National de reproduction des thèses, 2003 (thèse soutenue en 1996).

partir de la fin du IV<sup>e</sup> siècle et du début du V<sup>e</sup> siècle fut en constante augmentation. Cette période semble, pour l'Afrique, être une période où s'est développée la générosité. Non seulement les dons affluèrent dans les cités, mais aussi les églises furent assez richement dotées. Cette relative générosité était-elle réelle, ou bien est-ce un effet de sources dû à l'activité épiscopale d'Augustin, qui nous a fait découvrir beaucoup de témoignages ? La réponse est difficile à fournir.

Augustin pouvait donc à juste titre se réjouir du fait que la période se caractérisait, au-delà des malheurs du temps, par la générosité des donateurs : « Il n'y avait pas jadis tant de pillards des biens d'autrui, mais il n'y avait pas non plus jadis tant de donateurs de leurs propres biens<sup>6</sup> ». Entrèrent donc dès lors en résonance deux idéaux : celui de l'évergétisme civique et celui de la charité chrétienne, mais aussi d'autres modèles, parmi lesquels celui des offrandes religieuses qui existaient dans l'ensemble du monde antique. Au sein même des communautés chrétiennes, nous avons montré la permanence d'un idéal évergétique qui se manifestait du point de vue des donataires. Ces derniers, conservant des habitudes acquises pendant des siècles de vie politique dans la cité, attendaient véritablement des riches aristocrates chrétiens qu'ils se conduisent à la manière des antiques évergètes. Mais cette attente des fidèles chrétiens ne fut pas toujours comblée (comme dans le cas de « l'affaire Pinien », riche étranger romain venu se réfugier dans ses possessions africaines). Nous avons aussi vu à quel point le moment du choix des clercs pouvait faire resurgir des traditions où l'évergétisme tenait une grande place. De leur côté, les donateurs eux-mêmes avaient beaucoup moins en tête le souci de contenter leurs concitoyens et ils préféraient se concentrer sur la recherche de leur propre salut, adoptant parfois le discours de la « charité chrétienne ». Mais les deux modèles principaux de la générosité étaient présents en des proportions différentes selon les cas, puisque le don, acte individuel par excellence dans une société pourtant fondée sur les communautés, n'est jamais réductible à un modèle précis. En tous les cas, jamais la « charité chrétienne » ne s'imposa comme unique modèle de don.

6 AUG., *En. Ps.*, 80, 1, C.C.S.L. 39, éd. par E. DEKKERS et J. FRAIPONT, p. 1121, l. 50-52 : « *Non habebat antiquitas tales raptores rerum alienarum ; sed non habebat antiquitas tales donatores rerum suarum* ». Le commentaire sur le psaume 80 fut prononcé vers 403.

Ajoutons à cela que la concurrence ne se produisait pas uniquement entre la cité et les communautés chrétiennes. Elle s'exerçait aussi à l'intérieur des différentes branches de la religion chrétienne : les « catholiques » furent ainsi sans cesse confrontés aux donatistes, et plus tard aux chrétiens ariens. Ces rivalités s'exprimèrent sur le terrain à travers de véritables guerres du don. Il faudrait pouvoir savoir, ce qui reste encore largement à étudier, dans quelle mesure chacun des camps s'appuya sur un discours particulier sur le don, et ainsi sur des visions du monde différentes.

De tels dons prodigués en direction des communautés chrétiennes ont constitué, sur le plan de la recherche, une théorie de la construction de l'Église par les aristocrates laïcs. C'était en ce sens la théorie de l'« évergétisme chrétien » développée par Charles Pietri. Les aristocrates auraient imité la générosité constantinienne en se montrant généreux vis-à-vis des églises locales<sup>7</sup>. En réalité, l'étude détaillée de l'expression « évergétisme chrétien » aura montré qu'il vaudrait mieux abandonner ce terme qui est équivoque et de surcroît beaucoup trop restrictif. De plus, analysant l'ensemble des témoignages des dons chrétiens faits en direction de la collectivité, nous avons plutôt découvert que le modèle décrit par Charles Pietri était difficilement applicable à l'Afrique, car la majeure partie des dons était le fruit d'actions collectives. Les fidèles africains ont collectivement joué un rôle plus grand que ce que l'on ne pense d'habitude dans l'établissement matériel de l'Église chrétienne. Voilà, si l'on voulait à tout prix en trouver, l'une des principales spécificités africaines.

### **V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles : la fin de l'évergétisme et la disparition de la cité antique**

La dernière étape de cette évolution débute à partir de l'invasion des Vandales. À partir de cette époque (sans qu'il soit toujours possible d'en imputer directement la responsabilité aux Vandales), les modes de relations sociales à l'intérieur de la cité commencèrent à se transformer rapidement. C'est exactement à cette période que nos sources se tarissent, et nous avons formulé l'hypothèse que la disparition des sources de l'évergétisme correspondait à la fin du phénomène lui-même.

---

7 Je ne reprends pas ici la bibliographie (cf. p. 221-248). Voir simplement : C. PIETRI, « Évergétisme et richesses ecclésiastiques en Italie », dans *Ktèma*, 3, 1978, p. 317-337, repris dans ID., *Christiana respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, 1997, vol. 2, p. 813-833.

Cherchant les raisons de la disparition de l'évergétisme civique, nous avons écarté l'idée selon laquelle le développement du christianisme aurait été le seul facteur ; l'évergétisme a disparu en raison d'une multiplicité de raisons<sup>8</sup>. D'abord, les aristocrates eurent de moins en moins les possibilités matérielles d'être évergètes, à cause notamment des confiscations de terres menées par les Vandales. De plus, les aristocrates se sont détournés de la générosité civique directe, employant leur fortune pour un usage privé. Une bonne partie des ressources aristocratiques a été consacrée à la construction ou plutôt à l'aménagement des résidences privées. Puisque la revendication affichée de la proximité avec les citoyens n'était plus nécessaire pour légitimer le pouvoir des aristocrates, et que désormais, pour être légitime il fallait se montrer distant, alors les aristocrates ne virent plus l'intérêt d'entretenir le lien avec la communauté civique<sup>9</sup>. Il ne servait plus à rien de dépenser de l'argent pour devenir évergète et se faire aimer du peuple. Dès lors, les liens entre les grands de la cité et la communauté civique se défirent. De plus, le corps politique entra en concurrence avec les différentes communautés chrétiennes : lorsqu'ils donnaient aux fidèles chrétiens, les aristocrates étaient certains de retirer des récompenses de leur bienfait. Non seulement ils pouvaient acquérir de la respectabilité à l'intérieur de leur communauté, mais ils se mettaient aussi en bonne voie pour être sauvés.

Dès lors, la disparition de l'évergétisme civique au sens strict du terme pourrait être considérée, au même titre que d'autres symptômes, comme l'un des signes témoignant de la disparition de la cité antique et de la fin de son mode de gouvernement particulier, reposant sur une rivalité permanente entre des aristocrates, ainsi que sur un consensus toujours renouvelé entre les élites et le *populus* qui recevait les bienfaits. Mais la disparition de l'évergétisme en tant que tel ne signifia en aucun cas la disparition de l'esprit évergétique : pour preuve, les rois vandales, soucieux de s'inscrire dans une tradition romaine, renouèrent en partie avec cette tradition classique.

---

8 Ainsi le christianisme ne peut pas être tenu pour responsable de la fin de la cité antique, comme le laissait entendre J. Martin : J. MARTIN, « Der Verlust der Stadt », dans *Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, dir. par C. MEIER, Munich, Oldenbourg, 1994, p. 95-114 (part. p. 110-114).

9 Ces réflexions sont issues de : Y. THÉBERT, « Vie privée et architecture domestique en Afrique romaine », dans *Histoire de la vie privée. De l'Empire romain à l'an mil*, dir. par P. ARIÈS et G. DUBY, Paris, Le Seuil, 1985, p. 300-397.

Si la cité antique disparut à cette époque, qu'est-ce qui naquit à la place ? Sont-ce les débuts d'une « *bischöfliche Stadtherrschaft* » ? Cette période voit effectivement l'affirmation progressive de l'évêque, en qui repose désormais la gestion des ressources issues de la bienfaisance collective. Cette mutation ne s'est pas faite sans difficultés : les évêques se sont heurtés à la puissance des aristocrates donateurs, qui changeaient d'avis ou se montraient exigeants. En Afrique, sauf peut-être durant la période byzantine, les évêques n'ont jamais été les seuls tenants de l'autorité et ils ont toujours été mis en confrontation avec des aristocrates locaux. Assiste-t-on alors aux débuts d'une « ville médiévale » ? Il paraît difficile de qualifier ces espaces de la sorte si l'on ne souhaite pas plaquer des concepts postérieurs ou exogènes sur la réalité africaine<sup>10</sup>. Ou une ville tardive « post-romaine » (pour transposer Hervé Inglebert et sa proposition de définir une Antiquité tardive post-romaine) qui débiterait avec l'installation des Vandales en Afrique<sup>11</sup> ? Et quel rôle jouèrent les Maures dans les différentes transformations<sup>12</sup> ? Et *in fine* les « conquêtes arabes » du Maghreb ? Il faudrait prolonger ces réflexions en se plongeant en détail dans l'histoire des villes de la période vandale et byzantine. Peut-être est-il temps de donner une suite aux travaux de Claude Lepelley en écrivant une histoire des villes de l'Afrique post-romaine (ou vandalo-mauro-byzantine)<sup>13</sup>.

10 Voir Y. THÉBERT, J.-L. BIGET, « L'Afrique après la disparition de la cité classique : cohérence et ruptures dans l'histoire maghrébine », dans *L'Afrique dans l'Occident romain*, Rome, École française de Rome, 1990, p. 575-602.

11 Sur les propositions de périodisation d'H. Inglebert : H. INGLEBERT, « Conclusions. Périodiser l'Antiquité tardive », dans *Les cités de l'Italie tardo-antique : IV<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> siècle. Institutions, économie, société, culture et religion*, dir. par M. GHILARDI *et alii*, Rome, École française de Rome, 2006, p. 359-366 [part. p. 364-365]. À partir du VI<sup>e</sup> siècle débiterait une période appelée « *ultimoantico* » (période aussi appelée « Antiquité tardive post-romaine », dans C. BADEL, H. INGLEBERT, *Grand atlas de l'Antiquité romaine. III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. / VI<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Construction, apogée et fin d'un empire*, Paris, Autrement, 2014).

12 Y. MODÉRAN, *Les Maures et l'Afrique romaine : IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle*, Rome, École française de Rome, 2003.

13 En partant par exemple de J. CONANT, *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, et de A. LEONE, *Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest*, Bari, Edipuglia, 2007 (qui met en avant surtout les aspects archéologiques).

## La différence du christianisme : la mémoire du don

Revenons pour finir au don et aux donateurs. L'ensemble de notre questionnement peut être résumé, certes de manière abrupte, par une formule évoquée par Peter Brown dans son dernier livre, au moment justement où il évoque la « transition » entre l'évergétisme et la charité chrétienne : « What difference did the Christianity make<sup>14</sup>? » Quelle différence a fait le christianisme ? Nous avons sans cesse souligné les continuités, les éléments de permanence, en tentant de montrer qu'il était vain de considérer les chrétiens de l'Antiquité comme des hommes radicalement nouveaux, ayant tourné le dos à leur passé. Vient à présent le temps de pointer l'un des changements les plus marquants. Ce changement concerne la mémoire du don<sup>15</sup>.

Tous les donateurs, quelles que soient leurs intentions et leur appartenance religieuse, souhaitaient que le souvenir de leur bienfait dure le plus longtemps possible. Les évergètes antiques confiaient le souvenir de leurs actions à l'épigraphie, ou plus largement à la mémoire des hommes, qui de générations en générations célébraient le souvenir des bienfaiteurs. Ce que le christianisme changea profondément, en matière de don, ce sont les modalités du souvenir de ces bonnes actions. Bien sûr, certains bienfaiteurs chrétiens se plaçaient dans la continuité de leurs prédécesseurs et espéraient que le souvenir de leurs bonnes actions soit perpétué par les hommes. En ce sens, jamais les chrétiens ne tournèrent complètement le dos au monde terrestre. Mais dans l'esprit des chrétiens, Dieu, qui voyait toutes les actions humaines et qui pouvait récompenser les hommes pour leur conduite sur terre, fut de plus en plus considéré comme le meilleur garant des bonnes actions humaines. Les hommes ne mirent dès lors plus seulement le souvenir de leurs actions entre les mains des hommes, par des moyens tels que l'épigraphie, mais ils espéraient aussi, s'ils étaient chrétiens, que Dieu se souviendrait d'eux. C'est à mon sens la différence fondamentale qu'introduisit le christianisme en matière de don. Était-ce là une spécificité chrétienne ? Une étude comparative serait souhaitable quoiqu'ardue<sup>16</sup>.

14 P. BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012, p. 82.

15 SUR la *memoria* pendant l'Antiquité tardive, S. DIEFENBACH, *Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.*, Berlin, New York, De Gruyter, 2007.

16 Pour la même idée dans le cadre du judaïsme : S. SOREK, *Remembered for Good. A Jewish Benefaction Systeme in Ancient Palestine*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2010.

## SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

### Sources

#### Sources littéraires et juridiques

Dans le texte, le nom des auteurs latins figure dans sa traduction habituelle française. Dans les notes, les abréviations des noms d'auteurs, ainsi que des titres latins, suivent les abréviations proposées par *Le grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français*<sup>1</sup>. Les titres des ouvrages rédigés en grec suivent les abréviations proposées par le *Dictionnaire grec-français*<sup>2</sup>. Les titres des œuvres d'Augustin se fondent sur les abréviations proposées dans l'*Augustinus-Lexikon*. Quant aux citations de la Bible, les abréviations suivent celles de la *Bible de Jérusalem*.

À Diognète = À Diognète. Éd. de H.-I. MARROU, Paris, Le Cerf, S.C. 33b, 1951, revu en 1965.

Actes de la conférence de Carthage = Éd. de S. LANCEL, *Actes de la conférence de Carthage en 411*, 4 vol., Paris, Le Cerf, S.C. 194-195, 1972-1991.

AMBR., *Ep.* = AMBROISE DE MILAN, *Epistulae*. Éd. de M. ZELSER, Vienne, Tempsky, C.S.E.L. 82/2, 1990.

AMBR., *Exp. Evang. sec. Lucam* = AMBROISE DE MILAN, *Expositio Evangelii secundum Lucam*. Éd. de C. SCHENKL, Vienne, Tempsky, C.S.E.L. 32, 4, 1902.

AMBR., *Off.* = AMBROISE DE MILAN, *De officiis ministrorum*. Éd. et trad. fr. de M. TESTARD, *Les devoirs. Tome 2*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 349, 1992.

AMM. = AMMIEN MARCELLIN, *Rerum gestarum libri*. Éd. et trad. fr. de A.-M. MARIÉ, *Histoires, t. 5, Livres XXVI-XXVIII*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 271, 1984. Éd. et trad. fr. de G. SABBAH, *Histoires, t. 6, Livres XIX-XXXI*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 354, 1999.

APUL., *Apol.* = APULÉE, *Apologie*. Éd. et trad. fr. de P. VALLETTE, *Apologie. Florides*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 16, 1924.

1 F. GAFFIOT, P. FLOBERT (dir.), *Le grand Gaffiot. Dictionnaire latin-français, nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Hachette, 2001.

2 A. BAILLY, *Le grand Bailly, Dictionnaire grec-français*, 1902, éd. revue, Paris, Hachette, 2000.

- APUL., *Flor.* = APULÉE, *Florides*. Éd. et trad. it. de A. TOSCHI, *Apuleio neosofista, Discorso per la sua statua a Carthagine (Floridum 16)*, Parme, Università degli Studi di Parma, 2000. Trad. fr. de P. VALLETTE, *Apologie. Florides*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 16, 1924.
- AUG., *Acad.* = AUGUSTIN, *De academicis* (ou *Contra academicos*). Éd. de W. M. GREEN, K. D. DAUR, *Aurelii Augustini Opera*, 2, 2, *Contra academicos*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 29, 1970. Éd. complémentaire de P. KNÖLL, *Contra academicos, De beata vita, De ordine*, Vienne, Tempsky, C.S.E.L. 63, 1922. Trad. fr. de R. JOLIVET, *Dialogues philosophiques I, Problèmes fondamentaux : Contra academicos. De beata vita. De ordine*, Paris, Desclée, B.A. 4, 1939.
- AUG., *C. ep. Parm.* = AUGUSTIN, *Contra epistulam Parmeniani*. Éd. de M. PETSCHENIG, Vienne, Tempsky, C.S.E.L. 51, 1908. Trad. fr. de G. FINAERT, *Traité anti-donatistes, I*, Paris, Desclée, B.A. 28, 1963.
- AUG., *Cat. rud.* = AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus*. Éd. de M. P. J. VAN DEN HOUT *et alii*, *Aurelii Augustini Opera*, 13,2, *De catechizandis rudibus*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 46, 1969. Trad. fr. de G. MADEC, *La première catéchèse*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, B.A. 11/1, 1991.
- AUG., *Ciu.* = AUGUSTIN, *De ciuitate Dei*. Éd. de B. DOMBART, A. KALB revue par G. COMBÈS, trad. fr. de G. COMBÈS, *La cité de Dieu. Livres I-V : Impuissance sociale du paganisme*, Paris, Desclée, B.A. 33, 1959 ; *La cité de Dieu. Livres XIX-XXII : Triomphe de la cité céleste*, Paris, Desclée, B.A. 37, 1960.
- AUG., *Conf.* = AUGUSTIN, *Confessions*. Éd. de L. VERHEIJEN, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 27, 1981. Trad. fr. de E. TRÉHOREL et G. BOUISSOU, *Les confessions*, Paris, Desclée, B.A. 13-14, 1962.
- AUG., *En. Ps.* = AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*. Éd. de E. DEKKERS et J. FRAIPONT, *Enarrationes in Psalmos I-L*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 38, 1956. Éd. de C. WEIDMANN, *Enarrationes in Psalmos 1-32*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, C.S.E.L. 93/1 A, 2003. Trad. fr. de M. DULAËY *et alii*, *Les commentaires des Psaumes. Ps. 17-25*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, B.A. 57/B, 2009. Trad. fr. de M. DULAËY *et alii*, *Les commentaires des Psaumes. Ps. 26-31*, B.A. 58/A, 2012. Éd. de E. DEKKERS et J. FRAIPONT, *Enarrationes in Psalmos LI-C*, C.C.S.L. 39, 1956. Éd. de F. GORI, *Enarrationes in Psalmos 101-109*, C.S.E.L. 95/1, 2011. Éd. de F. GORI, *Enarrationes in Psalmos 119-133*, C.S.E.L. 95/3, 2001. Éd. de F. GORI, *Enarrationes in Psalmos 134-140*, C.S.E.L. 95/4, 2002. Éd. de F. GORI, *Enarrationes in Psalmos 141-150*, C.S.E.L. 95/5, 2005. Éd. de E. DEKKERS et J. FRAIPONT, *Enarrationes in Psalmos CI-CL*, C.C.S.L. 40, 1956.
- AUG., *Ench.* = AUGUSTIN, *Enchiridion*. Éd. de E. EVANS, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 46, 1969. Trad. fr. de J. RIVIÈRE, *Exposés généraux de la foi*, Paris, Desclée, B.A. 9, 1947.
- AUG., *Ep.* = AUGUSTIN, *Epistulae*. Éd. de A. GOLDBACHER, *Sancti Aureli Augustini opera*, 2, 2, *Epistulae 31-123*, Vienne, Tempsky, C.S.E.L. 34, 2, 1911. Éd. de K. D. DAUR, *Epistulae I-LV*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 31, 2004. Éd. de K. D. DAUR, *Epistulae LVI-C*, C.C.S.L. 31 A, 2005. Éd. de K. D. DAUR, *Epistulae CI-CXXXIX*, C.C.S.L. 31 B, 2009. Éd. de A. GOLDBACHER, *Sancti Aureli Augustini opera*, 4, *Epistulae 185-270*, C.S.E.L. 57, 1911. Éd. de J. DIVJAK, *Epistulae nuper in lucem prolatae*, C.S.E.L. 88, 1981 et trad. fr. collective *Lettres 1\*-29\**, B. A. 46 B, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1987.

- AUG., *Io. eu. tr.* = AUGUSTIN, *In Iohannis euangelium tractatus CXXIV*. Éd. de R. WILLEMS, C.C.S.L. 36, Turnhout, Brepols, 1954.
- AUG., *Op. mon.* = AUGUSTIN, *De opere monachorum*. Éd. de J. ZYCHA, *Sancti Aureli Augustini opera*. 5, 3, Vienne, Tempsky, C.S.E.L. 41, 1900. Trad. fr. de J. DE SAINT-MARTIN, *L'ascétisme chrétien*, Paris, Desclée, B.A. 3, 1949.
- AUG., *Pat.* = AUGUSTIN, *De patientia*. Éd. de J. ZYCHA, *Sancti Aureli Augustini opera*. 5, 3, Vienne, Tempsky, C.S.E.L. 41, 1900. Trad. fr. de G. COMBÈS d'après l'édition bénédictine, *Œuvres de saint Augustin*. 2, *Problèmes moraux*, Paris, Desclée, B.A. 2, 1948.
- AUG., *S.* = AUGUSTIN, *Sermones*. Éd. de C. LAMBOT, *Sermones de vetere testamento 1-50*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 41, 1961. Éd. de P.-P. VERBRAKEN, L. DE CONINCK *et alii*, *Sermones de novo testamento (51-70A)*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 41 Aa, 2008. Éd. de J.-P. MIGNE, *Opera omnia*. t. 5, 1, P.L. 38, 1865. Éd. de J.-P. MIGNE, *Opera omnia*, t. 5, 2, P.L. 39, 1865. Éd. de C. LAMBOT, « Sancti Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti », dans *Stromata Patristica et Mediaevalia*, 1, 1950 (trad. des sermons 355 et 356 par G. MADEC, *La vie communautaire*, Paris, Études Augustiniennes, 1996).
- AUG., *S. Denis* = AUGUSTIN, *Sermons Denis*. Éd. de M. DENIS, dans *Miscellanea Agostiniana, Testi e studi pubblicati a cura dell'Ordine eremitano di S. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo Dottore*, Rome, Vatican, 1930-1931.
- AUG., *S. Dolbeau* = AUGUSTIN, *Sermons Dolbeau*. Éd. de F. DOLBEAU, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée en 2009. Trad. it. de V. TARULLI, *Discorsi nuovi*, Rome, Città Nuova, N.B.A. 35, 1, 2, 2001-2002.
- AUG., *S. Erfurt* = AUGUSTIN, *Sermons Erfurt*. Éd. de I. SCHILLER *et alii*, « Sechs neue Augustinuspredigten. Teil 2 mit Edition dreier Sermones zum Thema Almosen », dans *WS*, 122, 2009, p. 171-213. Trad. en espagnol de J. AÑOZ, « Tres sermones nuevos de san Agustín sobre la limosna », dans *Augustinus*, 55, 216-217, 2010, p. 9-29.
- AUG., *S. Étaix* = AUGUSTIN, *Sermons Étaix*. Éd. de H. R. DROBNER, « *Sermo sancti Augustini De eleemosyna (Haffner 1 und Étaix 3 = 350 B-C)*. Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar », dans *Augustinianum*, 52, 2012, p. 257-297 (*Étaix 3*).
- AUG., *S. Frangip.* = AUGUSTIN, *Sermons Frangipane*. Éd. de O. F. FRANGIPANE, dans *Miscellanea Agostiniana, Testi e studi pubblicati a cura dell'Ordine eremitano di S. Agostino nel XV centenario dalla morte del santo Dottore*, Rome, Vatican, 1930-1931.
- AUG., *S. Haffner* = AUGUSTIN, *Sermons Haffner*. Éd. de H. R. DROBNER, « *Sermo sancti Augustini De eleemosyna (Haffner 1 und Étaix 3 = 350 B-C)*. Kritische Edition, Übersetzung und Kommentar », dans *Augustinianum*, 52, 2012, p. 257-297 (*Haffner 1*).
- AUG., *S. Lambot* = AUGUSTIN, *Sermons Lambot*. « Nouveaux sermons de S. Augustin I-III, De lectione Evangelii », dans *RBen*, 49, 1937, p. 233-278 (*Lambot 5*). « Sermons complétés. Fragments de sermons perdus », dans *RBen*, 51, 1939, p. 25-27 (S.P.M., I, 1950, p. 73) (*Lambot 16*). « Les sermons LX et CCCLXXXIX de saint Augustin sur l'aumône », dans *RBen*, 58, 1958, p. 23-52 (*Lambot 19*). « Sermon sur l'aumône à restituer à saint Augustin », dans *RBen*, 66, 1956, p. 156-158 (*Lambot 28*).
- AUG., *S. Morin* = AUGUSTIN, *Sermons Morin*. Éd. de G. MORIN, dans *Miscellanea Agostiniana*, vol. 1, 1930.

- PS.-AUG. = PS. AUGUSTIN, *Les miracles de saint Étienne : recherches sur le recueil pseudo-augustinien (BHL 7860-7861)*, éd. par J. MEYERS *et alii*, Turnhout, Brepols, 2006 (texte latin et trad. fr).
- AUR.-VICT., *Caes.* = AURELIUS VICTOR, *De Caesaribus*. Éd. et trad. fr. de P. DUFRAIGNE, *Livre des Césars*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 221, 1975.
- Avell.* = *Collectio Avellana*, éd. par O. GÜNTHER, Vienne, Tempsky, C.S.E.L. 35/1-2, 1895, 1898.
- CAES.-AREL., *S.* = CÉSAIRE D'ARLES, *Sermones*. Éd. de G. MORIN, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 103, 1953.
- CATUL., *Poésies* = CATULLE, *Poésies*. Éd. et trad. fr. de G. LAFAYE avec les corrections de S. VIARRE, *Poésies*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 24, 1992.
- CHRYS., *Vaine gloire* = JEAN CHRYSOSTOME, *Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*. Éd. et trad. fr. de A.-M. MALINGREY, Paris, Le Cerf, S.C. 188, 1972.
- CIC., *Off.* = CICÉRON, *De officiis*. Éd. et trad. fr. de M. TESTARD, *Les devoirs, Tome 2. Livre II et III*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 196, 1970.
- CJ.* = *Code Justinien*. Éd. de P. KRÜGER, *Codex Iustinianus*, Berlin, Weidmann, 1877.
- Conc. Afr.* = *Concilia Africae*. Éd. de C. MUNIER, *Concilia Africae. A. 345-525*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 149, 1974.
- CONSTANTIN, « Epistula Constantini de basilica catholicis erepta », dans OPTAT., *Appendix, X*, éd. de C. ZIWSA, Vienne, Tempsky, C.S.E.L. 26, p. 213-216
- CTh.* = *Code théodosien*. Éd. de T. MOMMSEN et trad. fr. de J. ROUGÉ *et alii*, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, vol. 1, *Code Théodosien. Livre XVI*, vol. 2, *Code Théodosien I-XV*, Paris, Le Cerf, S.C. 497, SC. 531, 2005, 2009.
- CYPR., *Don.* = CYPRIEN, *Ad Donatum*. Éd. et trad. fr. de J. MOLAGER, *À Donat, La vertu de patience*, Paris, Le Cerf, S.C. 291, 1982.
- CYPR., *Eleem.* = CYPRIEN, *De opere et eleemosynis*. Éd. et trad. fr. de M. POIRIER, *La bienfaisance et les aumônes*, Paris, Le Cerf, S.C. 440, 1999.
- CYPR., *Ep.* = CYPRIEN, *Epistulae*. Éd. et trad. fr. de S. DELÉANI, *Lettres 1-20*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2007. Éd. de G. F. DIERCKS, *Epistularium. Epistulae 58-71*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 3C, 1960. Trad. fr. de L. BAYARD, *Correspondance*, t. 2, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 52, 1926.
- DRACONT., *Satisfactio* = DRACONTIUS, *Satisfactio*. Éd. et trad. fr. de C. MOUSSY, *Œuvres, t. 2, Louanges de Dieu, Réparation*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 284, 1988.
- Epistolae Romanorum pontificum*. Éd. de A. THIEL, *Epistolae Romanorum pontificum genuinae et quae ad eos scriptae sunt a S. Hilario usque ad Pelagium II*, 2 vol., Brunsberg, E. Peter, 1867-1868.
- EUS., *HE* = EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*. Éd. et trad. fr. de G. BARDY, *Histoire ecclésiastique. Livres VIII-X*, Paris, Le Cerf, S.C. 55, 1958.
- FERRAND., *Vita Fulgenti* = FERRAND DE CARTHAGE, *Vita Fulgenti*. Éd. et trad. fr. de G. LAPEYRE, *Vie de saint Fulgence de Ruspe*, Paris, Lethielleux, 1929.

- Gesta apud Zenophilum* = *Gesta apud Zenophilum*. Conservé dans l'*Appendix* d'Optat de Milev (*Contra Parmenianum*), éd. de C. ZIWSA, Vienne, Tempsky, C.S.E.L. 26, 1893.
- GREG.-M., *Mor.* = GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Iob*. Éd. de M. ADRIAEN, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 143 B, 1985.
- GREG. NAZ., *Discours* = GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours*. Éd. et trad. fr. de J. BERNARDI, *Discours, 4-5. Contre Julien*, Paris, Le Cerf, S.C. 309, 1983.
- HIER., *Commentarii in Hiezechielem* = JÉRÔME, *Commentarii in Hiezechielem libri XIV*. Éd. de F. GLORIE, *S. Hieronymi presbyteri opera, Pars I, Opera exegetica, 4*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 75, 1964.
- HIER., *In Hieremiam* = JÉRÔME, *In Hieremiam Libri VI*. Éd. de S. REITER, *S. Hieronymi presbyteri opera, Pars I, Opera exegetica, 3*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 75, 1960.
- JUL., *Lettres* = JULIEN, *Lettres*. Éd. et trad. fr. de J. BIDEZ, *Œuvres complètes. Tome I, 2<sup>e</sup> partie. Lettres et fragments*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 22, 1924.
- JUL., *Misopogon* = JULIEN, *Misopogon*. Éd. et trad. fr. de C. LACOMBRADÉ, *Œuvres complètes. Tome II, 2<sup>e</sup> partie. Discours de Julien Empereur (X-XII). Les Césars, Sur Hélios-Roi, Le Misopogon*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 170, 1964.
- JUSTIN, *Apol.* = JUSTIN MARTYR, *Apologie*. Éd. et trad. fr. de C. MUNIER, *Apologie pour les chrétiens*, Paris, Le Cerf, S.C. 507, 2006.
- LACT., *Inst.* = LACTANCE, *Institutiones divines*. Éd. et trad. fr. de C. INGREMEAU, *Institutiones divines. Livre VI*, Paris, Le Cerf, S.C. 509, 2007.
- LACT., *Mort.* = LACTANCE, *De mortibus persecutorum*. Éd. et trad. fr. de J. MOREAU, *De la mort des persécuteurs*, Paris, Le Cerf, S.C. 39, 1954.
- LEO-M., *Ep.* = LÉON LE GRAND, *Epistulae*. Éd. de J.-P. MIGNE, Paris, Migne, P.L. 54, 1846.
- Liber Pontificalis* = *Liber Pontificalis*, texte, introduction et commentaire par L. DUCHESNE, Paris, E. Thorin, 1886. Édition commentée de H. GEERTMAN, reprise dans *Hic fecit basilicam: studi sul Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, Paris, Louvain, Peeters, 2004, p. 172-189.
- LUC., *Per.* = LUCIEN DE SAMOSATE, *De morte Peregrini*. Éd. et trad. all. dans *Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*, dir. par P. PILHOFER et alii, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005. Trad. fr. de A.-M OZANAM, *Portraits de philosophes*, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 285-289.
- MART., *Spect.* = MARTIAL, *Liber spectaculorum*. Éd. et trad. ang. dans *M. Valerii Martialis Liber Spectaculorum*, par K. COLEMAN, Oxford, Oxford University Press, 2006. Trad. fr. de I. J. IZAAK, *Épigrammes, t. 1, Livres I-VII*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 60, 1930.
- OPTAT., *C. Parm.* = OPTAT DE MILEV, *Contra Parmenianum*. Éd. et trad. fr. de M. LABROUSSE, *Traité contre les donatistes*, Paris, Le Cerf, S.C. 412-413, 1995-1996. Éd. complémentaire pour l'appendice de C. ZIWSA, Vienne, Tempsky, C.S.E.L. 26, 1893.
- OV., *Tr.* = OVIDE, *Tristes*. Éd. et trad. fr. de J. ANDRÉ, *Tristes*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 91, 1968.

- QUODV., *Liber* = QUODVULTDEUS, *Liber promissionum et praedictorum Dei*. Éd. et trad. fr. de R. BRAUN, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, Paris, Le Cerf, S.C. 101-102, 1964.
- QUODV., *S. de symbolo* = QUODVULTDEUS, *Sermones de symbolo*. Éd. de R. BRAUN, *Opera tributa*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 60, 1976.
- Passio Marculi* = *Passion de Marculus*. Éd. de P. MASTANDREA, « Passioni di martiri donatisti (BHL 4473 e 5271) », dans *Analecta Bollandiana*, 113, 1995, p. 39-88.
- Passio Salsae* = *Passion de Salsa*. Éd. et trad. it. de A. M. PIREDDA, *Passio Sanctae Salsae: testo critico con introduzione e traduzione italiana*, Sassari, Edizioni Gallizzi, 2002.
- POSSID. = POSSIDIUS DE CALAMA, *Vita Augustini*. Éd. de A. A. R. BASTIAENSEN, dans *Vita di Cipriano, Vita di Ambrogio, Vita di Agostino*, Milan, Mondadori, 1975. Trad. fr. de J.-P. MAZIÈRES, *Trois vies. Cyprien, Ambroise, Augustin par trois témoins*, Paris, Migne, Brepols, 1994.
- PROCOP., *De Aedificiis* = PROCOPE DE CÉSARÉE, *De Aedificiis*. Texte éd. et trad. ang. de H. DEWING, *VII. Buildings*, Cambridge, Harvard University Press, Londres, Heinemann, L.C.L. 343, 1940.
- PROCOP., *Guerre contre les Vandales* = PROCOPE DE CÉSARÉE, *Guerre contre les Vandales*. Éd. et trad. ang. de H. DEWING, *History of the Wars. Books III and IV*, Cambridge, Harvard University Press, Londres, Heinemann, L.C.L. 81, 1916. Trad. fr. de D. ROQUES, *La guerre contre les Vandales : Guerres de Justinien, livres III et IV*, Paris, Les Belles Lettres, 1990.
- PRUD., *Sym.* = PRUDENCE, *Contre Symmaque*. Éd. de M. P. CUNNINGHAM, dans *Carmina*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 126, 1966.
- R. = *Anthologia latina sive poesis latinae supplementum*. Éd. de A. RIESE, Leipzig, Teubner, 1869. Éd. complémentaires de D. R. SHACKLETON-BAILEY, Stuttgart, Teubner, 1982 (cf. SB) ; N. M. KAY, *Epigrams from the Anthologia Latina: Text, Translation and Commentary*, Londres, Duckworth, 2006.
- RUFIN. = RUFIN D'AQUILÉE (TURRANIUS RUFINUS), *Interpretatio homiliae in Lucam*, XII, 16, P.G. 31, c. 1744-1753. Éd. de C. LO CICERO, *Homiliarum Basilii Magni interpretatio latina*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 20 A, 2009.
- S.B. = *Anthologia latina, I, Carmina in codicibus scripta. Fasc. 1, Libri Salmasiani aliorumque carmina*. Éd. de D. R. SHACKLETON-BAILEY, Stuttgart, Teubner, 1982.
- SEN., *Ben.* = SÉNÈQUE, *De beneficiis*. Éd. et trad. fr. de F. PRÉCHAC, *Des bienfaits, Livres I-V*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 36, 1926.
- SOZ., *Histoire ecclésiastique* = SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*. Éd. de J. BIDEZ révisée par G. SABBAAH. Trad. fr. de A.-J. FESTUGIÈRE dans SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique (Livres V-VI)*, Paris, Le Cerf, S.C. 495, 2005.
- SYMM., *Ep.* = SYMMAQUE, *Epistulae*. Éd. de J.-P. CALLU, *Lettres, t. 2, Livres III-V*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 260, 1982.
- TERT., *Apol.* = TERTULLIEN, *Apologétique*. Éd. de E. DEKKERS, dans *Tertulliani Opera, Pars I, Opera catholica, Adversus Marciones*, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 1, 1954. Trad. fr. de J.-P. WALTZING, *Apologétique*, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 49, 1931.

- TERT., *Idol.* = TERTULLIEN, *De idololatria*. Éd. et trad. de J. H. WASZINK et J. C. M. VAN WINDEN, dans *De idololatria. Critical Text, Translation and Commentary*, Leyde, Brill, 1987.
- TERT., *Jejun.* = TERTULLIEN, *De jejuniō adversus psychicos*. Éd. de A. GERLO, Turnhout, Brepols, C.C.S.L. 2, 1954.
- TERT., *Pat.* = TERTULLIEN, *De patientia*. Éd. et trad. fr. de J.-C. FREDOUILLE, *De la patience*, Paris, Le Cerf, S.C. 310, 1984.
- TERT., *Virg* = TERTULLIEN, *De uirginibus uelandis*. Éd. et trad. fr. de E. SCHULZ-FLUGEL, *Le voile des vierges*, Paris, Le Cerf, S.C. 424, 1997.
- VICT.-VIT., *HPAP* = VICTOR DE VITA, *Historia persecutionis Africanae prouinciae*. Éd. et trad. fr. de S. LANCEL, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F. 368, 2002. Éd. complémentaire de K. VÖSSING, *Kirchenkampf und Verfolgung unter den Vandalen in Africa*, Darmstadt Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2011.
- Vita Melaniae*. Éd. et trad. fr. du texte latin par P. LAURENCE, *La vie latine de sainte Mélanie*, Jérusalem, Franciscan Printing Press, 2002. Éd. et trad. fr. du texte grec attribué à GERONTIUS, par D. GORCE, *Vie de sainte Mélanie*, Paris, Le Cerf, S.C. 90, 1962.

### Sources épigraphiques

Je n'ai pas fait figurer dans cette liste les articles qui présentaient ou éditaient une seule inscription. Figurent donc ici plutôt les *corpora* d'inscriptions ainsi que les revues éditant des documents épigraphiques. Les abréviations suivent celles du *Guide de l'épigraphiste*<sup>3</sup>, ainsi que la liste fournie par la base de données EDCS (Epigraphik-Datenbank Claus / Slaby), disponible à l'adresse : <http://www.manfredclauss.de/abkuerz.html>

*AE* = *L'Année épigraphique*, Paris, E. Leroux, 1888-.

*BCTH* = *Bulletin du comité archéologique des travaux historiques et scientifiques*, Paris, Éditions du CTHS, 1883-.

*BSAF* = *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, Paris, Klincksieck, de Boccard, 1870-.

*BE* = *Biblia epigraphica. La sacra scrittura nella documentazione epigrafica dell'orbis Christianus antiquus (III-VIII secolo)*, éd. par A. FELLE, Bari, Edipuglia, 2006.

*CCCA* = *Corpus cultus Cybelae Attidisque*, éd. par M. J. VERMASEREN *et alii*, Leyde, Brill, 1977-1989.

*CICBardo* = *Catalogue des inscriptions chrétiennes sur pierre du musée du Bardo*, éd. par L. ENNABLI, Tunis, Ministère des Affaires culturelles, 2000.

<sup>3</sup> F. BÉRARD *et alii*, *Guide de l'épigraphiste. Bibliographie choisie des épigraphies antiques et médiévales*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 1986, 4<sup>e</sup> éd. 2010.

- CIL* = *Corpus inscriptionum latinarum*. *CIL* II<sup>2</sup>, *Inscriptiones Hispaniae Latinae. Editio altera*, éd. par A. U. STYLOW *et alii*, Berlin, de Gruyter, 1995-1998. *CIL* V, *Inscriptiones Galliae Cisalpinae Latinae*, éd. par T. MOMMSEN, 1872-1877. *CIL* VI, *Inscriptiones urbis Romae Latinae*, éd. par G. HENZEN *et alii*, 1876-. *CIL* VIII, *Inscriptiones Africae Latinae*, éd. par G. WILMANNUS *et alii*, 1881-1959. *CIL* X, *Inscriptiones Bruttiorum Lucaniae Campaniae Siciliae Sardiniae Latinae*, éd. par T. MOMMSEN, 1883. *CIL* XI, *Inscriptiones Aemiliae Etruriae Umbriae Latinae*, éd. par E. BORMANN, 1888-1926. *CIL* XIII, *Inscriptiones trium Galliarum et Germaniarum Latinae*, éd. par I. HIRSCHFELD *et alii*, 1899-1933.
- CLE* = *Carmina Latina Epigraphica*, 3 vol., éd. par F. BÜCHELER et E. LOMMATZSCH, Leipzig, Teubner, 1895-1926.
- CLEAfr-01* = *I Carmina Latina Epigraphica non-Bücheleriani delle province africane*, éd. par P. CUGUSI et M. T. SBLENDORIO CUGUSI, Bologne, Pàtron, 2012.
- CLEAfr-02* = *Carmina Latina Epigraphica Africarum provinciarum post Buechelerianam collectionem editam reperta cognita*, éd. par P. CUGUSI, Faenza, Fratelli Lega, 2014.
- CLEAfr* = *Vie, mort et poésie dans l'Afrique romaine d'après un choix de Carmina Latina Epigraphica*, éd. par C. HAMDOUNE, Bruxelles, Latomus, 2011.
- CRAI* = *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres*, Paris, de Boccard, 1867-.
- Damaso* = *Gli epigrammi di papa Damaso I*, éd. par A. ASTE, Tricase, Libellula Edizioni, 2014.
- DefAfrByz* = J. DURLIAT, *Les dédicaces de défense dans l'Afrique byzantine*, Paris, De Boccard, 1981.
- Dougga* = *Dougga, fragments d'histoire. Choix d'inscriptions latines éditées, traduites et commentées*, éd. par M. KHANOUSSI et L. MAURIN, Bordeaux, Tunis, Ausonius, 2000.
- EChrAfr* = *Enquête sur l'épigraphie chrétienne d'Afrique*. P. MONCEAUX, « Inscriptions grecques chrétiennes », dans *RA*, 2, 1903, II, p. 59-90 et p. 240-256 (n° 1-119) ; ID., « Inscriptions juives », dans *RA*, 3, 1904, I, p. 354-373 (n° 120-152) ; ID., « Inscriptions métriques », dans *RA*, 1906, I, p. 177-192, p. 260-279, p. 461-475 ; dans *RA*, 8, 1906, II, p. 126-142 et p. 297-310 (n° 153-227) ; ID., « Martyrs et reliques », dans *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, XII/1, Paris, Klincksieck, 1908, p. 161-339 (n° 228-337).
- IAM* = *Inscriptions antiques du Maroc*, éd. par M. EUSENNAT *et alii*, Paris, Éditions du CNRS, 1966-1982.
- ICERV* = *Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda*, éd. par J. VIVES, Barcelone, Biblioteca Balmes, 1942, 2<sup>e</sup> éd 1969.
- ICHaidra* = *Recherches archéologiques à Haïdra. I. Les inscriptions chrétiennes*, éd. par N. DUVAL et F. PRÉVOT, Rome, École française de Rome, 1975.
- ICKarth* = *Inscriptions funéraires chrétiennes de Carthage. III. Carthage intra et extra muros*, éd. par L. ENNABLI, Rome, École française de Rome, 1991.
- ICUR* = *Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores*, éd. par G. B. DE ROSSI, Rome, Pontificio istituto di archeologia cristiana, 1857-1888.
- IdAltava* = J. MARCILLET-JAUBERT, *Les inscriptions d'Altava*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1968.

- IL Afr* = *Inscriptions latines d'Afrique. Tripolitaine, Tunisie, Maroc*, éd. par R. CAGNAT *et alii*, Paris, E. Leroux, 1923.
- IL Alg* = *Inscriptions latines de l'Algérie, I, II, III*, éd. par S. GSELL *et alii*, Paris, Alger, 1922-2003.
- IL CV* = *Inscriptiones Latinae Christianae Ueteres*, 4 vol., éd. par E. DIEHL *et alii*, Berlin, Dublin, Zurich, Weidmann, 1925-1967.
- IL PBardo* = *Catalogue des inscriptions latines païennes du musée du Bardo*, éd. par Z. B. BEN ABDALLAH, Rome, École française de Rome, 1986.
- IL S* = *Inscriptiones Latinae Selectae, I, II, III*, éd. par H. DESSAU, Berlin, Weidmann, 1892-1962.
- IL Tun* = *Inscriptions latines de la Tunisie*, éd. par A. MERLIN, Paris, Presses Universitaires de France, 1944.
- IRT* = *The Inscriptions of Roman Tripolitania*, éd. par J. M. REYNOLDS et J. B. WARD-PERKINS, Rome, British school at Rome, 1952 ; voir en ligne <http://inslib.kcl.ac.uk/irt2009/> (consulté le 25 février 2015).
- J. H. KENT, *Corinth. The inscriptions 1926-1950*, Princeton, American School of Classical Studies at Athens, 1966.
- Leptis Magna* = *Leptis Magna: una città e le sue iscrizioni in epoca tardoromana*, éd. par I. TANTILLO, Cassino, Ed. dell'Università degli studi di Cassino, 2010.
- LSA* = Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, vol. 1, Paris, De Boccard, Rome, L'Erma di Bretschneider, 1982.
- PCV* = M. EVRE ARENA, *Praeteritae carmina vitae. Pietre e parole di Numidia*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2011.
- Rec. de Constantine* = *Recueil des notices et mémoires de la société archéologique de la province de Constantine*, Constantine, Attali, 1863-1959.
- Uchi Maius* = *Uchi Maius. I. Scavi e ricerche epigrafiche in Tunisia*, éd. par M. KHANOUSSI, A. MASTINO, P. RUGGERI, R. SANNA, E. UGHI, Sassari, Editrice Democratica Sarda, 1997 ; *Uchi Maius 2. Le iscrizioni*, éd. par A. IBBA, Sassari, Editrice Democratica Sarda, 2006.

## Bibliographie

- M. ABERSON, *Temples votifs et butin de guerre dans la Rome républicaine*, Rome, Institut suisse de Rome, 1994.
- M. ABERSON, « Le statut de l'offrande : entre pratiques "gauloises" et "romaines" de dédicace des objets », dans *Espaces et pouvoirs dans l'Antiquité de l'Anatolie à la Gaule. Hommages à B. Rémy*, dir. par J. DALAISON, Grenoble, Centre de recherche en histoire et histoire de l'art Italie-Pays alpins, 2007, p. 35-47.
- M. ABERSON, « Dire le vœu sur le champ de bataille », dans *MEFRA*, 122, 2, 2010, p. 493-501.
- F. ACETO, « Note sull'autenticità dell'Ep. 84 di Giuliano imperatore », dans *RCCM*, 50, 1, 2008, p. 187-206.
- U. AGNATI, « About Quantitative Epigraphy: Statistical Prolegomena », dans *Epigraphica*, 61, 1999, p. 123-126.
- V. AIELLO, « Costantino, Lucio Domizio Alessandro e Cirta : un caso di rielaborazione storiografica », dans *L'Africa romana*, 6, 1989, p. 179-196.
- V. AIELLO, « Che fine ha fatto l'élite bureaucratique romaine dans le royaume des Vandales ? », dans *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica*, dir. par R. LIZZI TESTA, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2006, p. 15-40.
- P. ALADJIDI, *Le roi, père des pauvres. France XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008.
- R. ALCIATI, M. GIORDA, « Possessions and Asceticism: Melania the Younger and her Slow Way to Jerusalem », dans *ZAC*, 14, 2, 2010, p. 425-444.
- J.-N. ALETTI, « La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13, 1-7. Validité des arguments pauliniens ? », dans *Biblica*, 89, 2008, p. 457-476.
- J.-N. ALETTI, « Paul et les autorités politiques. À propos de Rm 13, 1-7 », dans *Le Pouvoir. Enquêtes dans l'un et l'autre Testament*, dir. par D. LUCIANI et A. WÉNIN, Paris, Le Cerf, 2012, p. 263-288.
- P. ALLEN, E. MORGAN, « Augustine on Poverty », dans *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, dir. par P. ALLEN et alii, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2009, p. 119-170.
- P. ALLEN, N. BRONWEN, W. MAYER (dir.), *Preaching Poverty in Late Antiquity: Perceptions and Realities*, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2009.
- J.-M. ALVAREZ, *El puente romano de Merida*, Badajoz, Museo Nacional de Arte Romano, 1983.
- W. AMELING, *Herodes Atticus*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2 vol., 1983.
- M. AMERISE, « L'idea di misericordia tra paganesimo tardoantico e cristianesimo : il caso di Giuliano l'Apostata », dans *Salesianum*, 64, 2002, p. 221-229.
- D. AMHERDT, *Ausone et Paulin de Nole : correspondance*, Berne, Peter Lang, 2004.
- D. AMHERDT, « Ausone : rhétorique et christianisme », dans *Approches de la Troisième Sophistique : hommages à Jacques Schamp*, dir. par E. AMATO, Bruxelles, Latomus, 2006, p. 378-388.

- J. ANDREAU, « La lettre 7\* et les métiers bancaires » dans *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Iohannes Divjak*, Paris, Études Augustiniennes, 1983, p. 165-176.
- J. ANDREAU, P. SCHMITT, A. SCHNAPP, « Paul Veyne et l'évergétisme », dans *Annales (ESC)*, 33, 1978, p. 307-325.
- J. ANDREU PINTADO, « Algunas consideraciones sobre la liberalitas en el *De officiis* de Cicerón », dans *Anuario Filosófico*, 34, 2001, p. 541-554.
- J. ANDREU PINTADO, « Sobre el concepto de evergetismo en época romana a través de los autores latinos », dans *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos (21-25 de septiembre de 1999). III, Historia antigua*, dir. par J. F. GONZÁLEZ CASTRO et J. L. VIDAL, Madrid, Ediciones Clásicas, 2002, p. 33-38.
- J. AÑOZ, « Zaqueo en la predicación de san Agustín », dans *Augustinus*, 38, 1993, p. 77-101.
- J. ARCE, *Bárbaros y romanos en Hispania. 400-507 A.D.*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2005.
- J. ARCE, « La inscripción del puente de Mérida de época del rey Eurico (483 d. C.) », dans *Pyrenae*, 39, 2, 2008, p. 121-126.
- J. ARCE, *Esperando a los árabes: Los visigodos en Hispania (507-711)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2011.
- R. ARCURI, « Il "buono" e il "cattivo" uso delle ricchezze nell'Africa romana tardoantica : due modelli di *euerghesia* a confronto », dans *L'Africa romana*, 17, 2, 2008, p. 1049-1061.
- P. ARIÈS, G. DUBY (dir.), *Histoire de la vie privée. De l'Empire romain à l'an mil*, Paris, Le Seuil, 1985.
- R. ASMUS, « Eine Encyklika Julians des Abtrünnigen und ihre Vorläufer », dans *ZKG*, 16, 1896, p. 45-71.
- A. ASTE, *Gli epigrammi di papa Damaso I*, Tricase, Libellula Edizioni, 2014.
- J.-J. AUBERT, « La gestion des "collegia" : aspects juridiques, économiques et sociaux », dans *CCG*, 10, 1999, p. 49-69.
- C. AZIZA, « Quelques aspects de la communauté juive de Carthage au II<sup>e</sup> siècle d'après Tertullien », dans *REJ*, 137, 1978, p. 491-494.
- E. BABELON *et alii*, *Atlas archéologique de la Tunisie au 1/50 000<sup>e</sup>*, Paris, E. Leroux, 1892-1913.
- C. BADEL, *La noblesse de l'Empire romain : les masques et la vertu*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.
- C. BADEL, H. INGLEBERT, *Grand atlas de l'Antiquité romaine. III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. / VI<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. Construction, apogée et fin d'un empire*, Paris, Autrement, 2014.
- R. S. BAGNALL *et alii* (dir.), *Consuls of the Later Roman Empire*, Atlanta, Scholars Press, 1987.
- G. BAGNANI, « Peregrinus Proteus and the Christians », dans *Historia*, IV, 1955, p. 107-112.
- F. BARATTE, F. BEJAOUI *et alii*, *Recherches archéologiques à Haïdra, III*, Rome, École française de Rome, 2009.

- F. BARATTE, F. BEJAOU *et alii*, *Recherches archéologiques à Haïdra, IV : la Basilique II dite de Candidus ou des Martyrs de la persécution de Dioclétien*, Rome, École française de Rome, 2011.
- F. BARATTE, F. BEJAOU *et alii*, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord (inventaire et typologie), II. Inventaire des monuments de la Tunisie*, Bordeaux, Ausonius, 2014.
- F. BARATTE, N. DUVAL, *Catalogue des mosaïques romaines et paléochrétiennes du Musée du Louvre*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1978.
- T. D. BARNES, « An Urban Prefect and his Wife », dans *CQ*, 56, 1, 2006, p. 249-256.
- T. D. BARNES, « Arcadius the Son of the Emperor Theodosius II », dans *XII Congressus Internationalis Epigraphiae graecae et latinae*, dir. par M. MAYER Y OLIVÉ, Barcelone, Institut d'estudis catalans, 2007, p. 109-112.
- T. D. BARNES, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Oxford, Chichester, Malden, Wiley-Blackwell, 2011.
- G. J. M. BARTELINK, « L'empereur Julien et le vocabulaire chrétien », dans *VChr*, 11, 1957, p. 37-48.
- R. BARTHES, « L'Effet de réel », dans *Communications*, 11, 1968, p. 84-89.
- M.-F. BASLEZ, *Saint Paul*, Paris, Fayard, 1991, 2<sup>e</sup> éd., 2008.
- M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007.
- M.-F. BASLEZ (dir.), *Chrétiens persécuteurs. Destructures, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 2014.
- G. BATAILLE, « La notion de dépense », dans *La critique sociale*, 1933, repris dans ID., *La part maudite*, Paris, Éditions de Minuit, 1949.
- D. BAUDY, « *Strenarum commercium*. Über Geschenke und Glückwünsche zum römischen Neujahrsfest », dans *RhM*, 130, 1987, p. 1-28.
- P. BAUMANN, *Spätantike Stifter im Heiligen Land: Darstellungen und Inschriften auf Bodenmosaiken in Kirchen, Synagogen und Privathäusern*, Wiesbaden, Reichert, 1999.
- C. BAUMGARTNER, M. OPLHE-GAILLARD (dir.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1955.
- F. BEJAOU, « À propos des mosaïques funéraires d'Henchir Sokrine (environs de Lepti Minus, Byzacène) », dans *L'Africa Romana*, IX, 1992, p. 329-336.
- S. BELANGER, « La prédication augustinienne et les relations pagano-chrétiennes durant l'Antiquité tardive », dans *CEA*, 43, 2006, p. 13-25.
- N. BELAYCHE, « Des lieux pour le "profane" dans l'empire tardo-antique ? Les fêtes entre *koinônia* sociale et espaces de rivalités religieuses », dans *AntTard*, 15, 2007, p. 35-46.
- A. BELFAIDA, « Eau et évergétisme en Afrique romaine : témoignages épigraphiques », dans *L'Africa romana*, 13, 2, 2000, p. 1589-1601.
- E. BELTRAN RIZO, J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, « La "editio quaestoria" en el Bajo Imperio: el ejemplo de Quinto Memio Símaco », dans *Gerión*, 23, 1, 2005, p. 287-314.
- Z. BEN ABDALLAH, L. ENNABLI, « Caelestis et Carthage », dans *AntAfr*, 34, 1998, p. 175-183.

- A. BEN ABED-KHADER *et alii*, *Sidi Jdidi I. La basilique Sud*, Rome, École française de Rome, 2004.
- W. BEN AKACHA, « Promotion coloniale, frénésie évergétique et aménagement urbanistique à Thuburbo Maius », dans *DHA*, 37, 2, 2011, p. 89-118.
- F. BÉRARD *et alii*, *Guide de l'épigraphiste. Bibliographie choisie des épigraphies antiques et médiévales*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 1986, 4<sup>e</sup> éd. 2010.
- J. BERNARDI, « Grégoire de Nazianze critique de Julien », dans *Studia Patristica, XIV, Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971*, dir. par E. LIVINGSTONE, Berlin, Akademie-Verlag, 1976, p. 282-298.
- G. M. BERNDT, *Konflikt und Anpassung: Studien zu Migration und Ethnogenese der Vandalen*, Husum, Mathiesen Verlag, 2007.
- G. BERNDT, R. STEINACHER, *Das Reich der Vandalen und seine (Vor-)Geschichten*, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2008.
- A. BESCHAOUCH, « La mosaïque de chasse à l'amphithéâtre découverte à Smirat en Tunisie », dans *CRAI*, 1966, p. 134-157.
- A. BESCHAOUCH, R. HANOUNE, Y. THÉBERT, *Les ruines de Bulla Regia*, Rome, École française de Rome, 1977.
- A. DE BEYNAST, « Domitius Zenophilus, les *Actus Silvestri* et la province d'Asie », dans *AntTard*, 18, 2010, p. 199-209.
- J. BIARNE, « Moines et rigoristes en Occident », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours, vol. 2, Naissance d'une chrétienté (250-430)*, dir. par J.-M. MAYEUR *et alii*, Paris, Desclée, 1995, p. 747-768.
- M. BLANCHARD-LEMÉE, *Maisons à mosaïques du quartier central de Djemila (Cuicul)*, Aix-en-Provence, Ophrys, 1975.
- F. BLANCHETIÈRE, « Au cœur de la cité. Le chrétien philosophe selon l'*À Diognète* 5-6 », dans *RSR*, 1989, 63, 183-194.
- C. BLONCE, « Le rôle des administrations municipales dans l'érection des arcs de triomphe en Afrique (de la Tingitane à la Tripolitaine), du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. », dans *Le quotidien municipal dans l'Occident romain*, dir. par C. BERRENDONNER *et alii*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2008, p. 595-623.
- C. A. BOBERTZ, *Cyprian of Carthage as Patron: a Social Historical Study of the Role of Bishop in the Ancient Christian Community of North Africa*, thèse non publiée de l'Université de Yale, New Haven, 1988.
- I. BOCHET, « "Qu'as-tu que tu n'aies reçu ?" : le choix gratuit de Dieu. Les commentaires augustinien de Rm 9 », dans *L'exégèse patristique de Romains 9-11. Grâce et liberté, Israël et les nations, le mystère du Christ*, dir. par I. BOCHET et M. FÉDOU, Paris, Médiasèvres, 2007, p. 125-148.
- R. BOCKMANN, *Capital Continuous: A Study of Vandal Carthage and Central North Africa from an Archaeological Perspective*, Wiesbaden, Reichert, 2013.
- J. DEN BOEFT *et alii*, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXVIII*, Leyde, Brill, 2011.

- J. DEN BOEFT *et alii*, *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXIX*, Leyde, Brill, 2013.
- A.-M. LA BONNARDIÈRE, « Les *Enarrationes in psalmos* prêchées par saint Augustin à Carthage en décembre 409 », dans *RecAug*, 9, 1976, p. 52-90.
- J. BOUFFARTIGUE, « Du prétendu parti païen au prétendu fléau de Dieu : observations sur l'action antichrétienne de l'empereur Julien », dans *Rudiae*, 10, 1998, p. 61-90.
- J. BOUFFARTIGUE, « L'authenticité de la Lettre 84 de l'empereur Julien », dans *RPh*, 79, 2, 2005, p. 231-242.
- A. BOULANGER, *Aelius Aristide et la sophistique dans la Province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris, de Boccard, 1923.
- A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, « Présences des *Moralia* de Plutarque chez les auteurs chrétiens des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles », dans *Pallas*, 67, 2005, p. 95-113.
- W. BOWDEN *et alii*, *Social and Political Life in Late Antiquity. Late Antique Archaeology 3.1.*, Leyde, Brill, 2006.
- K. BOWES, *Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- A. BOWMAN *et alii* (dir.), *Cambridge Ancient History, 12, The Crisis of Empire, AD 193-337*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- G. BRANSBOURG, « Fiscalité impériale et finances municipales au IV<sup>e</sup> siècle », dans *AntTard*, 16, 2008, p. 255-296.
- R. BRAUN, « Tertullien et le montanisme. Église institutionnelle et église spirituelle », dans *RSLR*, 21, 1985, p. 245-257 repris dans *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'œuvre (1955-1990)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 43-55.
- C. BRÉLAZ, « Les bienfaiteurs, "sauveurs" et "fossoyeurs" de la cité hellénistique ? Une approche historiographique de l'évergétisme », dans *L'huile et l'argent*, dir. par O. CURTY, Paris, de Boccard, 2009, p. 37-56.
- A. BRENT, *Cyprian and Roman Carthage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- C. BRIAND-PONSART, « Une évergésie modeste : les combats de boxe dans quelques cités d'Afrique proconsulaire pendant l'Empire », dans *AntAfr*, 35, 1999, p. 135-149.
- C. BRIAND-PONSART, « Les dames et la terre en Afrique romaine », dans *Histoire & Sociétés Rurales*, 19, 1, 2003, p. 79-90.
- C. BRIAND-PONSART, C. HUGONIOT, *L'Afrique romaine. De l'Atlantique à la Tripolitaine. 146 av. J.-C.-533 ap. J.-C.*, Paris, Armand Colin, 2005.
- P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988 ; trad. fr. *Le renoncement à la chair : virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, par P.-E. DAUZAT, C. JACOB, Paris, Gallimard, 1995.
- P. BROWN, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover, Londres, Brandeis, 2002.

- P. BROWN, « Augustine and a Crisis of Wealth in Late Antiquity », dans *AugStud*, 36, 1, 2005, p. 5-30.
- P. BROWN, *Through the Eye of a Needle. Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
- P. BROWN, « "Treasure in Heaven": the Implications of an Image », dans *CrSt*, 33, 2, 2012, p. 377-396.
- P. BROWN, « From Civic Euergetism to Christian Giving. The Parameters of a Change », dans *Religiöser Alltag in der Spätantike*, dir. par P. EICH et E. FABER, Stuttgart, Steiner, 2013, p. 23-30.
- P. BRUGGISSER, *Symmaque ou le rituel épistolaire de l'amitié littéraire : recherches sur le premier livre de la correspondance*, Fribourg (Suisse), Éditions Universitaires, 1993.
- D. F. BUCK, « Sozomen on Julian the Apostate », dans *Byzantion*, 76, 2006, p. 53-73.
- C. BUENACASA PÉREZ, « La legislación conciliar concerniente a la administración de patrimonio eclesiástico: el bajo imperio (siglos IV-V) », dans *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V*, Rome, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002, p. 49-72.
- C. BUENACASA PEREZ, « La aparición del patrimonio eclesiástico en las comunidades cristianas preconstantinianas de Africa : crítica de las teorías clásicas y estado de la cuestión », dans *Scripta antiqua in honorem Angel Montenegro duque et José María Blázquez Martínez*, Valladolid, A. Alonso Avila & S. Crespo Ortiz de Zárate, 2002, p. 721-733.
- C. BUENACASA PÉREZ, « Accroissement et consolidation du patrimoine ecclésiastique dans le Code Théodosien XVI », dans *Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : intégration ou « concordat » ?*, dir. par J.-N. GUINOT et F. RICHARD, Paris, Le Cerf, 2008, p. 259-275.
- M. F. BUFFA GIOLITO, « Un poeta cristiano nell'Africa degli albori del sec. VI: Flavio Felice », dans *CCC*, 12, 1991, p. 213-232.
- S. BUSCH, *Versus balnearum. Die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich*, Leipzig, Teubner, 1999.
- F. CABROL et H. LECLERCQ (dir.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1953.
- A. CADOTTE, *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire romain*, Leyde, Brill, 2007.
- R. CAGNAT *et alii*, *Atlas archéologique de la Tunisie au 1/100 000<sup>e</sup>*, Paris, E. Leroux, 1914-1932.
- A. CAILLÉ, « Ni holisme ni individualisme méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don », dans *Revue européenne des sciences sociales*, 34, 105, 1996, p. 181-224.
- J.-P. CAILLET, « Le dossier de la basilique chrétienne de Chlef (anciennement El Asnam ou Orléansville) », dans *Karthago*, 21, 1986-1987, p. 135-161.
- J.-P. CAILLET, *L'évergétisme monumental chrétien en Italie et à ses marges d'après l'épigraphie des pavements de mosaïque (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.)*, Rome, École française de Rome, 1993.
- J.-P. CAILLET, « La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité », dans *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du*

- III<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne*, dir. par C. LEPELLEY, Bari, Edipuglia, 1996, p. 191-211.
- J.-P. CAILLET, « L'image du dédicant dans l'édifice cultuel (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.) : aux origines de la visualisation d'un pouvoir de concession divine », dans *AntTard*, 19, 2011, p. 149-170.
- J.-P. CAILLET, « L'évolution de la notion d'évergétisme dans l'Antiquité chrétienne », dans *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, dir. par J.-M. SPIESER et E. YOTA, Paris, Desclée, 2012, p. 11-24.
- J.-P. CALLU, « Succès et limites du *solidus* constantinien », dans *Moneta mercanti banchieri: i precedenti greci e romani dell'Euro*, dir. par G. URSO, Pise, ETS, 2003, p. 205-218.
- A. CAMERON, « The Date and the Owners of the Esquiline Treasure », dans *AJA*, 89, 1985, p. 123-145.
- A. CAMERON, « Filocalus and Melania », dans *CPh*, 87, 2, 1992, p. 140-144.
- A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2011.
- AV. CAMERON, « Byzantine Africa: the Literary Evidence », dans *Excavations at Carthage conducted by the University of Michigan*, 7, dir. par J.-H. HUMPHREY, Ann Arbor, The University of Michigan, 1977, p. 23-62, repris dans EAD., *Changing Cultures in Early Byzantium*, Aldershot, Ashgate, 1996 (chap. 7).
- G. CAMPS, « *Rex gentium maurorum et romanorum*. Recherches sur les royaumes de Maurétanie des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles », dans *AntAfr*, 20, 1984, p. 183-218.
- G. CAMPS, S. CHAKER, (dir.), *Encyclopédie berbère*, Aix-en-Provence, Édisud, Louvain, Peeters, 1984-.
- H. CANKIK *et alii* (dir.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart, J.-B. Metzler, 1996-2003.
- A. CANELLIS (dir.), *La correspondance d'Ambroise de Milan*, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2012.
- I. CAO, « *Alimenta* »: *il racconto delle fonti*, Padoue, Il Poligrafo, 2010.
- F. CARLÀ, M. GORI (dir.), *Gift Giving and the Embedded Economy in the Ancient World*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014.
- F. CARLÀ, M. GORI, « Introduction », dans *Gift Giving and the Embedded Economy in the Ancient World*, dir. par F. CARLÀ et M. GORI, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014, p. 7-47.
- C. CARLETTI, « Dalla "pratica aperta" alla "pratica chiusa": produzione epigrafica a Roma tra V e VIII secolo », dans *Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XLVIII, 2001, p. 325-392.
- C. CARLETTI, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, Bari, Edipuglia, 2008.
- P. G. CARON « Les *seniores laici* de l'Église africaine », dans *RIDA*, 6, 1951, p. 7-22.
- P. G. CARON, « La proprietà ecclesiastica nel diritto del tardo impero », dans *AARC*, 9, 1993, p. 231-265.

- J.-M. CARRIÉ, « Le gouverneur romain à l'époque tardive : les directions possibles de l'enquête », dans *AntTard*, 6, 1998, p. 17-30.
- J.-M. CARRIÉ (dir.), *Tissus et vêtements dans l'Antiquité tardive. Actes du colloque de l'Association pour l'Antiquité Tardive, Lyon, Musée historique des Tissus, 18-19 janvier 2003*, *AntTard*, 12, 2004, p. 9-252.
- J.-M. CARRIÉ, A. ROUSSELLE, *L'Empire romain en mutation des Sévères à Constantin (192-337)*, Paris, Le Seuil, 1999.
- B. CASEAU, « Autour de l'autel. Le contrôle des donateurs et des donations alimentaires », dans *Donation et donateurs dans le monde byzantin*, dir. par J.-M. SPIESER et E. YOTA, Paris, Desclée, 2012, p. 47-73.
- P. CASTILLO MALDONADO « "Pro amore Dei": donantes y constructores en la provincia Baetica tardo antigua (testimonios literarios y epigráficos) », dans *AntTard*, 13, 2005, p. 335-350.
- H. CASTRITIUS, *Die Vandalen. Etappen einer Spurensuche*, Stuttgart, Kohlhammer, 2007.
- M. CÉBEILLAC-GERVASONI, « L'évergétisme des magistrats du Latium et de la Campanie des Gracques à Auguste à travers les témoignages épigraphiques », dans *MEFRA*, 102, 2, 1990, p. 699-722.
- G. A. CECCONI, « Un evergete mancato: Piniano a Ippona », dans *Athenaeum*, 66, 1988, p. 371-389.
- G. A. CECCONI, « Elemosina e propaganda. Un'analisi della 'Macariana persecutio' nel III libro di Ottato di Milevi », dans *REAug*, 36, 1990, p. 42-66.
- G. A. CECCONI, *Governo imperiale e élites dirigenti nell'Italia tardoantica: problemi di storia politico-amministrativa (270-476 d.C.)*, Côme, New Press, 1994.
- H. CHADWICK, « Augustine on Pagan and Christians. Reflections on Religious and Social Change », dans *History, Society and the Churches. Essays in honour of Owen Chadwick*, dir. par D. BEALES et G. BEST, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 9-27.
- H. CHADWICK, « Augustin et les païens », dans *Augustin prédicateur (395-411)*, dir. par G. MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, p. 323-326.
- M. CHALON *et alii*, « Memorabile factum. Une célébration de l'évergétisme des rois vandales dans l'*Anthologie latine* », dans *AntAfr*, 21, 1985, p. 207-262.
- P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1970, rééd. en 2009.
- F. CHAPOT, « *Ad nationes* : destinataire fictif, destinataire réel dans l'apologétique chrétienne tardive », dans *Discorsi alla prova: atti del quinto colloquio italo-francese « Discorsi pronunciati, discorsi ascoltati: contesti di eloquenza tra Grecia, Roma ed Europa »*, dir. par G. ABBAMONTE *et alii*, Naples, Giannini, 2009, p. 449-463.
- A. CHASTAGNOL, « Les légats du proconsul d'Afrique au Bas-Empire », dans *Libyca*, 6, 1958, p. 7-19.
- A. CHASTAGNOL, *Les fastes de la préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris, Nouvelles Études Latines, 1962.
- A. CHASTAGNOL, « Les consulaires de Numidie », dans *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*, dir. par J. HEURGON *et alii*, Paris, Hachette, 1966,

- p. 215-228, repris dans *L'Italie et l'Afrique au Bas-Empire. Scripta varia*, Lille, Université de Lille III, 1987, p. 149-162.
- A. CHASTAGNOL, « Les gouverneurs de Byzacène et de Tripolitaine », dans *AntAfr*, 1, 1967, p. 119-134, repris dans *L'Italie et l'Afrique au Bas-Empire*, Lille, Université de Lille III, 1987, p. 163-178.
- A. CHASTAGNOL, *L'album municipal de Timgad*, Bonn, R. Habelt, 1978.
- A. CHASTAGNOL, « Le formulaire de l'épigraphie latine officielle dans l'Antiquité tardive », dans *La terza età dell'epigrafia*, dir. par A. DONATI, Faenza, Lega, 1988, p. 11-64, repris dans S. BENOIST et S. DEMOUGIN (dir.), *Scripta varia IV. Le pouvoir impérial à Rome. Figures et commémorations*, Genève, Droz, 2008, p. 133-187.
- A. CHASTAGNOL, « Le chrisme des tables de patronat », dans *Orbis romanus christianusque : ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium : travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, dir. par F. BARATTE et alii, Paris, de Boccard, 1995, p. 33-41.
- A. CHASTAGNOL, « Études sur la *Vita Cari* : X. Les *editores* romains et la dilapidation des patrimoines sénatoriaux », dans *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense, IV*, dir. par G. BONAMENTE et M. MAYER, Bari, Edipuglia, 1996, p. 165-183, repris dans A. CHASTAGNOL, *Le pouvoir impérial à Rome. Figures et commémorations. Scripta varia IV*, études réunies par S. BENOIST, S. DEMOUGIN, Genève, Droz, 2008, p. 85-105.
- A. CHASTAGNOL, N. DUVAL, « Les survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord à l'époque vandale », dans *Mélanges d'histoire ancienne offerts à W. Seston*, Paris, de Boccard, 1974, p. 87-118.
- J. CHRISTERN, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa. Architektur und Ornamentik einer spätantiken Bauhütte in Nordafrika*, Wiesbaden, Steiner, 1976.
- M. CHRISTOL, « Hommages publics à Lepcis Magna à l'époque de Dioclétien. Choix du vocabulaire et qualité du destinataire », dans *RD*, 61, 1983, p. 331-343.
- M. CHRISTOL, « Cyprien de Carthage et la crise de l'Empire romain », dans *La « crise » de l'Empire romain de Marc Aurèle à Constantin : mutations, continuités, ruptures*, dir. par H. QUET, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, p. 455-480.
- E. CIMAROSTI, « *Hoc decreto in domo suo posita* (CIL VI, 1492), La tabula esposta in casa del patrono: qualche proposta per una sua identificazione », dans *Sylloge Epigraphica Barcinonensis*, X, 2012, p. 287-308.
- F. G. CLANCY, « Augustine's Sermons for the Dedication of the Church », dans *Studia Patristica*, 38, 2011, p. 48-55.
- E. CLARK, « Piety, Propaganda, and Politics in the Life of Melania the Younger », dans *Studia Patristica*, XVIII, 2, 1989, p. 167-183.
- A. D. CLARKE, « Another Corinthian Erastus Inscription », dans *Tyndale Bulletin*, 42, 1991, p. 146-151.
- A. COCCOCIA, « La législation sur l'apostasie dans le Code Théodosien », dans *Empire chrétien et Église aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. Intégration ou « concordat » ?*, dir. par J.-N. GUINOT et F. RICHARD, Paris, Le Cerf, 2008, p. 457-465.
- COLL., *Assistance et charité. 13<sup>e</sup> colloque de Fanjeaux*, Toulouse, Édouard Privat, 1978.

- COLL., *Per foramen acus. Il cristianesimo antico di fronte alla pericope evangelica del giovane ricco*, Milan, Vita & Pensiero, 1986.
- J. CONANT, *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Y.-M. CONGAR, « Lucille et sa clique », dans AUGUSTIN, *Traité anti-donatistes I*, Turnhout, Brepols, B.A. 28, 1963, p. 723-724.
- S. CONTI, *Die Inschriften Kaiser Julians*, Stuttgart, Steiner, 2004.
- S. CONTI, « Scambi culturali e persistenze: il paganesimo nell'Africa Proconsolare cristiana », dans *L'Africa romana*, 16, 2, 2006, p. 883-897.
- A. COOLEY, *The Cambridge Manual of Latin Epigraphy*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2012.
- K. COOPER, J. HILLNER (dir.), *Religion, Dynasty and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- M. CORBIER, « Les familles clarissimes d'Afrique proconsulaire (I<sup>er</sup>-III<sup>e</sup> siècle) », dans *Epigrafia e ordine senatorio: Atti del Colloquio Internazionale AIEGL (Roma, 14-20 maggio 1981)*, vol. 2, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 1982, p. 685-754.
- M. CORBIER, *Donner à voir, donner à lire. Mémoire et communication dans la Rome ancienne*, Paris, CNRS Éditions, 2006.
- F. DELLA CORTE, « Il mecenatismo di Romaniano », dans *Maia*, 38, 1986, p. 3-12.
- A. COSKUN, *Die gens Ausoniana an der Macht: Untersuchungen zu Decimius Magnus Ausonius und seiner Familie*, Oxford, Prosopographica et Genealogica, 2002.
- A. COSKUN, « Der "comes" Romanus, der Heermeister Theodosius und die drei letzten Akte der "Lepcis-Magna-Affaire" (A. 373-377) », dans *AntTard*, 12, 2004, p. 293-308.
- L. W. COUNTRYMAN, *The Rich Christian in the Church of the Early Empire. Contradictions and Accommodations*, New York, The Edwin Mellen Press, 1980.
- P. COURCELLE, « Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin », dans *RecAug*, 1958, p. 149-186, reparu dans *REAug*, 50, 2004, p. 21-58.
- C. COURTOIS *et alii*, *Tablettes Albertini. Actes privés de l'époque vandale (fin du V<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1952.
- C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1955.
- L. CRACCO RUGGINI, « Il contributo di Charles Pietri alla storiografia della tarda antichità », dans *MEFRA*, 111, 1999, p. 609-617.
- L. CRACCO RUGGINI, « From Pagan to Christian Euergetism », dans *Gift Giving and the Embedded Economy in the Ancient World*, dir. par F. CARLÀ et M. GORI, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014, p. 203-212.
- J.-P. DARMON, « Les mosaïques de la synagogue de Hammam Lif : un réexamen du dossier », dans *Fifth International Colloquium on Ancient Mosaics*, 2, dir. par R. LING *et alii*, Ann Arbor, Journal of Roman Archaeology, 1995, p. 7-29.

- S. DE BLAUW, « Konstantin als Kirchenstifter », dans *Konstantin der Grosse. Geschichte – Archäologie – Rezeption. Internationales Kolloquium*, dir. par A. DEMANDT et J. ENGEMANN, Trèves, Rheinisches Landesmuseum, 2006, p. 163-171.
- D. DE CALLATAÏ, « Gratuité et grâce », dans *Revue du Mauss*, 35, 1, 2010, p. 53-61.
- C. DE RUYT, *Macellum : marché alimentaire des Romains*, Louvain, Institut supérieur d'archéologie et d'histoire de l'art, 1983.
- F. DÉCRET, *L'Afrique manichéenne. Étude historique et doctrinale*, 2 vol., Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1978.
- E. DEKKERS, *Clavis patrum latinorum*, Turnhout, Brepols, 1995, 3<sup>e</sup> éd. révisée.
- P. G. DELAGE (dir.), *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres : actes du II<sup>e</sup> colloque de La Rochelle, 2, 3 et 4 septembre 2005*, Jonzac, Association Histoire et culture, 2006.
- R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Rome, École française de Rome, 1989.
- R. DELMAIRE, *Les responsables des finances impériales au Bas-Empire romain. IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.*, Bruxelles, Latomus, 1989.
- R. DELMAIRE, « Cité et fiscalité au Bas-Empire. À propos du rôle des curiales dans la levée des impôts », dans *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale : de la fin du III<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne*, dir. par C. LEPELLEY, Bari, Edipuglia, 1996 p. 59-70.
- R. DELMAIRE, « Évergétisme et liturgies au Bas-Empire : le témoignage des Pères de l'Église », dans *Hommages à Carl Deroux. 5, Christianisme et Moyen Âge, néo-latin et survivance de la latinité*, dir. par P. DEFOSSE, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 75-86.
- R. DELMAIRE, « La législation sur les sacrifices au IV<sup>e</sup> siècle : un essai d'interprétation », dans *RD*, 82, 3, 2004, p. 319-333.
- E. DENIAUX, « L'importation d'animaux d'Afrique à l'époque républicaine et les relations de clientèle », dans *L'Africa romana*, 13, 2000, p. 1299-1307.
- E. DENIAUX, « Sociabilité et évergétisme en Albanie à l'époque romaine : *munerarii* et *munera* », dans *Dieu(x) et hommes, Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours, Mélanges offerts à F. Thelamon*, Mont-Saint-Aignan, Publications de l'Université de Rouen et du Havre, 2005, p. 345-353.
- T. DERKS, « The Ritual of the Vow In Gallo-Roman Religion », dans *Integration in the Early Roman West. The Role of Culture and Ideology*, dir par J. METZLER et alii, Luxembourg, Musée National d'Histoire et d'Art, 1995, p. 111-127.
- J. DERRIDA, *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1990.
- S. DESTEPHEN, *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, vol. 3, Prosopographie du diocèse d'Asie (325-641)*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2008.
- M. DÉTIENNE, *Comparer l'incomparable. Oser expérimenter et construire*, Paris, Le Seuil, 2000.
- A. DI BERARDINO (dir.), *Nuovo dizionario patristico e di Antichità cristiane*, Milan, Marietti, 2006-2010.

- A. DI BERARDINO, « Un temps pour la prière et un temps pour le divertissement (*CTh XV, 5*) », dans *Empire chrétien et Eglise aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : intégration ou « concordat » ? Le témoignage du Code Théodosien*, dir. par J.-N. GUINOT et F. RICHARD, Paris, Le Cerf, 2008, p. 319-339.
- A. DI BERARDINO, « La legislazione ecclesiastica e la città tardoantica », dans *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, dir. par E. REBILLARD et C. SOTINEL, Paris, de Boccard, 2010, p. 127-149.
- B. DÍAZ ARIÑO, « Las tábulas de hospitalidad y patronato del Norte de África », dans *MEFRA*, 124, 1, 2012, p. 205-229.
- D. DIDEBERG, « *Caritas*. Prolégomènes à une étude de la théologie augustinienne de la charité », dans *Signum Pietatis. Festgabe für C. P. Mayer zum 60. Geburtstag*, dir. par A. ZUMKELLER, Würzburg, Augustinus-Institut, 1989, p. 369-381.
- S. DIEFENBACH, *Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.*, Berlin, New York, De Gruyter, 2007.
- F. DIOSONO, *Collegia: le associazioni professionali nel mondo romano*, Rome, Quasar, 2007.
- H. DOCKTER, *Klerikerkritik im antiken Christentum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Bonn University Press, 2013.
- J. DOIGNON, « Leçons méconnues et exégèse du texte du *Contra Academicos* de saint Augustin », dans *REAug*, 1981, p. 67-84.
- J. DOIGNON, « La baroque invitation au ciel d'Augustin à Romanianus (*C. Acad.* II, 1, 2) : thèmes de Sénèque et ornements virgiliens », dans *Maia*, 43, 1991, p. 221-224.
- M. DOMINGO-GYGAX, « Euergetismus und Gabentausch », dans *Mètis*, n. s. 1, 2003, p. 181-200.
- M. DOMINGO-GYGAX, « Contradictions et asymétrie dans l'évergétisme grec : bienfaiteurs étrangers et citoyens entre image et réalité », dans *DHA*, 32, 2006, p. 9-23.
- M. DONDIN-PAYRE, N. TRAN, *Collegia : le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, Ausonius, 2012.
- S. DÖPP, W. GEERLINGS (dir.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1998.
- J.-F. DORTIER (dir.), *Dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- J. W. DRIJVERS, « Helena Augusta: Cross and Myth. Some new Reflections », dans *Millennium, Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.*, 8, 2011, p. 125-174.
- A. DUBOURDIEU, « Nommer les dieux : pouvoir des noms, pouvoir des mots dans les rituels du *uotum*, de l'*euocatio*, et de la *deuotio* dans la Rome antique », dans *ARG*, 7, 2005, p. 183-197.
- B.-M. DUFFÉ (dir.), *Agapè. Sources et interprétations de la charité. Étude interdisciplinaire*, Lyon, PROFAC, 1999.
- B. DUMÉZIL, *Les racines chrétiennes de l'Europe. Conversion et liberté dans les royaumes barbares, V<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2005.
- K. M. D. DUNBABIN, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Oxford, Clarendon Press, 1978.

- R. P. DUNCAN-JONES, « Payment of Dinner-guests at Rome », dans *Latomus*, 67, 1, 2008, p. 138-148.
- G. DUNN, « The White Crown of Works: Cyprian's Early Pastoral Ministry of Almsgiving in Carthage », dans *ChHist*, 73, 4, 2004, p. 715-740.
- G. DUNN, « Cyprian's Care for the Poor: The Evidence of *De Opere et Eleemosynis* », dans *Studia Patristica*, 42, 2006, p. 363-368.
- M. DUNN, « Asceticism and monasticism, II: Western », dans *Cambridge History of Christianity, vol. 2, Constantine to c. 600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 669-690.
- X. DUPUIS, « Constructions publiques et vie municipale en Afrique de 244 à 276 », dans *MEFRA*, 104, 1992, p. 233-280.
- J. DURLIAT, « Les attributions civiles des évêques byzantins : l'exemple du diocèse d'Afrique », dans *JÖByz*, 32, 2, 1982, p. 73-84.
- J. DURLIAT, « Le salaire de la paix sociale dans les royaumes barbares (V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles) », dans *Anerkennung und Integration: Zu den wirtschaftlichen Grundlagen der Völkerwanderung, 400-600*, dir par H. WOLFRAM et A. SCHWARCZ, Vienne, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1988, p. 21-72.
- N. DUVAL, *Les églises africaines à deux absides*, II, Paris, de Boccard, 1973.
- N. DUVAL, « L'état actuel des recherches sur les fortifications de Justinien en Afrique », dans *Corsi di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina*, 1983, p. 149-204.
- N. DUVAL, « L'épigraphie funéraire chrétienne d'Afrique : traditions et ruptures, constantes et diversités », dans *La terza età dell'epigrafia*, dir. par A. DONATI, Faenza, Lega, 1988, p. 265-314.
- N. DUVAL, « L'évergétisme chrétien et l'épigraphie en Afrique du Nord », dans *Committenza e committenti tra Antichità e Alto Medioevo. Homenatge a F. Giunta*, dir. par M. MAYER, M. MIRÓ, Barcelone, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1996, p. 73-81.
- N. DUVAL, Y. DUVAL, « L'église dite de Candidus à Haïdra (Tunisie) et l'inscription des Martyrs », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*, dir. par R. CHEVALLIER, Paris, SEVPEN, 1966, p. 1153-1189.
- N. DUVAL et M. JANON, « Le dossier des églises d'Hr Guesseria », dans *MEFRA*, 97, 2, 1985, p. 1079-1112.
- Y. DUVAL, *Loca sanctorum Africae. Le culte des martyrs en Afrique du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, de Boccard, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2 vol., 1982-1983.
- Y. DUVAL, *Lambèse chrétienne. La gloire et l'oubli : de la Numidie romaine à l'Ifriqiya*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1995.
- Y. DUVAL, « Le gouverneur de Numidie en sa capitale. Le lieu et les acteurs du procès de l'évêque de Cirta en 320 », dans *AntTard*, 6, 1998, p. 193-207.
- Y. DUVAL, *Chrétiens de l'Afrique à l'aube de la paix constantinienne. Les premiers échos de la grande persécution*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2000, p. 353-425.

- Y. DUVAL, « Le clergé de Cirta au début du IV<sup>e</sup> siècle : notes de prosopographie et d'histoire », dans *Ubique amici. Mélanges offerts à Jean-Marie Lassère*, dir. par C. HAMDOUNE, Montpellier, Université Paul-Valéry, CERCAM, 2001, p. 309-340.
- Y. DUVAL, *Les chrétientés d'Occident et leur évêque au III<sup>e</sup> siècle : "Plebs in ecclesia constituta" (Cyprien, Ep. 63)*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2005.
- Y. DUVAL, L. PIETRI, « Évergétisme et épigraphie dans l'Occident chrétien », dans *Actes du X<sup>e</sup> congrès d'épigraphie grecque et latine*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 371-396.
- W. ECK, « Der Episkopat im spätantiken Afrika: organisatorische Entwicklung, soziale Herkunft und öffentliche Funktionen », dans *Historische Zeitschrift*, 236, 2, 1983, p. 265-295.
- W. ECK, « Befund und Realität. Zur Repräsentativität unserer epigraphischen Quellen in der römischen Kaiserzeit », dans *Chiron*, 37, 2007, p. 49-64.
- M. EDWARDS *et alii* (dir.), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1999.
- P. EICHER (dir.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Munich, Kösel-Verlag, 1991, trad. fr. par B. LAURET, *Nouveau dictionnaire de théologie*, Paris, Le Cerf, 1996.
- E. ELM, *Die Macht der Weisheit: das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten*, Leyde, Brill, 2003.
- L. ENNABLI, *Carthage, une métropole chrétienne du IV<sup>e</sup> à la fin du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS Éditions, 1997.
- J. ERMATINGER, « The fourth century *foliis* », dans *Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte*, 18, 1, 1994, p. 84-88.
- A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 1931, rééd. en 2001.
- J. EVANS-GRUBBS, E. COURTNEY, « An Identification in the *Latin Anthology* », dans *CPh*, 82, 3, 1987, p. 237-239.
- G. FAGAN, *Bathing in Public in the Roman World*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2002.
- Mo. FANTAR, « Sur la découverte d'un espace culturel juif à Clipea (Tunisie) », dans *CRAI*, 159, 3, 2009, p. 1083-1101.
- R. FAVREAU, « Les commanditaires dans les inscriptions du haut Moyen Âge occidental », dans *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'alto medioevo occidentale*, *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo*, 39, 1992, p. 681-722, repris dans ID., *Études d'épigraphie médiévale*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 1995, p. 469-504.
- P.-A. FÉVRIER, « Les quatre fleuves du Paradis », dans *Rivista di archeologia cristiana*, XXXII, 1956, p. 179-199.
- P.-A. FÉVRIER, « Inscriptions chrétiennes de Djemila (Cuicul) », dans *BAA*, I, 1962, p. 207-214.

- P.-A. FÉVRIER, « Notes sur le développement urbain en Afrique du Nord : les exemples comparés de Djémila et Sétif », dans *CArch*, 14, 1964, p. 1-47.
- P.-A. FÉVRIER, « À propos du repas funéraire : culte et sociabilité. "In Christo Deo, pax et concordia sit convivio nostro" », dans *CArch*, 26, 1977, p. 29-45.
- P.-A. FÉVRIER, « L'abeille et la seiche (à propos du décor du baptistère de Kélibia) », dans *Rivista di Archeologia Cristiana*, 60, 3-4, 1984, p. 277-292.
- P.-A. FÉVRIER, « Paroles et silences (à propos de l'épigraphie africaine) », dans *L'Africa romana*, 4, 1986, p. 167-192.
- P.-A. FÉVRIER, « Qui construit et le dit ? », dans *Artistes, artisans et production artistique au Moyen Âge, II, Commande et travail*, dir. par X. BARRAL Y ALTET, Paris, Picard, 1988, p. 9-14.
- P.-A. FÉVRIER, *Approches du Maghreb romain : pouvoirs, différences, conflits*, 2 vol., Aix-en-Provence, Édisud, 1990.
- R. FINN, *Almsgiving in the Later Empire. Christian Promotion and Practice (313-450)*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- G. FOWDEN, « The Pagan Holy Man in Late Antique Society », dans *JHS*, 102, 1982, p. 33-59.
- J.-C. FREDOUILLE, « Les sermons d'Augustin sur la chute de Rome », dans *Augustin prédicateur (395-411)*, dir. par G. MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, p. 439-448.
- J.-C. FREDOUILLE, « L'apologétique latine pré-constantinienne : (Tertullien, Minucius Felix, Cyprien) : essai de typologie », dans *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque pré-nicéenne*, dir. par A. WLOSOK *et alii*, Genève, Fondation Hardt, 2005, p. 39-60.
- D. R. FRENCH, *Christian Emperors and Pagan Spectacles. The Christianization of the « Ludi », A.D. 382-525*, thèse non publiée de l'Université de Californie, Berkeley, 1985.
- W. H. C. FRENCH, « The *seniores laici* and the Origins of the Church in North Africa », dans *JThS*, 12, 1961, p. 280-284.
- C. FREU, « *Vox pauperum, vox populi* : la voix des pauvres chez Ambroise de Milan », dans *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres*, dir. par P. G. DELAGE, Jonzac, Association Histoire et culture, 2006, p. 89-107.
- C. FREU, *Les figures du pauvre dans les sources italiennes de l'Antiquité tardive*, Paris, de Boccard, 2007.
- S. J. FRIESEN, « Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-Called New Consensus », dans *Journal for the Study of the New Testament*, 26, 2004, p. 323-361.
- S. J. FRIESEN, « The Wrong Erastus: Ideology, Archaeology and Exegesis », dans *Corinth in Context: Comparative Studies on Religion and Society*, dir. par S. J. FRIESEN *et alii*, Boston, Brill, 2010, p. 231-256.
- A. GABILLON, « Romanianus alias Cornelius. Du nouveau sur le bienfaiteur et l'ami de saint Augustin », dans *REAug*, 24, 1978, p. 58-70.
- M. GALLI, *Die Lebenswelt eines Sophisten. Untersuchungen zu den Bauten und Stiftungen des Herodes Atticus*, Mayence, P. von Zabern, 2002.

- L. GALLI MILIC, « Stratégies argumentatives dans la "Satisfactio" de Dracontius », dans *Lateinische Poesie der Spätantike*, dir. par H. HARICH-SCHWARZBAUER, Bâle, Schwabe, 2009, p. 245-266.
- A. GANGLOFF (dir.), *Médiateurs culturels et politiques dans l'Empire romain. Voyages, conflits, identités*, Paris, de Boccard, 2011.
- G. GARDNER, « Jewish Leadership and Hellenistic Civic Benefactions in the Second Century B.C.E. », dans *JBL*, 126, 2, 2007, p. 327-343.
- G. GARDNER, « Charity Wounds: Gifts to the Poor in Early Rabbinic Judaism », dans *The Gift in Antiquity*, dir. par M. SATLOW, Oxford, Chichester, Wiley-Blackwell, 2013, p. 173-188.
- R. GARRISON, *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*, Sheffield, JSOT Press, 1993.
- J. GAUDEMET, « Les fondations en Occident au bas empire », dans *RIDA*, 2, 1955, p. 275-286.
- J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain*, Paris, Sirey, 1958.
- J. GAUDEMET, « La législation antipaïenne de Constantin à Justinien », dans *CrSt*, 9, 1990, p. 449-468.
- J. GAUDEMET, « Constitutions constantiniennes destinées à l'Afrique », dans *Institutions, société et vie politique dans l'Empire romain au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C. Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol*, dir. par M. CHRISTOL et alii, Paris, de Boccard, 1992, p. 329-352.
- J. GAUDEMET, « Pontifex », dans *Hommages à C. Deroux, 4, Archéologie et histoire de l'art / religion*, dir. par P. DEFOSSE, Bruxelles, Latomus, 2003, p. 387-402.
- P. GAUTHIER, *Les cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècle avant J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions*, Paris, de Boccard, 1985.
- J. GEORGE, « The Vandals Poets in Context », dans *Vandals, Romans and Berbers. New Perspective on Late Antique North Africa*, dir. par A. H. MERRILLS, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 133-144.
- T. GEORGES, *Tertullian 'Apologeticum'*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2011.
- M. GHILARDI et alii (dir.), *Les cités de l'Italie tardo-antique (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle) : institutions, économie, société, culture et religion*, Rome, École française de Rome, 2006.
- A. GIARDINA, « *Amor civicus*. Formule ed immagini dell'evergetismo romano nella tradizione epigrafica », dans *La terza età dell'epigrafia*, dir. par A. DONATI, Faenza, Lega, 1988, p. 67-85.
- A. GIARDINA, « Carità eversiva. Le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri de la società tardoromana », dans *StudStor*, 29, 1988, p. 127-142.
- A. GIARDINA, « Melania, la santa », dans *Roma al femminile*, dir. par A. FRASCHETTI, Rome, Laterza, 1994, p. 259-283.
- C. GILL et alii (dir.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford, Clarendon Press, 1998.
- D. W. J. GILL, « Erastus the Aedile », dans *Tyndale Bulletin*, 40, 1989, p. 294-301.
- M. GIOVINI, *Studi su Lussorio*, Gênes, Dipartimento di Archeologia, Filologia classica e loro tradizioni, 2004.

- M. GIOVINI, « Lussorio fra modello epigrammatico ed echi cristiani », dans *Epigramma longum: da Marziale alla tarda antichità*, dir. par A. M. MORELLI, Cassino, Ed. dell'Università degli Studi di Cassino, 2, 2008, p. 509-538.
- M. GODELIER, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, rééd. Paris, Flammarion, 2008.
- W. GOFFART, *Barbarians and Romans, A.D. 418-584: the Techniques of Accommodation*, Princeton, Princeton University Press, 1980.
- W. GOFFART, *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2006, p. 119-186.
- W. GOFFART, « Le début (et la fin) des *sortes Vandalarum* », dans *Expropriations et confiscations dans les royaumes barbares : une approche régionale*, dir. par P. PORENA et Y. RIVIÈRE, Rome, École française de Rome, 2012, p. 115-128.
- R. GONZÁLEZ SALINERO, « La invasión vándala en los *Sermones* de Quodvultdeus de Cartago », dans *Florilib*, 12, 2001, p. 221-237.
- J. K. GOODRICH, « Erastus, Quaestor of Corinth: The Administrative Rank of ὁ οἰκονόμος τῆς πόλεως (Rom 16.23) in an Achaean Colony », dans *NTS*, 56, 2010, p. 90-115.
- J. K. GOODRICH, « Erastus of Corinth. Respondings to Recent Proposals on his Rank, Status and Faith », dans *NTS*, 57, 2011, p. 583-593.
- P. GRAINDOR, *Un milliardaire antique. Hérode Atticus et sa famille*, Le Caire, Imprimerie Misr, 1930.
- M. GRIFFIN, « "De beneficiis" and Roman Society », dans *JRS*, 93, 2003, p. 92-113.
- P. GROS, « Une hypothèse sur les *plateae antoniniana* du Palatin », dans *MEFRA*, 98, 1986, p. 255-263.
- A. GROSLAMBERT, « Les circoncellions : historiographie », dans *Les exclus dans l'Antiquité*, dir. par C. WOLFF, Paris, de Boccard, 2005, p. 159-178.
- S. GSELL, *Atlas archéologique de l'Algérie*, Alger, Jourdan, 1911.
- M. GUÉRIN-BEAUVOIS, « Baïes en Afrique : l'exportation d'un modèle », dans *Romanité et cité chrétienne : permanences et mutations, intégration et exclusion du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> s. : mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris, de Boccard, 2000, p. 107-118.
- A. GUERREAU-JALABERT, « Caritas y don en la sociedad medieval occidental », dans *Hispania. Revista Española de Historia*, 60, 1, 204, 2000, p. 27-62.
- A. GUERREAU-JALABERT, « Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes méthodologiques », dans *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, dir. par E. MAGNANI, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2007, p. 193-208.
- I. GUI, J.-P. CAILLET, N. DUVAL, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord. I. Inventaire de l'Algérie*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992.
- L. GUICHARD, « Des lois oppressives ? La législation des empereurs chrétiens de *haereticis et paganis* », dans *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, dir. par M.-F. BASLEZ, Paris, Albin Michel, 2014, p. 63-89.
- M.-F. GUIPPONI-GINESTE et C. URLACHER-BECHT (dir.), *La renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive*, Strasbourg, Paris, de Boccard, 2013.

- J. GUYON, « L'Église de Rome du IV<sup>e</sup> siècle à Sixte III », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours, t. 2, La naissance d'une chrétienté*, dir. par J.-M. MAYEUR et alii, Paris, Desclée, 1997, p. 772-775.
- R. VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324-450 bzw. 455 n. Chr.)*, Bonn, Habelt, 1978.
- R. HAENSCH, « Le financement de la construction des églises pendant l'Antiquité tardive et l'évergétisme antique », dans *AntTard*, 14, 2006, p. 47-58.
- R. HAENSCH, « "Damnatio" et "recordatio nominis" dans les inscriptions des églises de l'Antiquité tardive », dans *Mémoire et histoire : les procédures de condamnation dans l'Antiquité romaine*, dir. par S. BENOIST et A. DAGUET-GAGEY, Metz, CRUHL, 2007, p. 215-222.
- R. HAENSCH, « Der Bezug zwischen Inschriften und architektonischem Kontext im Falle der Kirchen der östlichen Reichshälfte », dans *XII Congressus Internationalis Epigraphiae graecae et latinae*, dir. par M. MAYER Y OLIVÉ, Barcelone, Institut d'estudis catalans, 2007, p. 695-706.
- R. HAENSCH, « Inscriptions as Sources of Knowledge for Religions and Cults in the Roman World of Imperial Times », dans *A Companion to Roman Religion*, dir. par J. RÜPKE, Malden, Blackwell, 2007, p. 176-188.
- R. HAENSCH, « Christlicher euergetismus ob honorem ? Die Einsetzung von Klerikern in ihre Ämter und die von diesen vorangetriebenen Bauprojekte », dans *Episcopal Elections in Late Antiquity*, dir. par J. LEEMANS et alii, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 167-182.
- G.-H. HALSBERGHE, « Le culte de Dea Caelestis », dans *ANRW*, II, 17, 4, 1984, p. 2203-2223.
- C. HAMDOUNE, « La "uetustas" dans les inscriptions de l'Afrique du Nord », dans *L'ancienneté chez les anciens*, dir. par B. BAKHOUCHE, Montpellier, Publications Montpellier 3, vol. 1, 2003, p. 251-279.
- C. HAMDOUNE (dir.), *Vie, mort et poésie dans l'Afrique romaine : d'après un choix de "Carmina Latina epigraphica"*, Bruxelles, Latomus, 2011.
- G. HAMEL, *Poverty and Charity in Roman Palestine: First Three Centuries CE*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- G. HAMEL, « Poverty and Charity », dans *The Oxford Handbook of Jewish Daily Life in Roman Palestine*, dir. par C. HEZSER, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 308-326.
- A.-G. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale : repas des pauvres, diaconie et diaconat, agape et repas de charité, offrande dans l'Antiquité chrétienne*, Paris, Desclée, 1968.
- A.-G. HAMMAN, « De l'agape à la diaconie, en Afrique chrétienne », dans *ThZ*, 42, 1986, p. 214-221.
- A. HAMMAN, F. QUÉRÉ-JAULMES, *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Paris, Éd. J. P. Migne, 2011 (nouvelle édition revue et augmentée d'un texte de 1962).
- A. R. HANDS, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Londres, Thames et Hudson, 1968.
- H. HAPP, *Luxurius. Text, Untersuchungen, Kommentar*, 2 vol., Stuttgart, Teubner, 1986.

- J. W. HARGIS, *Against the Christians: the Rise of Early Anti-Christian Polemic*, New York, Lang, 1999.
- L. HARMAND, *Un aspect social et économique du monde romain. Le patronat sur les collectivités publiques, des origines au Bas Empire*, Paris, Presses Universitaires, 1957.
- J. HARRIES, « *Favor populi*: Pagans, Christians and Public Entertainment in Late Antique Italy », dans *Bread and Circuses. Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy*, dir. par T. CORNELL et K. LOMAS, Londres, Routledge, 2003, p. 125-141.
- M. HEINZELMANN, « Gallische Prosopographie (260-567) », dans *Francia*, 10, 1982, p. 531-718.
- Y. HEN, *Roman Barbarians: the Royal Court and Culture in the Early Medieval West*, New York, Palgrave Macmillan, 2007.
- M. HÉNAFF, *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, Paris, Le Seuil, 2012.
- G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière (epist. 32 et carm. 27 et 28)*, Leyde, Boston, Brill, 2006.
- E. T. HERMANOWICZ, *Possidius of Calama: a Study of the North African Episcopate at the Time of Augustine*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- F. HICKSON HAHN, « Performing the Sacred: Prayers and Hymns », dans *A Companion to Roman Religion*, dir. par J. RÜPKE, Malden, Blackwell, 2007, p. 240-241.
- J. HILLNER, « Clerics, Property and Patronage: the Case of the Roman Titular Churches », dans *AntTard*, 14, 2006, p. 59-68.
- J. HILLNER, « Families, Patronage, and the Titular Churches of Rome, c. 300-c. 600 », dans *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*, dir. par K. COOPER et J. HILLNER, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 225-261.
- S. R. HOLMAN, *Wealth and Poverty in Early Church and Society*, Grand Rapids, Holy Cross Orthodox Press, 2008.
- P. -M. HOMBERT, *Gloria gratiae : se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- P.-M. HOMBERT, *Nouvelles recherches de chronologie augustinienne*, Turnhout, Brepols, 2000.
- P. HORDEN, *Hospitals and Healing from Antiquity to the Later Middle Ages*, Aldershot, Ashgate, 2008.
- S. HORNBLLOWER, A. J. S. SPAWFORTH (dir.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 4<sup>e</sup> éd.
- M. HORSTER, « Ehrungen spätantiker Statthalter », dans *AntTard*, 6, 1998, p. 37-59.
- C. HUGONOT, « Les légats du proconsul d'Afrique à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et au début du V<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. à la lumière des sermons et lettres d'Augustin », dans *L'Africa romana*, 14, 3, 2002, p. 2067-2087.
- C. HUGONOT, « Les acclamations dans la vie municipale tardive et la critique augustinienne des violences lors des spectacles africains », dans *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain : hommage à Claude Lepelley*, dir. par H. INGLEBERT, Paris, Picard, 2002, p. 179-187.

- C. HUGONOT, *Les spectacles de l'Afrique romaine : une culture municipale officielle de l'Empire romain*, 3 vol., thèse soutenue en 1996, Lille, Atelier National de reproduction des thèses, 2003.
- C. HUGONOT, « Les spectacles dans le royaume vandale », dans *Jeux et spectacles : une composante de l'identité culturelle dans l'Empire romain tardif et les royaumes barbares*, dir. par F. THÉLAMON et E. SOLER, Rouen, Presses Universitaires de Rouen et du Havre, 2008, p. 161-204.
- C. HUGONOT, « AE 2004, 1798. Jeux scéniques à Aradi (Proconsulaire) en 402-408 apr. J.-C. », dans *AntAfr*, 45, 2009, p. 119-138.
- C. HUGONOT, « La disparition de la gladiature en Afrique romaine », dans *Des déserts d'Afrique au pays des Allobroges*, dir. par F. DELRIEUX et F. KAYSER, Chambéry, Université de Savoie, 2010, p. 207-231.
- V. J. C. HUNINK, « "Apuleius, qui nobis Afris Afer est notior": Augustine's Polemic Against Apuleius in "De civitate dei" », dans *Scholia*, 12, 2003, p. 82-95.
- V. J. C. HUNINK, « Mit Martial ins Amphitheater », dans *Ariadne*, 11, 2005, p. 165-179.
- D. HUNT, « Imperial Building at Rome. The Role of Constantine », dans *Bread and Circuses: Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy*, dir. par T. CORNELL et K. LOMAS, Londres, Routledge, 2003, p. 105-124.
- D. G. HUNTER, « Augustine and the Making of Marriage in Roman North Africa », dans *JECS*, 11, 1, 2003, p. 63-85.
- H. HURST, *The Sanctuary of Tanit at Carthage in the Roman Period: a re-interpretation*, Portsmouth, Journal of Roman Archaeology, 1999.
- M. A. DE LA IGLESIA, C. MÁRQUEZ MORENO, « El mercado de Sertius en Timgad, I », dans *L'Africa romana*, 8, 1991, p. 373-383.
- P. IMBS *et alii* (dir.), *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue française du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS, 1971-1994. Version numérisée : <http://atilf.atilf.fr>
- H. INGLEBERT (dir.), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain : Hommage à Claude Lepelley*, Paris, Picard, 2002.
- H. INGLEBERT, S. DESTEPHEN, B. DUMÉZIL (dir.), *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, 2010.
- D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, Paris, Aubier, 1998.
- D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Le Seuil, 2006.
- A. ISOLA, *I cristiani dell'Africa vandalica nei Sermones del tempo (429-534)*, Milan, Jaca Book, 1990.
- F. JACQUES, « *Ampliatio et mora*. Évergètes récalcitrants d'Afrique romaine », dans *AntAfr*, 9, 1975, p. 159-180.

- F. JACQUES, *Les curateurs de cité dans l'Occident romain de Trajan à Gallien*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1983.
- F. JACQUES, *Le privilège de liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l'Occident romain (161-244)*, Rome, École française de Rome, 1984.
- H. JAÏDI, « Remarques sur la constitution des biens des églises africaines à l'époque romaine tardive », dans *Splendidissima Civitas : études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, dir. par A. CHASTAGNOL *et alii*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, p. 169-191.
- E. JASTRZEBOWSKA, « Les fondations constantiniennes à Rome : textes et monuments », dans *Archeologia*, 44, 1993, p. 59-68.
- J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, « Un canon africano concierne a las obligaciones de los hijos de los eclesiásticos en el siglo IV », dans *Klio*, 91, 2009, p. 472-486.
- J. A. JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *Los juegos paganos en la Roma cristiana*, Trévise, Fondazione Benetton Studi Ricerche, 2010.
- P. JOBERT, *La notion de donation. Convergences 630-750*, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- A. H. M. JONES, « The Origin and Early History of the *Follis* », dans *JRS*, 49, 1959, p. 34-38.
- A. H. M. JONES *et alii* (dir.), *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 1, A.D. 260-595, vol. 2, A.D. 395-527, vol. 3, A.D. 527-641, Cambridge, Cambridge University Press, 1971-1992.
- A. JORGE, *L'épiscopat de Lusitanie pendant l'Antiquité tardive (III<sup>e</sup> – VII<sup>e</sup> siècles)*, Lisbonne, Institut portugais d'archéologie, 2002.
- H. JOUFFROY, *La construction publique en Italie et dans l'Afrique romaine*, Strasbourg, Association pour l'étude de la civilisation romaine, 1986.
- J. KABIERSCHE, *Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1960.
- I. KAJANTO, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage*, Helsinki, Tilgmann, 1963.
- M. KAPLAN, *Les propriétés de la couronne et de l'Église dans l'Empire byzantin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1976.
- O. KARAVAS, « Luciano, los cristianos y Jesucristo », dans *Lucian of Samosata: Greek Writer and Roman Citizen*, dir. par F. MESTRE et P. GÓMEZ, Barcelone, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2010, p. 115-120.
- N. M. KAY, *Epigrams from the Anthologia Latina: Text, Translation and Commentary*, Londres, Duckworth, 2006.
- S. A. H. KENNEL, « "Vt adhuc habeat fides nostra reprobatores": Augustine's Hostile Hearers », dans *Augustin prédicateur (395-411)*, dir. par G. MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, p. 343-352.
- A. KHATCHATRIAN, *Les baptistères paléochrétiens. Plans, notice et bibliographie*, Paris, École pratique des Hautes Études, 1962.

- D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- D. KINNEY, « Krautheimer's Constantine », dans *Ecclesiae Urbis. Atti del Congresso internazionale di studi sulle chiese di Roma (IV-X secolo)*, vol. 1, dir. par F. GUIDOBALDI et A. GUIGLIA GUIDOBALDI, Rome, Pontificio istituto di archeologia cristiana, 2002, p. 1-10.
- E. KISLINGER, « Kaiser Julian und die (christliche) Xenodocheia », dans *Byzantios. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag*, dir. par W. HOERANDNER et alii, Vienne, Becvar, 1984, p. 171-184.
- T. KLAUSER et alii (dir.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, Hiesermann, 1935-.
- M. KOCH, « *Nunc tempore potentis Getarum Eurici regis*. El impacto visigodo en Hispania a través de la inscripción del puente de Mérida (483 d. C.) », dans *Pyrenae*, 39, 2, 2008, p. 137-142.
- R. KOCH, « Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne », dans *RBPh*, 7, 1928, p. 1363-1385.
- C. KOCK, « Augustine's Letter to Ecdicia. A New Reading », dans *AugStud*, 31, 2000, p. 173-180.
- H.-G. KOLBE, *Die Statthalter Numidiens von Gallien bis Konstantin (268-320)*, Munich, Beck, 1962.
- T. KOTULA, « Saint Cyprien et les barbares africains (*Epist.* 62) », dans *Antigüedad y Cristianismo, Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, 7, 1990, p. 137-142.
- T. KOTULA, « Julien Auguste et l'aristocratie municipale d'Afrique », dans *AntAfr*, 30, 1994, p. 271-279.
- H. KRASSER, « Spektakuläre Monumente: Martial und das Kolosseum », dans *Kultur der Antike: transdisziplinäres Arbeiten in den Altertumswissenschaften*, dir. par U. EGELHAAF-GAISER et alii, Berlin, Verlag Antike, 2011, p. 226-252.
- J.-U. KRAUSE, « Das spätantike Städtepatronat », dans *Chiron*, 17, 1987, p. 1-80.
- J.-U. KRAUSE, *Spätantike Patronatsformen im Westen des Römischen Reiches*, Munich, Beck, 1987.
- J.-U. KRAUSE, « Überlegungen zur Sozialgeschichte des Klerus im 5./6. Jh. n. Chr. », dans *Die Stadt in der Spätantike. Niedergang oder Wandel ?*, dir. par J.-U. KRAUSE et C. WITSCHEL, Stuttgart, Steiner, 2006, p. 413-439.
- R. KRAUTHEIMER, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, vol. 3, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1967.
- R. KRAUTHEIMER, « A note on the inscription in the apse of old St. Peter's », dans *DOP*, 41, 1987, p. 317-320.
- R. KRAUTHEIMER, « The Ecclesiastical Building Policy of Constantine », dans *Costantino il Grande dall'antichità all'umanesimo*, dir. par G. BONAMENTE et F. FUSCO, II, Macerata, Università degli studi, 1993, p. 509-552.

- M. KULIKOWSKI, *Late Roman Spain and its Cities*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2004.
- P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne : étude sur la polémique anti-chrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Durand, 1934, Paris, Le Cerf, 2005.
- M. LABROUSSE, « Le Constantin d'Optat de Milève : l'empereur serviteur de Dieu (IV<sup>e</sup> siècle) », dans *Antiquité tardive et humanisme : de Tertullien à Beatus Rhenanus. Mélanges offerts à François Heim à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire*, dir. par Y. LEHMANN et alii, Turnhout, Brepols, 2005, p. 237-256.
- J.-Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- X. LAFON, J.-Y. MARC, M. SARTRE, *Histoire de l'Europe urbaine, De l'Antiquité au XVIII<sup>e</sup> siècle*, vol. 1, dir. par J.-L. PINOL, Paris, Le Seuil, 2003.
- L. LALLEMAND, *Histoire de la charité*, Paris, A. Picard, 1902-1912.
- S. LANCEL, « Monsieur Dupont, en latin. Note sur la signification et la persistance de l'emploi des noms-paradigmes chez les auteurs littéraires », dans *Hommages à Jean Bayet*, dir. par M. RENARD et R. SCHILLING, Bruxelles, Latomus, 1964, p. 355-364.
- S. LANCEL, « Les débuts du donatisme : la date du Protocole de Circa et de l'élection épiscopale de Silvanus », dans *REAug*, 25, 1979, p. 217-229.
- S. LANCEL, « Le recrutement de l'Église d'Afrique au début du V<sup>e</sup> siècle : aspects qualitatifs et quantitatifs », dans *De Tertullien aux Mozarabes : mélanges offerts à Jacques Fontaine, membre de l'Institut, à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire par ses élèves, amis et collègues*, I, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992, p. 325-338.
- S. LANCEL, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1999.
- M. G. LANCELLOTTI, *Dea Caelestis: studi e materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana*, Pise, Serra, 2010.
- J.-P. LAPORTE, « La grande basilique de Tizirt », dans *BSAF*, 1994, p. 249-270.
- J.-P. LAPORTE, « Les armées romaines et la révolte de Firmus en Maurétanie Césarienne », dans *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien I<sup>er</sup>*, dir. par Y. Le BOHEC et C. WOLFF, Lyon, de Boccard, 2004, p. 279-298.
- J.-P. LAPORTE, X. DUPUIS, « De Nigrenses Maiores à Négrine », dans *AntAfr*, 45, 2009, p. 52-102.
- J.-M. LASSÈRE, *Manuel d'épigraphie romaine*, 2 vol., Paris, Picard, 2007, rééd. en 2011.
- J. LASSUS, « Une opération immobilière à Timgad », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*, vol. 3, Paris, SEVPEN, 1966, p. 1221-1231.
- N. LAUBRY, « *Ob sepulturam* : associations et funérailles en Narbonnaise et dans les Trois Gaules sous le Haut-Empire », dans *Collegia : le phénomène associatif dans l'Occident romain*, dir. par M. DONDIN-PAYRE et N. TRAN, Bordeaux, Ausonius, 2012, p. 103-135.
- P. LAURENCE, « Albine : la conversion d'une aristocrate romaine au *sanctum propositum* », dans *CrSt*, 20, 2, 1999, p. 257-274.

- P. LAURENCE, « Artémia, Ecdicia et Célantia : trois lettres sur la continence conjugale chrétienne », dans *Epistulae antiquae. Actes du II<sup>e</sup> colloque international "Le genre épistolaire antique et ses prolongements européens"*, dir. par L. NADJO et E. GAVOILLE, Paris, Peeters, 2002, p. 333-353.
- P. LAURENCE, « Hélène, mère de Constantin : métamorphoses d'une image », dans *Augustinianum*, 42, 1, 2002, p. 75-96.
- P. LAURENCE, « Proba, Juliana et Demetrias. Le christianisme des femmes de la gens Anicia dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle », dans *REAug*, 48, 2002, p. 131-163.
- P. LAURENCE, « Les femmes riches, les clercs et les moines : "Code Théodosien" et témoignages épistolaires », dans *Epistulae antiquae. Actes du IV<sup>e</sup> colloque international "L'épistolaire antique et ses prolongements européens"*, dir. par P. LAURENCE et F. GUILLAUMONT, Louvain, Peeters, 2006, p. 255-268.
- L. LAVAN *et alii*, *Housing in Late Antiquity. From Palaces to Shops*, Leyde, Brill, 2007.
- Y. LE BOHEC, « Inscriptions juives et judaïsantes de l'Afrique romaine », dans *AntAfr*, 17, 1981, p. 165-207.
- Y. LE BOHEC, « La lettre 62 de saint Cyprien et les guerres d'Afrique au milieu du III<sup>e</sup> siècle », dans *Il cittadino, lo straniero, il barbaro, fra integrazione ed emarginazione nell'antichità, Serta antiqua et mediaevalia*, dir. par M. G. ANGELI BERTINELLI et A. DONATI, Rome, Bretschneider, 2005, p. 305-325.
- M. LE GLAY, *Saturne Africain*, 3 vol., Paris, de Boccard, 1966.
- M. LE GLAY, « Évergétisme et vie religieuse dans l'Afrique romaine », dans *L'Afrique dans l'Occident romain (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. - IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, Rome, École française de Rome, Paris, de Boccard, 1990, p. 77-88.
- P. LE ROUX, *La péninsule Ibérique aux époques romaines (fin du III<sup>e</sup> siècle av. n. è – début du VI<sup>e</sup> siècle de n. è)*, Paris, Armand Colin, 2010.
- J. LECLANT (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.
- J. LEEMANS *et alii* (dir.), *Episcopal Elections in Late Antiquity*, Berlin, De Gruyter, 2011.
- A. LEONE, *Changing Townscapes in North Africa from Late Antiquity to the Arab Conquest*, Bari, Edipuglia, 2007.
- A. LEONE, *The End of the Pagan City: Religion, Economy and Urbanism in Late Antique North Africa*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- C. LEPELLEY, « Saint Léon le Grand et l'église maurétanienne : primauté romaine et autorité africaine au V<sup>e</sup> siècle », dans *Cahiers de Tunisie*, 15, 1967, p. 189-204.
- C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, I. La permanence d'une civilisation municipale*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1979, *II. Notices d'histoire municipale*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1981.
- C. LEPELLEY, « *Tot curiales, tot tyranni*. L'image du décurion oppresseur au Bas-Empire », dans *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du III<sup>e</sup>-milieu du IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.)*, dir. par E. FREZOULS, Strasbourg, Association pour l'étude de la civilisation romaine, 1983, p. 143-156.

- C. LEPELLEY, « L'Afrique du Nord et le prétendu séisme universel du 21 juillet 365 », dans *MEFRA*, 96, 1, 1984, p. 463-491.
- C. LEPELLEY, « Les sénateurs donatistes », dans *BSAF*, 1990, p. 45-56.
- C. LEPELLEY, « *Ubique Respublica*. Tertullien, témoin méconnu de l'essor des cités africaines à l'époque sévérienne », dans *L'Afrique dans l'Occident romain*, Rome, École française de Rome, 1990, p. 403-421.
- C. LEPELLEY, « The Survival and Fall of the Classical City in Late Roman Africa », dans *The City in Late Antiquity*, dir. par J. RICH, Londres, New York, Routledge, 1992, p. 50-76.
- C. LEPELLEY, « Le musée des statues divines : la volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne », dans *CArch*, 42, 1994, p. 5-15.
- C. LEPELLEY, « Évergétisme et épigraphie dans l'Antiquité tardive : les provinces de langue latine », dans *Actes du X<sup>e</sup> Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4-9 oct. 1992*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 335-352.
- C. LEPELLEY, « Mélanie la Jeune entre Rome, la Sicile et l'Afrique : les effets socialement perniciose d'une forme extrême de l'ascétisme », dans *Kokalos*, 43-44, 1997, p. 15-32.
- C. LEPELLEY, « Les chrétiens et l'Empire romain », dans *Histoire du christianisme, vol. 1 (Le nouveau peuple, des origines à 250)*, dir. par J.-M. MAYEUR et alii, Paris, Desclée, 1997, p. 227-266.
- C. LEPELLEY, « Le patronat épiscopal aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles : continuités et ruptures avec le patronat classique », dans *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle : image et autorité : actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École française de Rome*, dir. par É. REBILLARD et C. SOTINEL, Rome, École française de Rome, 1998, p. 17-33.
- C. LEPELLEY, « Témoignages épigraphiques sur le contrôle des finances municipales par les gouverneurs à partir du règne de Dioclétien », dans *Il capitolio delle entrate nelle finanze municipali in Occidente ed in Oriente*, Rome, Università di Roma-La Sapienza, 1999, p. 235-247.
- C. LEPELLEY, « Du triomphe à la disparition : le destin de l'ordre équestre de Dioclétien à Théodose », dans *L'ordre équestre : histoire d'une aristocratie (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.-III<sup>e</sup> siècle ap. J.-C.)*, dir. par S. DEMOUGIN, H. DEVIJVER et M.-T. RAEPSAET-CHARLIER, Rome, École française de Rome, 1999, p. 629-646.
- C. LEPELLEY, « De la carte de Pierre Salama (1947) aux études récentes sur la frontière de Byzacène », dans *Frontières et limites géographiques de l'Afrique du Nord antique*, dir. par C. LEPELLEY et X. DUPUIS, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 11-21.
- C. LEPELLEY, « Le lieu des valeurs communes : la cité terrain neutre entre païens et chrétiens dans l'Afrique romaine tardive », dans *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain : Hommage à Claude Lepelley*, dir. par H. INGLEBERT, Paris, Picard, 2002, p. 271-285.
- C. LEPELLEY, « Quelques aspects de l'administration des provinces romaines d'Afrique avant la conquête vandale », dans *AntTard*, 10, 2002, p. 61-72.

- C. LEPALLEY, « Nouveaux documents sur la vie municipale dans l'Afrique romaine tardive : éléments d'un supplément épigraphique aux *Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire* », dans *L'Afrique du Nord antique et médiévale. Actes du VIII<sup>e</sup> congrès international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, 2000*, dir. par M. KHANOUSSI, Tunis, Institut national du patrimoine, 2003, p. 215-228.
- C. LEPALLEY, « La cité africaine tardive, de l'apogée du IV<sup>e</sup> siècle à l'effondrement du VII<sup>e</sup> siècle », dans *Die Stadt in der Spätantike, Niedergang oder Wandel ? Akten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003*, dir. par J.-U. KRAUSE et C. WITSCHHEL, Stuttgart, Steiner, 2006, p. 13-31.
- C. LEPALLEY, « Saint Augustin et la voix des pauvres : observation sur son action sociale en faveur des déshérités dans la région d'Hippone », dans *Les Pères de l'Église et la voix des pauvres*, dir. par P. G. DELAGE, Jonzac, Association Histoire et culture, 2006, p. 203-216.
- C. LEPALLEY, « De la réaction païenne à la sécularisation : le témoignage d'inscriptions municipales romano-africaines tardives », dans *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue*, dir. par P. BROWN et R. LIZZI TESTA, Berlin, LIT Verlag, 2011, p. 273-289.
- L. LESCHI, *Études d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1957.
- X. LEVIEILS, *Contra christianos. La critique sociale et religieuse du christianisme des origines au concile de Nicée (45-325)*, Berlin, De Gruyter, 2007.
- C. LEYSER, « *Homo pauper, de pauperibus natus*: Augustine, Church Property, and the Cult of Stephen », dans *AugStud*, 36, 2005, p. 229-237.
- J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, « Administration and Politics in the Cities of the 5<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> Centuries with Special Reference to the Circus Factions », dans *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale : de la fin du III<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne*, dir. par C. LEPALLEY, Bari, Edipuglia, 1996, p. 161-182.
- J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, « Administration and Politics in the Cities of the Fifth to the Mid Seventh century: 425-640 », dans *Cambridge Ancient History*, vol. 14, dir. par A. CAMERON *et alii*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 207-237.
- J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Decline and Fall of the Roman City*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- B. LIFSHITZ, *Donateurs et fondateurs dans les synagogues juives. Répertoire des dédicaces grecques relatives à la construction et à la réfection des synagogues*, Paris, Gabalda, 1967.
- P. LIVERANI, « I vescovi nell'edilizia pubblica », dans *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue*, dir. par P. BROWN et R. LIZZI TESTA, Berlin, LIT Verlag, 2011, p. 529-539.
- P. LIVERANI, « Constanzo II e l'obelisco del Circo Massimo a Roma », dans *Et in Aegypto et ad Aegyptum : recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, dir. par A. GASSE *et alii*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2012, p. 471-486.
- R. LIZZI TESTA, « Come e dove reclutare i chierici ? I problemi del vescovo Agostino », dans « *L'adorabile vescovo di Ippona* : atti del convegno di Paola (24-25 maggio 2000) », dir. par F. E. CONSOLINO, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001, p. 183-216.

- R. LIZZI TESTA, « Legislazione imperiale e reazione pagana: i limiti del conflitto », dans *CrSt*, 30, 2, 2009, p. 385-409.
- L. LUGARESI, *Il teatro di Dio: il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Brescia, Morcelliana, 2008.
- R. MACMULLEN, « The Epigraphic Habit in the Roman Empire », dans *AJPh*, 103, 1982, p. 233-246.
- R. MACMULLEN, *Christianizing the Roman Empire: A.D. 100-400*, New Haven, Londres, New York University Press, 1984.
- R. MACMULLEN, *Christianity and Paganism from the Fourth to the Eighth Century*, New Haven, Londres, Yale University Press, 1997 ; trad. fr. par F. REGNOT, *Christianisme et paganisme du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, Paris, Perrin, 2011.
- R. MACMULLEN, *The Second Church. Popular Christianity, 200-400*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009.
- G. MADEC, *La vie communautaire. Sermons 355-356*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.
- G. MADEC (dir.), *Augustin prédicateur. 395-411. Actes du colloque international de Chantilly, 5-7 septembre 1996*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998.
- J. C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, *Potestas populi. Participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive (vers 300-430 après J.-C.)*, Turnhout, Brepols, 2012.
- E. MAGNANI, « Les médiévistes et le don. Avant et après la théorie maussienne », dans *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, dir. par E. MAGNANI, Dijon, Éditions universitaires, 2007, p. 15-28.
- E. MAGNANI, « Almsgiving, "donatio pro anima" and Eucharistic Offering in the Early Middle Ages of Western Europe (4<sup>th</sup>-9<sup>th</sup> century) », dans *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, dir. par M. FRENKEL et Y. LEV, Berlin, New York, De Gruyter, 2009, p. 111-121.
- E. MAGNANI, « Du don aux églises au don pour le salut de l'âme en Occident (IV<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles) : le paradigme eucharistique », dans *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge), vol. 2. Les réceptions*, dir. par N. BÉRIOU et alii, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, p. 1021-1042.
- E. MAGNANI, « Un trésor dans le ciel. De la pastorale de l'aumône aux trésors spirituels », dans *Le trésor au Moyen Âge. Discours, pratiques et objets*, dir. par L. BURKART et alii, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2010, p. 51-68.
- A. MAHJOUBI, *Recherches d'histoire et d'archéologie à Henchir El-Faouar. La cité des Belalitani Miores*, Tunis, Publications de l'université de Tunis, 1978.
- J.-L. MAIER, *L'épiscopat de l'Afrique romaine, vandale et byzantine*, Neuchâtel, Institut suisse de Rome, 1973.
- J.-L. MAIER, *Le dossier du donatisme, vol. 1. Des origines à la mort de Constance II (303-361)*, Berlin, Akademie-Verlag, 1987.

- J. MALLON, « Le texte gravé sur le linteau de Baric à Haïdra », dans *BSAF*, 1969, p. 120-125.
- A. MANDOUZE, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968, p. 631-634.
- A. MANDOUZE, « Prosopographie et histoire de l'Eglise. Le dossier "Petrus abbas" (523-525) », dans *BSAF*, 1977, p. 141-142.
- A. MANDOUZE (dir.), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, vol. 1, Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris, Éditions du CNRS, 1982.
- P. MARAVAL, « La découverte de la croix au IV<sup>e</sup> siècle », dans *CPE*, 89, 2003, p. 10-14.
- P. MARAVAL, *Constantin le Grand. Empereur romain, empereur chrétien*, Paris, Tallandier, 2011.
- J. MARCILLET-JAUBERT, « Sur des flamines perpétuels de Numidie », dans *ZPE*, 69, 1987, p. 207-223.
- E. MAREC, *Monuments chrétiens d'Hippone, ville de saint Augustin*, Paris, Arts et métiers graphiques, 1958.
- D. MARIN, « Charitas », dans *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Bari*, 17, 1974, p. 161-234.
- R. MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; trad. fr. de D. KEMPF, *Au risque du christianisme. L'émergence du modèle chrétien (IV<sup>e</sup> – VI<sup>e</sup> siècle)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012.
- K. MARMOURI, « Pratiques institutionnelles et choix de vocabulaire à travers l'épigraphie de Tripolitaine : l'exemple de Gighis et de Lepcis Magna (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècles) », dans *Le quotidien municipal dans l'Occident romain*, dir. par C. BERRENDONNER et alii, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2008, p. 203-218.
- P. MARONE, « Le donne nel movimento donatista », dans *Augustinianum*, 51, 1, 2011, p. 85-99.
- H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, t.1, Le monde grec*, Paris, Le Seuil, 1948.
- J. MARTIN, « Der Verlust der Stadt », dans *Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, dir. par C. MEIER, Munich, Oldenbourg, 1994, p. 95-114.
- J. MARTIN, *Spätantike und Völkerwanderung*, Munich, Oldenbourg, 1990, 2010, 4<sup>e</sup> éd. revue.
- P. MASTANDREA, « Un elogio in versi per Hildirico re dei Vandali (*Anth. Lat.* 215 T, 206 Sh.B) », dans *Euphrosyne*, 31, 2003, p. 339-347.
- R. MATHISEN, dans *IJCT*, 9, 2, 2002-2003, p. 257-278.
- R. MATHISEN, dans *IJCT*, 14, 1-2, 2007-2008, p. 233-247.
- P. MATTEI, « Regards inactuels sur une Église en mutation : Tertullien et les paradoxes de son ecclésiologie », dans *RSR*, 75, 2001, p. 275-287.
- P. MATTEI, *Le christianisme antique de Jésus à Constantin*, Paris, Armand Colin, 2008.
- M. MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », dans *L'Année sociologique*, 1923-1924, t. 1, p. 30-180 (introd. par C. LÉVI-STRAUSS, dans

- Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, p. IX-LII ; rééd. commentée par F. WEBER, Paris, Presses universitaires de France, 2007).
- C. P. MAYER *et alii*, *Augustinus-Lexikon*, 4 vol., Bâle, Schwabe, 1986-.
- M. MAYER, « El paganismo cívico de los siglos II y III en la Hispania citerior. Su reflejo en la epigrafía », dans *Ciudad y comunidad cívica en Hispania: siglos II y III d. C.*, Madrid, Casa de Velázquez, 1993, p. 161-175.
- J.-M. MAYEUR *et alii* (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours, t. II, Naissance d'une chrétienté*, Paris, Desclée, 1995.
- J.-M. MAYEUR *et alii* (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours, t. III, Les Églises d'Orient et d'Occident*, Paris, Desclée, 1998.
- M. MAZZA, « *Deposita pietatis*. Problemi dell'organizzazione economica in comunità cristiane tra il II e il III secolo », dans *AARC*, 9, 1993, p. 187-216.
- M. MAZZA, « Giuliano o dell'utopia religiosa: il tentativo di fondare una chiesa pagana ? », dans *Rudiae*, 10, 1998, p. 19-42.
- A. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford, Clarendon Press, 1999.
- N. MCLYNN, « Damasus of Rome. A Fourth-Century Pope in Context », dans *Rom und Mailand in der Spätantike. Repräsentationen städtischer Räume in Literatur, Architektur und Kunst*, dir. par T. FUHRER, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 318-319.
- N. MCLYNN, « Administrator: Augustine in His Diocese », dans *A Companion to Augustine*, dir. par M. VESSEY, Chichester, Wiley-Blackwell, 2012, p. 310-322.
- W. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven, Londres, New Haven, Yale University Press, 1983, rééd. en 2003.
- W. MEEKS, *The Origins of Christian Morality: The First Two Centuries*, Londres, New Haven, Yale University Press, 1993.
- W. MEEKS, « Social and Ecclesial Life of the Earliest Christians », dans *Cambridge History of Christianity*, vol. 1, dir. par M. MITCHELL et F. YOUNG, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 145-173.
- J. MEGGITT, « The Social Status of Erastus (*Rom.* 16:23) », dans *NT*, 38, 1996, p. 218-223.
- A. H. MERRILLS (dir.), *Vandals, Romans and Berbers. New Perspective on Late Antique North Africa*, Aldershot, Ashgate, 2004.
- A. H. MERRILLS, « The Perils of Panegyric: The Lost Poem of Dracontius and its Consequences », dans *Vandals, Romans, and Berbers. New Perspective on Late Antique North Africa*, dir. par A. H. MERRILLS, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 145-162.
- A. H. MERRILLS, R. MILES, *The Vandals*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010.
- F. MESTRE, P. GÓMEZ (dir.) *Lucian of Samosata: Greek Writer and Roman Citizen*, Barcelone, Edicions de la Universitat de Barcelona, 2010.
- L. MIGEOTTE, *Les souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève, Droz, Québec, Les Éd. du Sphinx, 1992.

- R. MILES, « The *Anthologia Latina* and the Creation of a Secular Space in Vandal Carthage », dans *AntTard*, 13, 2005, p. 305-320.
- K. MILLS, A. GRAFTON (dir.), *Conversion in Late Antiquity and the Early Middle Ages: Seeing and Believing*, Rochester, University of Rochester Press, 2003.
- S. C. MIMOUNI, P. MARAVAL, *Histoire du christianisme des origines à Constantin*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.
- C. MINELLI, « La data dell'"Apologeticum" di Tertulliano », dans *Aevum*, 74, 1, 2000, p. 187-189.
- Y. MODÉLAN, « Gildon, les Maures et l'Afrique », dans *MEFRA*, 101, 1989, p. 821-872.
- Y. MODÉLAN, « La chronologie de la vie de saint Fulgence de Ruspe », dans *MEFRA*, 105, 1993, p. 135-188.
- Y. MODÉLAN, « La renaissance des cités dans l'Afrique du VI<sup>e</sup> siècle d'après une inscription récemment publiée », dans *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du III<sup>e</sup> siècle à l'avènement de Charlemagne*, dir. par C. LEPELLEY, Bari, Edipuglia, 1996, p. 86-114.
- Y. MODÉLAN, « L'Afrique et la persécution vandale », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours, vol. 3, Les Églises d'Orient et d'Occident*, dir. par J.-M. MAYEUR et alii, Paris, Desclée, 1998, p. 247-278.
- Y. MODÉLAN, « Les Églises et la reconquête byzantine. A. L'Afrique », dans *Histoire du christianisme, vol. 3, Les Églises d'Orient et d'Occident*, dir. par J.-M. MAYEUR et alii, Paris, Desclée, 1998, p. 699-709.
- Y. MODÉLAN, « L'établissement territorial des Vandales en Afrique », dans *AntTard*, 10, 2002, p. 87-122.
- Y. MODÉLAN, « Une guerre de religion : les deux églises d'Afrique à l'époque vandale », dans *AntTard*, 11, 2003, p. 21-44.
- Y. MODÉLAN, *Les Maures et l'Afrique romaine : IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle*, Rome, École française de Rome, 2003.
- Y. MODÉLAN, « Confiscations, expropriations et redistributions foncières dans l'Afrique vandale », dans *Expropriations et confiscations dans les royaumes barbares : une approche régionale*, dir. par P. PORENA et Y. RIVIÈRE, Rome, École française de Rome, 2012, p. 129-158.
- Y. MODÉLAN, *Les Vandales et l'Empire romain*, Arles, Errance, 2014.
- J.-M. MOEGLIN (dir.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, Droz, 2004.
- M. MOLLAT (dir.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1972.
- P. MONCEAUX, « Les *seniores laici* des églises africaines », dans *BSAF*, 1903, p. 282-285.
- D. MOREAU, « Les patrimoines de l'Église romaine jusqu'à la mort de Grégoire le Grand », dans *AntTard*, 14, 2006, p. 79-93.
- D. MOREAU, « *Et postmodum rediens cum gloria baptizauit Constantinum Augustum*. Examen critique de la réception et de l'utilisation de la figure de Constantin par l'église romaine durant l'Antiquité », dans *Costantino prima e dopo Costantino. Constantine Before and*

- After Constantine*, dir. par G. BONAMENTE, N. LENZKI, R. LIZZI TESTA, Bari, Edipuglia, 2012, p. 563-581.
- M. MOREAU, « Le dossier Marcellinus dans la correspondance de Saint Augustin », dans *RecAug*, 9, 1973, p. 3-181.
- C. MORESCHINI, « Sulla fama di Apuleio nella tarda Antichità », dans *Romanitas et Christianitas. Studia Iano Henrico Waszink*, dir. par W. DEN BOER *et alii*, Amsterdam, Nord-Holland Publishing Company, 1973, p. 243-248.
- P. MORIZOT, « À propos des inscriptions C. 2480 et C. 2481 (CIL VIII) : le site de Besseriani (Ad Majores) », dans *Aouras*, 5, 2009, p. 217-261.
- C. MORRISSON (dir.), *Le monde byzantin, vol. 1, L'Empire romain d'Orient (330-641)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.
- S. MRATSCHEK-HALFMANN, « *Multis enim notissima est sanctitas loci*: Paulinus and the Gradual Rise of Nola as a Center of Christian Hospitality », dans *J ECS*, 9, 2001, p. 511-553.
- S. MRATSCHEK, « *Et ne quid coturni terribilis fabulae relinquerent intemptatum...* (Amm. Marc. 28.6.29) : die Göttin der Gerechtigkeit und der Comes Romanus », dans *Ammianus after Julian. The Reign of Valentinian and Valens in Books 26-31 of the Res Gestae*, dir. par J. DEN BOEFT *et alii*, Leyde, Brill, 2007, p. 245-270.
- S. MROZEK, « *Munificentia privata* in den Städten Italiens der spätrömischen Zeit », dans *Historia*, 27, 1978, p. 355-368.
- C. MÜHLENKAMP, *"Nicht wie die Heiden": Studien zur Grenze zwischen christlicher Gemeinde und paganer Gesellschaft in vorkonstantinischer Zeit*, Münster, Aschendorff, 2008.
- S. L. MUIR, « "Look how they love one another": Early Christian and Pagan Care for the Sick and Other Charity », dans *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, dir. par L. E. VAAGE, Waterloo, Wilfried Laurier University Press, 2006, p. 213-231.
- G. MÜLLER *et alii* (dir.), *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter, 1976-2004.
- C. MUNIER, « Vers une édition nouvelle des Conciles Africains (345-525) », dans *REAug*, 18, 1972, p. 249-260.
- C. MUNIER, « La tradition manuscrite de l'*Abrégé d'Hippone* et le canon des Écritures des églises africaines », dans *Sacris erudiri*, 21, 1972-1973, p. 43-55.
- C. MUNIER, « Exemption monastique et conciles africains », dans *RBen*, 108, 1998, p. 5-24.
- A. NATALI, « Église et évergétisme à Antioche à la fin du IV<sup>e</sup> s. d'après Jean Chrysostome », dans *Studia Patristica, XVII, 3, Eighth international conference on Patristic Studies Held in Oxford, from 3 to 8 September 1979*, dir. par E. LIVINGSTONE, Louvain, Peeters, 1982, p. 1176-1184.
- F. NAVARRO COMA, « Romaniano y Agustín: amistad e intereses entre un curial rico e un curial pobre », dans *Polis*, 10, 1998, p. 247-267.
- V. NERI, « Ancora sui "circumcelliones" (alla luce di studi recenti) », dans *MediterrAnt*, 12, 1-2, 2009, p. 185-198.

- C. NICOLAS, « Transferts de termes et transferts de méthode dans les étymologies bilingues. L'acculturation de lexiques étrangers dans des lexiques autonomes », dans *Interférences Ars Scribendi*, 4, <http://ars-scribendi.ens-lyon.fr/IMG/pdf/Nicolas.pdf>, mis en ligne le 5 décembre 2006, p. 1-18.
- J. NICOLS, « *Tabulae patronatus*: A Study of the Agreement between Patron and Client-Community », dans *ANRW*, II, 13, p. 535-561.
- H. NIQUET, *Monumenta virtutum titulique: senatorische Selbstdarstellung im spätantiken Rom im Spiegel der epigraphischen Denkmäler*, Stuttgart, Steiner, 2000.
- C. NOCE, « L'accusa di eresia rivolta ai montanisti: la testimonianza del "De ieiunio adversus psychicos" di Tertulliano », dans *RSCr*, 6, 2, 2009, p. 389-416.
- A. D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, Clarendon Press, 1933.
- P. NORTON (dir.), *Episcopal Elections 250-600: Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2007.
- S. PANCIERA, « Ancora sulla famiglia senatoria africana degli Aradii, IV », dans *L'Africa romana*, 3, 1987, p. 547-572.
- R. PANKIEWICZ, « Pieniadz w dzialalnosci dobroczynnej Kosciola Afrykanskiego za czasów sw. Cypriana » [ L'argent dans les activités de bienfaisance de l'Église africaine à l'époque de saint Cyprien ], dans *VoxP*, 16, 30-31, 1996, p. 111-123.
- A. PARKIN, « You Do him No Service: an Exploration of Pagan Almsgiving », dans *Poverty in the Roman World*, dir. par M. ATKINS et R. OSBORNE, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 60-82.
- J. PARRY, « The Gift, the Indian Gift and the 'Indian Gift' », dans *Man*, 21, 3, 1986, p. 452-473.
- I. PATERA, *Offrir en Grèce ancienne. Gestes et contextes*, Stuttgart, Steiner, 2012.
- E. PATLAGEAN, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles*, La Haye, Mouton, 1977.
- L. M. A. PATTI, « "Munificentia publica" : manifestazioni evergetiche nella Sicilia tardoantica », dans *Koinonia*, 30-31, 2006-2007, p. 261-274.
- A. PAULY, G. WISSOWA (dir.), *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1890-1980.
- O. PERLER, « L'église principale et les autres sanctuaires chrétiens d'Hippone-la-Royale d'après les textes de saint Augustin », dans *REAug*, 1, 1955, p. 299-343.
- J. S. PERRY, *The Roman collegia: the Modern Evolution of an Ancient Concept*, Leyde, Boston, Brill, 2006.
- P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IV<sup>e</sup> siècle après J.-C.*, Paris, Librairie Orientaliste, 1955.
- H. PÉTRÉ, *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1948.

- H.-G. PFLAUM, « La romanisation de l'ancien territoire de la Carthage punique à la lumière des découvertes épigraphiques récentes », dans *AntAfr*, 4, 1970, p. 75-117.
- C. PIETRI, Roma Christiana. *Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, 2 vol., Paris, de Boccard, Rome, École française de Rome, 1976.
- C. PIETRI, « Évergétisme et richesses ecclésiastiques en Italie », dans *Ktèma*, 3, 1978, p. 317-337, repris dans ID., *Christiana Respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, 1997, vol. 2, p. 813-833.
- C. PIETRI, « Recherches sur les *domus ecclesiae*, I », dans *REAug*, 24, 1978, p. 3-21.
- C. PIETRI, « La mort en Occident dans l'épigraphie latine : de l'épigraphie païenne à l'épigraphie chrétienne », dans *La Maison-Dieu*, 144, 1980, p. 25-48, repris dans ID., *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Paris, de Boccard, 1997, p. 1519-1542.
- C. PIETRI, « Aristocratie et société cléricale dans l'Italie chrétienne au temps d'Odoacre et de Théodoric », dans *MEFR*, 93, 1, 1981, p. 417-467.
- C. PIETRI, « Donateurs et pieux établissements d'après le légendier romain (V<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s.) », dans *Hagiographie, cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, p. 435-453, repris dans ID., *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Paris, de Boccard, 1997, vol. 2, p. 1187-1205.
- C. PIETRI, « Les pauvres et la pauvreté dans l'Italie de l'Empire chrétien (IV<sup>e</sup> siècle) », dans *Miscellanea historiae ecclesiasticae, VI, Congrès de Varsovie (25 juin-1<sup>er</sup> juillet 1978), Section I, Les transformations dans la société chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Ed. Nauwelaerts, 1983, p. 267-300, repris dans ID., *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, 1997, vol. 2, p. 835-868.
- C. PIETRI, « Damase évêque de Rome », dans *Saecularia Damasiana: Atti del convegno internazionale per il XVI centenario della morte di Papa Damaso I (11-12-384/12-12-1984)*, Rome, Pontificio istituto di archeologia cristiana, 1986, p. 29-58, repris dans ID., *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, 1997, p. 49-76.
- C. PIETRI, *Christiana respublica : éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, 1997, 3 vol.
- C. PIETRI, L. PIETRI (dir.), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, vol. 2, Prosopographie de l'Italie chrétienne (313-604)*, Paris, de Boccard, 2000.
- C. PIETRI, L. PIETRI, Y. DUVAL, « Peuple chrétien ou *plebs* : le rôle des laïcs dans les élections ecclésiastiques en Occident », dans *Institutions et vie politique dans l'empire romain au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Actes de la table ronde autour de l'œuvre d'André Chastagnol*, dir. par M. CHRISTOL *et alii*, Paris, de Boccard, Rome, École française de Rome, 1992, p. 373-395.
- L. PIETRI, « *Pagina in pariete reserata* : épigraphie et architecture religieuse », dans *La terza età dell'epigrafia*, dir. par A. DONATI, Faenza, Fratelli Lega, 1988, p. 137-157.

- L. PIETRI, « Évergétisme chrétien et fondations privées dans l'Italie de l'Antiquité tardive », dans Humana Sapit. *Mélanges en l'honneur de Lellia Cracco Ruggini*, dir. par J.-M. CARRIÉ et R. LIZZI TESTA, Turnhout, Brepols, 2002, p. 253-263.
- L. PIETRI, M. HELMANS (dir.), *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire, vol. 4, Prosopographie de la Gaule chrétienne (314-614)*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2013.
- P. PILHOFER, « Das Bild der christlichen Gemeinden in Lukians Peregrinos », dans *Der Tod des Peregrinos. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*, dir. par P. PILHOFER et alii, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005, p. 97-110.
- M. POIRIER, « Charité individuelle et action sociale. Réflexion sur l'emploi du mot *munus* dans l'e *De opere et eleemosynis* de saint Cyprien », dans *Studia Patristica, XII, Papers presented to the Sixth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1971*, dir. par E. LIVINGSTONE, Berlin, Akademie-Verlag, 1975, p. 254-260.
- F. DE POLIGNAC, « Quelques réflexions sur les échanges symboliques autour de l'offrande », dans *Le donateur, l'offrande et la déesse : systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec*, dir. par C. PRÊTRE, Liège, Centre International d'Études sur la religion grecque antique, 2009, p. 29-37.
- S. POQUE, « Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes de martyrs », dans *Pallas*, 15, 1968, p. 103-125.
- B. POTTIER, « Les circoncillions : un mouvement ascétique itinérant dans l'Afrique du Nord des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles », dans *AntAfr*, 44, 2008, p. 43-107.
- C. PRÊTRE (dir.), *Le donateur, l'offrande et la déesse : systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec*, Liège, Centre International d'Études sur la religion grecque antique, 2009.
- C. PRÊTRE, « La donatrice, l'offrande et la déesse : actions, interactions et réactions », dans *Le donateur, l'offrande et la déesse : systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec*, dir. par C. PRÊTRE, Liège, Centre International d'Études sur la religion grecque antique, 2009, p. 7-27.
- S. PRICE, « Latin Christian Apologetics : Minucius Felix, Tertullian and Cyprian », dans M. EDWARDS et alii, *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 105-129.
- S. PRICE, « The Road to "Conversion": the Life and Work of A. D. Nock », dans *HSPH*, 105, 2010, p. 317-339.
- D. PRINGLE, *The Defence of Byzantine Africa from Justinian to the Arab Conquest*, 2 vol., Oxford, British Archaeological Reports, 1981.
- D. PRINGLE, « Two Fortified Sites in Byzantine Africa: Aïn Djelloula and Henchir Sguidan », dans *AntTard*, 10, 2002, p. 269-282.
- F. PRINZ, « Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert », dans *Historische Zeitschrift*, 217, 1, 1973, p. 1-35.
- G. PUGLIESE CARRATELLI, « *Cuius nomen deus scit* », dans *Studi mediolatini e volgari*, 1, 1953, p. 193-196.

- A. RAVOISIÉ, *Exploration scientifique de l'Algérie*, vol. 1, Paris, Didot, 1846-1858.
- S. REBENICH, « *Insania circi: eine Tertullianreminiszenz bei Hieronymus und Augustin* », dans *Latomus*, 53, 1994, p. 155-158.
- E. REBILLARD, « *Les areae carthaginoises (Tertullien, Ad Scapulam 3, 1) : cimetières communautaires ou enclos funéraires de chrétiens ?* » dans *MEFRA*, 108, 1, 1996, p. 175-189.
- E. REBILLARD, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity. North Africa, 200-450 CE*, Ithaca, Cornell University Press, 2012 ; trad. fr. de A. HASNAOUI, *Les chrétiens de l'Antiquité tardive et leurs identités multiples. Afrique du Nord, 200-450 après J.-C.*, Paris, Les Belles Lettres, 2012.
- E. REBILLARD, C. SOTINEL (dir.), *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle : image et autorité*, Rome, École française de Rome, 1998.
- E. REBILLARD, C. SOTINEL (dir.), *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, Rome, École française de Rome, 2010.
- R. REBUFFAT, « *Cuicul, le 21 juillet 365* », dans *AntAfr*, 15, 1980, p. 309-328.
- R. REBUFFAT, « *Peinture et inscriptions* », dans *Revue archéologique de Picardie*, 10, 1995, p. 23-31.
- P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris, Le Seuil, 1962.
- R. RILINGER, *Humiliores-honestiores. Zu einer sozialen Dichotomie im Strafrecht der römischen Kaiserzeit*, Munich, Oldenbourg, 1988.
- G. RIPOLL, I. VELÁSQUEZ, *La Hispania visigoda. Del rey Ataúlfo a Don Rodrigo*, Madrid, Temas de Hoy, 1995.
- A. M. RITTER, « *Church and State up to c. 300 CE* », dans *Cambridge History of Christianity*, vol. 1, dir. par M. MITCHELL et F. YOUNG, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 524-537.
- J. B. RIVES, « *The Priesthood of Apuleius* », dans *AJPh*, 115, 1, 1994, p. 273-290.
- Y. RIVIÈRE, « *Captivité et retour de captivité dans la Rome impériale* », dans *Les cahiers du Centre de recherche historique*, 42, 2008, p. 209-223.
- A. D. RIZAKIS, « *La diffusion des processus d'adaptation onomastique : les Aurelii dans les provinces orientales de l'Empire* », dans *Les noms de personnes dans l'Empire romain. Transformations, adaptations, évolutions*, dir. par M. DONDIN-PAYRE, Paris, de Boccard, Bordeaux, Ausonius, 2011, p. 253-262.
- L. ROBERT, « *Τροφεύς et Ἀριστεύς* », dans *Hellenica*, XI-XII, 1960, p. 569-576.
- M. ROSENBLUM, *Luxorius. A Latin Poet among the Vandals*, New York, Columbia University Press, 1961.
- E. ROSSO, « *Les destins multiples de la domus Aurea : l'exploitation de la condamnation de Néron dans l'idéologie flavienne* », dans *Un discours en images de la condamnation de la mémoire*, dir. par S. BENOIST et A. DAGUET-GAGEY, Metz, CRUHL, 2008, p. 43-78.
- M. ROUCHE, *Les origines du christianisme : 30-451*, Paris, Hachette, 2007.

- C. ROUECHÉ, « Acclamations in the Later Roman Empire. New Evidence from Aphrodisias », dans *JRS*, 64, 1984, p. 181-199.
- C. ROUECHÉ, « Benefactors in the Late Roman Period: the Eastern Empire », dans *Actes du X<sup>e</sup> congrès, Nîmes, 4-9 oct. 1992*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 353-368.
- C. ROUECHÉ, « The Functions of the Governor in Late Antiquity: Some Observations », dans *AntTard*, 6, 1998, p. 31-36.
- C. ROUECHÉ, « Interpreting the Signs: Anonymity and Concealment in Late Antique Inscriptions », dans *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, dir. par H. AMIRAV et B. TER HAAR ROMENY, Louvain, Peeters, 2007, p. 221-234.
- A. ROUSSELLE, « Aspects sociaux du recrutement ecclésiastique au IV<sup>e</sup> siècle », dans *MEFR*, 89, 1977, p. 333-370.
- D. RÜGER, *Die donatio mortis causa im klassischen römischen Recht*, Berlin, Duncker & Humblot, 2011.
- F. RUGGIERO, *La follia dei cristiani. La reazione pagana al cristianesimo nei secoli I-V*, Rome, Città Nuova Editrice, 2002.
- L. RUGGINI, « A proposito del *follis* nel IV secolo », dans *Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia del Lincei*, 16, 1961, p. 306-319.
- A. SAASTAMOINEN, *The Phraseology of Latin Building Inscriptions in Roman North Africa*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 2010.
- P. SABBATINI TUMOLESI, « Una nuova *tabula patronatus* da Paestum », dans *Miscellanea greca e romana*, 15, 1990, p. 235-256.
- J.-A. SABW KANYANG, *Episcopus et plebs. L'évêque et la communauté ecclésiale dans les conciles africains (345-535)*, Berne, P. Lang, 2000.
- S. SAINT-AMANS, *Topographie religieuse de Thugga (Dougga): ville romaine d'Afrique proconsulaire (Tunisie)*, Pessac, Ausonius, 2004.
- J.-M. SALAMITO, « Les dendrophores dans l'Empire chrétien », dans *MEFRA*, 99, 1987, p. 991-1018.
- J.-M. SALAMITO, *Les virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Grenoble, J. Millon, 2005.
- J.-M. SALAMITO, « Paupertas », *Aug-Lex*, vol. 4, c. 560-566.
- J.-M. SALAMITO, « Pecunia », *Aug-Lex*, vol. 4, c. 615-621.
- L. DE SALVO, « *Nauiculariam nolui esse Ecclesiam Christi*. A proposito di Aug., *Serm.* 355, 4 », dans *Latomus*, 46, 1987, p. 146-160.
- L. DE SALVO, « *Nolo munera ista* (Aug., *Serm.* 355, 3): eredità e donazioni in Agostino », dans *AARC*, 9, 1993, p. 299-323.
- M. R. SALZMAN, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

- M. R. SALZMAN, dans *IJCT*, 12, 1, 2005-2006, p. 123-137.
- M. R. SALZMAN, « Symmachus' Ideal of Secular Friendship », dans *Les frontières du profane dans l'Antiquité tardive*, dir. par E. REBILLARD et C. SOTINEL, Rome, École française de Rome, 2010, p. 247-272.
- M. SATLOW (dir.), *The Gift in Antiquity*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2013.
- C. SAUMAGNE, « Étude sur la propriété ecclésiastique à Carthage d'après les nouvelles 36 et 37 de Justinien », dans *ByzZ*, 22, 1913, p. 77-87.
- V. SAXER, « *Domus ecclesiae*: οἶκος τῆς ἐκκλησίας in den frühchristlichen literarischen Texten », dans *RQA*, 88, 1988, p. 167-179.
- V. SAXER, « L'Afrique latine », dans *Hagiographies : histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, vol. 1, dir. par G. PHILIPPART, Turnhout, Brepols, 1994, p. 25-95.
- V. SAXER, « L'Afrique chrétienne (180-260) », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, vol. 1, *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, dir. par J.-M. MAYEUR et alii, Paris, Desclée, 2000, p. 579-623.
- J. SCHEID, « *Hoc anno immolatum non est*. Les aléas de la *voti sponsio* », dans *Scienze dell'Antichità*, 3-4, 1989-1990, p. 775-783.
- J. SCHEID, « Les réjouissances des calendes de janvier d'après le « sermon » Dolbeau 26 : nouvelles lumières sur une fête mal connue », dans *Augustin prédicateur*, dir. par G. MADEC, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1998, p. 353-365.
- J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, Aubier, 2005.
- J. SCHEID, « Epigraphy and Ritual », dans *Historical and Religious Memory in the Ancient World*, dir. par B. DIGNAS et R. R. R. SMITH, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 181-186.
- J. SCHEID, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Le Seuil, 2013.
- G. SCHÖLLGEN, « Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago », dans *RQA*, 77, 1982, p. 1-29, repris dans J. MARTIN et B. QUINT (dir.), *Christentum und antike Gesellschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 319-357.
- G. SCHÖLLGEN, *Ecclesia sordida. Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlicher Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*, Münster, Aschendorff, 1985.
- G. SCHÖLLGEN, « *Sportulae*. Zur Frühgeschichte des Unterhaltsanspruchs der Kleriker », dans *ZKG*, 101, 1990, p. 1-20.
- G. SCHÖLLGEN, « Integration und Abgrenzung: Die Christen in der städtischen Gesellschaft », dans *Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende*, dir. par D. ZELLER, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2002, p. 389-408.
- S. SCHWARTZ, *Were the Jews a Mediterranean Society? Reciprocity and Solidarity in Ancient Judaism*, Princeton, Princeton University Press, 2010.
- G. SEARS, *Late Roman African Urbanism: Continuity and Transformation in the City*, Oxford, Archaeopress, 2007.

- M. SEBAL, « "Iuno Caelestis" en Afrique romaine : dossier épigraphique et topographique », dans *CCG*, 19, 2008, p. 312-313.
- M. SECHI NUVOLE, « *L e thermae d i Alianae nell' Africa proconsularis*. Letteratura romanobarbarica e geografia », dans *Espacio y tiempo, Revista de Ciencias Humanas*, 23, 2009, p. 233-250.
- K. M. SESSA, « *Domus ecclesiae*: Rethinking a Category of *ante-pacem* Christian space », dans *JThS*, 60, 2009, p. 90-108.
- B. D. SHAW, « The Elders of Christian Africa », dans *Mélanges offerts au R. P. Étienne Gareau*, dir. par P. BRIND'AMOUR, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1982, p. 207-226, repris dans *Rulers, Nomads and Christians in Roman North Africa*, Aldershot, Variorum, 1995, chap. 10.
- B. D. SHAW, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 2011.
- I. SILBER, « Entre Marcel Mauss et Paul Veyne. Pour une sociologie historique comparée du don », dans *Sociologie et sociétés*, 36, 2, 2004, p. 189-205.
- I. SILBER, « Registres et répertoires du don : avec mais aussi après Mauss ? », dans *Don et sciences sociales. Théories et pratiques croisées*, dir. par E. MAGNANI, Dijon, Éditions universitaires, 2007, p. 121-143.
- E. SIMON *et alii*, « Weihgeschenke: Altitalien und Imperium Romanum », dans *ThesCRA, vol. 1 (Processions, sacrifices, libations, fumigations, dedications)*, Los Angeles, J. Paul Getty Museum, 2004, p. 328-450.
- D. SLOOTJES, « The Governor as Benefactor in Late Antiquity », dans *Roman Rule and Civic Life: Local and Regional perspectives. Proceedings of the Fourth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, c. 200 B.C. – A.D. 476)*, dir par L. DE LIGT *et alii*, Amsterdam, Gieben, 2004, p. 59-75.
- R. B. E. SMITH, « "Restored Utility, Eternal City": Patronal Imagery at Rome in the Fourth Century AD », dans *Bread and Circuses: Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy*, dir. par K. LOMAS et T. CORNELL, Londres, Routledge, 2002, p. 142-166.
- E. SOLER, F. THELAMON (dir.), *Les jeux et les spectacles dans l'Empire romain tardif et dans les royaumes barbares*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2008.
- S. SOREK, *Remembered for Good. A Jewish Benefaction System in Ancient Palestine*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2010.
- C. SOTINEL, « Le personnel épiscopal : enquête sur la puissance de l'évêque dans la cité », dans *L'évêque dans la cité du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle : image et autorité*, dir. par E. REBILLARD et C. SOTINEL, Rome, École française de Rome, 1998, p. 105-126.
- C. SOTINEL, « Le don chrétien et ses retombées sur l'économie dans l'Antiquité tardive », dans *AntTard*, 14, 2006, p. 105-116.
- W. SPICKERMANN, « Der Subdiakon, ein Amt der spätantiken Kirchenverwaltung », dans *ZKG*, 111, 2000, p. 313-341.
- A. L. SPISAK, « Gift-Giving in Martial », dans *Toto notus in orbe. Perspektiven der Martial-interpretation*, dir. par F. GREWING, Stuttgart, Steiner, 1998, p. 243-255.

- R. STAATS, « *Deposita pietatis*. Die alte Kirche und ihr Geld », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 76, 1, 1979, p. 1-29.
- J. STAROBINSKI, *Largesse*, Paris, Gallimard, 2007.
- D. STATHAKOPOULOS, « Thoughts on the Study of Charity in the Byzantine Empire », dans *The Kindness of Strangers. Charity in the Pre-Modern Mediterranean*, dir. par D. STATHAKOPOULOS, Londres, Center for Hellenic Studies, 2007, p. 1-12.
- T. STERNBERG, *Orientalium more secutus: Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jahrhunderts in Gallien*, Münster, Aschendorff, 1991.
- U. SÜSSENBACH, *Christuskult und kaiserliche Baupolitik bei Konstantin*, Bonn, Bouvier, 1977.
- R. J. A. TALBERT, *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- C. TAROT, « Don et grâce, une famille à recomposer ? », dans *Revue du Mauss*, 32, 2, 2008, p. 469-494.
- A. TESTART, *Des dons et des dieux. Anthropologie religieuse et sociologie comparative*, Paris, Errance, 1993, 2<sup>e</sup> éd. révisée, 2006.
- A. TESTART, *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*, Paris, Syllepse, 2007.
- Y. THÉBERT, « Romanisation et déromanisation en Afrique : histoire colonisée ou histoire inversée ? », dans *Annales (ESC)*, 33, 1978, p. 64-82.
- Y. THÉBERT, « Vie privée et architecture domestique en Afrique romaine », dans *Histoire de la vie privée. De l'Empire romain à l'an mil*, dir. par P. ARIÈS et G. DUBY, Paris, Le Seuil, 1985, p. 300-397.
- Y. THÉBERT, *Thermes romains d'Afrique du Nord et leur contexte méditerranéen*, Rome, École française de Rome, 2003.
- Y. THÉBERT, J.-L. BIGET, « L'Afrique après la disparition de la cité classique : cohérence et ruptures dans l'histoire maghrébine », dans *L'Afrique dans l'Occident romain*, Rome, École française de Rome, 1990, p. 575-602.
- G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen, Mohr Siebeck Verlag, 1979.
- G. THEISSEN, « La stratification sociale de la communauté corinthienne. Contribution à la sociologie du christianisme hellénique », dans *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 91-138 (trad. fr. de « Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums », dans *ZNTW*, 65, 1974, p. 232-272).
- C. THIEL, *Les chrétiens et le don : autour de l'évergétisme chrétien en Afrique romaine (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, 2 vol., mémoire de master 2 dirigé par J.-M. SALAMITO, École normale supérieure de Lyon, Paris IV Sorbonne, 2009.
- C. THIEL, « *Cuius nomen Deus scit* : anonymat et prestige dans les inscriptions de l'Antiquité tardive », dans *Le Prestige. Autour des formes de la différenciation sociale*, dir. par F. HURLET et alii, Paris, de Boccard, 2014, p. 261-270.
- M. A. TILLEY, *Donatist Martyr Stories: the Church in Conflict in Roman North Africa*, Liverpool, Liverpool University Press, 1996.

- C. O. TOMMASI MORESCHINI, « La rhétorique face aux nouveaux maîtres : manifestes littéraires et idéologie dans l'Afrique vandale », dans *Manifestes littéraires dans la latinité tardive : poétique et rhétorique*, dir. par P. GALAND-HALLYN et V. ZARINI, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2009, p. 145-161.
- V. TONNEATO, *Les banquiers du Seigneur. Évêques et moines face à la richesse (IV<sup>e</sup>-début IX<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2012.
- A. TORNATORA, « *Diabolus eloquens*: l'archetipo letterario di un "nuovo" locus a fictione : (Cipriano, *De opere et eleemosynis*, cap. 22) », dans *SMSR*, 16, 1992, p. 21-34.
- C. TREVETT, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1996.
- D. E. TROUT, « Inscribing Identity: The Latin Epigraphic Habit in Late Antiquity », dans *A Companion to Late Antiquity*, dir. par P. ROUSSEAU, Chichester, Wiley-Blackwell, 2009, p. 170-186.
- A. VACANT *et alii* (dir.), *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1903-1972.
- F. VAN HAEPEREN, « Des pontifes païens aux pontifes chrétiens : transformation d'un titre. Entre pouvoirs et représentations », dans *RBP*, 81, 1, 2003, p. 137-159.
- F. VAN DER MEER, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, Colmar, Alsatia, 1955.
- J. VAN NEER, « Some Observations on Augustine on Laughter », dans *Augustiniana*, 56, 2006, p. 81-92.
- P. VAN NUFFELEN, « Deux fausses lettres de Julien l'Apostat (La lettre aux juifs, Ep. 51 [Wright], et la lettre à Arsacius, Ep. 84 [Bidez]) », dans *VChr*, 56, 2, 2002, p. 131-150.
- P. VAN NUFFELEN, *Un héritage de paix et de piété. Étude sur les Histoires ecclésiastiques de Socrate et de Sozomène*, Louvain, Peeters, 2004.
- D. VAN SLYKE, *Quodvultdeus of Carthage. The Apocalyptic Theology of a Roman African in Exile*, Strathfield, St Pauls, 2003.
- A. VAUCHEZ, « Assistance et charité en Occident, XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles », dans *Domanda e consumi, livelli e strutture (nei secoli XIII-XVIII)*, dir. par V. BARBAGLI Bagnoli, Florence, Istituto Internazionale di Storia Economica, 1978, p. 151-162.
- A. C. DE VEER, « Le rôle de Lucilla dans l'origine du schisme africain », dans AUGUSTIN, *Traité anti-donatistes IV*, Turnhout, Brepols, 1968, B.A. 31, p. 799-802.
- I. VELÁSQUEZ, « El puente de Mérida: algo más que un problema de traducción », dans *Pyrenae*, 39, 2, 2008, p. 127-135.
- K. VERBOVEN, « Cité et réciprocité. Le rôle des croyances culturelles dans l'économie romaine », dans *Annales (HSS)*, 67, 4, 2012, p. 913-942.
- P. VERBRAKEN, « Les deux sermons du prêtre Éraclius d'Hippone », dans *RBen*, 71, 1961, p. 3-21.
- P. VEYNE, « Les *alimenta* de Trajan », dans *Les empereurs romains d'Espagne*, dir. par A. PIGANIOL, H. TERRASSE, Paris, CNRS, 1965, p. 163-179.

- P. VEYNE, « *Panem et circenses*. L'évergétisme devant les sciences humaines », dans *Annales (ESC)*, 24, 3, 1969, p. 785-825.
- P. VEYNE, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976, 2<sup>e</sup> éd. 1995.
- P. VEYNE, *L'inventaire des différences*, Paris, Le Seuil, 1976.
- P. VEYNE, « *Titulus praelatus* : offrande, solennisation et publicité dans les ex-votos gréco-romains », dans *RA*, 2, 1983, p. 281-300.
- P. VEYNE, « Buts de l'art, propagande et faste monarchique », dans *L'Empire gréco romain*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 379-418.
- P. VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, Albin Michel, 2008.
- P. VEYNE, *Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas*, Paris, Albin Michel, 2014.
- M. C. VIGGIANI, « La vita di S. Melania Iuniore di Geronzio: tra storia e agiografia », dans *Maia*, 61, 2, 2009, p. 324-344.
- N. VILLAVERDE VEGA, *Tingitana en la antigüedad tardía, siglos III-VII: autoctonía y romanidad en el extremo occidente mediterráneo*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2001.
- G. VILLE, « Les jeux des gladiateurs dans l'Occident chrétien », dans *MEFR*, 72, 1960, p. 273-335.
- G. VILLE, *La gladiature en Occident, des origines à la mort de Domitien*, Paris, de Boccard, 1982.
- J. VILLELA MASANA, « Las ofrendas eclesiásticas en los cánones pseudoiliberitanos: el caso de los energúmenos », dans *Política, religión y legislación en el imperio romano (ss. IV y V d. c.)*, dir. par M. V. ESCRIBANO PAÑO et R. LIZZI TESTA, Bari, Edipuglia, 2014, p. 251-266.
- C. VIRLOUVET, « L'apport des sources littéraires à l'étude de l'évergétisme à Rome et dans les cités d'Italie à la fin de la République », dans *Actes du X<sup>e</sup> Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Nîmes, 4-9 oct. 1992*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 227-248.
- P. VISMARA CHIAPPA, *Il tema della povertà nella predicazione di sant'Agostino*, Milan, Giuffrè, 1975.
- K. VÖSSING, « Die Mosaikinschrift CIL VIII 12457 b aus der Synagoge von Hamman Lif und die Formel "de donis Dei" », dans *L'Africa Romana*, XII, 1996, 3, p. 1185-1193.
- K. VÖSSING, « Hippo Regius, die Vandalen und das Schicksal des toten Augustinus: Datierungen und Hypothesen », dans *Hermes*, 140, 2, 2012, p. 202-229.
- V. VUOLANTO, « Male and Female Euergetism in Late Antiquity: a Study on Italian and Adriatic Church Floor Mosaics », dans *Women, Wealth and Power in the Roman Empire*, dir. par P. SETÄLÄ *et alii*, Rome, Institutum Romanum Finlandiae, 2002, p. 245-302.
- G. WALSER, *Die Einsiedler Inschriftensammlung und der Pilgerführer durch Rom (Codex Einsidlensis, 326)*, Stuttgart, Steiner, 1987.

- J.-P. WALTZING, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, Louvain, Peeters, 1895.
- B. WARD-PERKINS, *From Classical Antiquity to the Middle Ages. Urban Public Buildings in Northern and Central Italy (AD 300 – 850)*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- A. M. WASYL, *Genres Rediscovered. Studies in Latin Miniature Epic, Love Elegy, and Epigram of the Romano-Barbaric Age*, Cracovie, Jagellonian University Press, 2011.
- H. VAN DE WEERD, dans *RBPh*, 1931, p. 87-95.
- A. WEINER, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- W. WEISMANN, *Kirche und Schauspiele: die Schauspiele im Urteil der lateinischen Kirchenväter unter besonderer Berücksichtigung von Augustin*, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1972.
- L. L. WELBORN, *An End to Enmity: Paul and the "Wrongdoer" of Second Corinthians*, Berlin, De Gruyter, 2011.
- G. WESCH-KLEIN, *Liberalitas in rem publicam: private Aufwendungen zugunsten von Gemeinden im römischen Afrika bis 284 n. Chr.*, Bonn, Habelt, 1990.
- S. WESSEL, *Leo the Great and the Spiritual Rebuilding of a Universal Rome*, Leyde, Brill, 2008.
- D. E. WILHITE, *Tertullian the African: an Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, Berlin, New York, de Gruyter, 2007.
- B. W. WINTER, *Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens*, Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1994.
- E. WIPSYCKA, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV<sup>e</sup> au VIII<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1972.
- E. WIRBELAUER, « Réorganiser l'église italienne : une étape vers la codification du droit canonique à la fin du V<sup>e</sup> siècle et au début du VI<sup>e</sup> siècle », dans *MEFRA*, 125, 2, 2013, mis en ligne le 02 décembre 2013, consulté le 27 mars 2015 (<http://mefra.revues.org/1878>).
- R. WISNIEWSKI, « Lucilla and the Bone: Remarks on an Early Testimony to the Cult of Relics », dans *JLA*, 4, 1, 2011, p. 157-161.
- C. WITSCHEL, « Der epigraphic habit in der Spätantike: das Beispiel der Provinz Venetia et Histria », dans *Die Stadt in der Spätantike, Niedergang oder Wandel? Akten des internationalen Kolloquiums in München am 30. und 31. Mai 2003*, dir. par J.-U. KRAUSE et C. WITSCHEL, Stuttgart, Steiner, 2006, p. 359-411.
- A. WLOSOK *et alii* (dir.), *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*, Genève, Fondation Hardt, 2005.
- E. WOELFFLIN *et alii* (dir.), *Thesaurus linguae Latinae*, Stuttgart, Teubner, Berlin, De Gruyter, 1899-.
- E. WOLFF, « Dracontius revisité : retour sur quelques problèmes de sa vie et de son œuvre », dans *Moussyllanea : mélanges de linguistique et de littérature anciennes offerts à Claude Moussy*, dir. par B. BUREAU *et alii*, Paris, Peeters, 1998, p. 379-386.
- E. WOLFF, *Martial ou l'apogée de l'épigramme*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2008.

- A. M. YASIN, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult and Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- A.-M. YASIN, « Making Use of Paradise: Church Benefactors, Heavenly Visions, and the Late Antique Commemorative Imagination », dans *Looking Beyond: Visions, Dreams and Insights in Medieval Art and History*, dir. par C. HOURIHANE, Princeton, Penn State University Press, 2010, p. 39-57.
- N. ZEMON DAVIS, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Madison, University of Wisconsin Press, 2000, trad. fr. de D. TRIERWEILER, *Essai sur le don dans la France du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Le Seuil, 2003.
- A. ZETTLER, *Offerenteninschriften auf den frühchristlichen Mosaikfußböden Venetiens und Istriens*, Berlin, New York, de Gruyter, 2001.
- H. M. ZILLING, *Tertullian: Untertan Gottes und des Kaisers*, Paderborn, Munich, Vienne, F. Schöningh, 2004.
- A. ZUIDERHOEK, *The Politics of Munificence in the Roman Empire: Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

**Camille THIEL**

**De l'évergétisme à la charité chrétienne ?  
Transformations et usages du don à la  
collectivité en Afrique tardo-antique  
(fin du III<sup>e</sup> siècle-VI<sup>e</sup> siècle)**

Cette thèse étudie une question historique classique, celle de la transition entre l'évergétisme et la charité chrétienne, à travers l'étude des dons à la collectivité en Afrique du Nord tardo-antique, de la fin du III<sup>e</sup> siècle au VI<sup>e</sup> siècle. La recherche s'appuie sur les sources épigraphiques et littéraires africaines tardo-antiques, et prend en compte les acquis de l'anthropologie du don. Pendant l'Antiquité tardive, l'évergétisme, pratique caractéristique des cités antiques par laquelle des aristocrates faisaient des dons à leurs concitoyens se renouvelle et disparaît progressivement. Selon l'interprétation couramment admise, cette pratique aurait été supplantée par un nouveau mode de générosité influencé par le modèle de la charité chrétienne. Devenus chrétiens, les habitants des cités africaines auraient tourné le dos aux modes de générosité propres à la cité antique pour se montrer généreux vis-à-vis de la communauté chrétienne de leur choix. À travers l'étude des discours et des pratiques du don, ce travail remet en question le modèle de la transition en montrant notamment que les deux modes de don ont largement coexisté durant les débuts de l'Antiquité tardive. Cette étude affine la chronologie des dons à la collectivité et montre que le christianisme n'est pas à lui seul responsable de la fin de l'évergétisme. Le travail revient sur l'expression « évergétisme chrétien », parfois utilisée dans l'historiographie pour désigner la permanence d'une logique évergétique au sein même du don chrétien. Sont également étudiés les usages du don à la collectivité : le don est autant source de lien social entre les acteurs qu'il est vecteur de conflit.

**Mots-clés** : Afrique du Nord ; Antiquité tardive ; Augustin d'Hippone ; charité chrétienne ; christianisme antique ; cités antiques ; don ; épigraphie ; évergétisme ; évergétisme chrétien ; transition entre Antiquité et Moyen Âge

This dissertation addresses the problem of the transition from euergetism to Christian charity. The approach focuses on gifts to communities in Late Antique North Africa from the third century to the sixth century. The study uses epigraphical and literary documents and includes anthropological perspectives on gift-giving. During Late Antiquity, euergetism (public benefaction) changes and disappears slowly. According to most current theories, euergetism would have been replaced by a new form of generosity, based on 'Christian charity'. Progressively converted to Christianity, the Romano-Africans would have given up classical civic generosity, turning instead to the Christian communities. This dissertation studies the discourse and practice of gift-giving and challenges the idea of a transition from euergetism to charity, showing that both types of gifts coexisted in early Late Antiquity. This theory clarifies the chronology of Late Antique generosity and analyzes the expression 'Christian euergetism'. Finally, the study examines the uses of benefaction and shows that gift-giving strengthens social bonds while simultaneously generating tension.

**Keywords**: Ancient cities; Ancient Christianity; Augustine of Hippo; charity; Christian euergetism; epigraphy; euergetism; gift-giving; Late Antiquity; North Africa; Transition from Antiquity to the Middle Ages

**THÈSE** présentée par :

**Camille THIEL**

soutenue le **08 juillet 2015**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Histoire ancienne

**De l'évergétisme à la charité  
chrétienne ?**

**Transformations et usages du don à la  
collectivité en Afrique tardo-antique  
(fin du III<sup>e</sup> siècle-VI<sup>e</sup> siècle)**

**VOLUME 2. ANNEXES**

**THÈSE dirigée par :**

**M. Eckhard WIRBELAUER**

Professeur, Université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :**

**M. Hervé INGLEBERT**

Professeur, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

**Mme Claire SOTINEL**

Professeure, Université Paris-Est Créteil Val de Marne

---

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

**M. Jean-Marie SALAMITO**

Professeur, Université Paris-Sorbonne (Paris IV)

**M. Konrad VÖSSING**

Professeur, Université de Bonn

## ANNEXE A. ACTES ÉVERGÉTIQUES CONNUS PAR LA DOCUMENTATION ÉPIGRAPHIQUE EN AFRIQUE (À PARTIR DE 275)

Sont rassemblées dans cette annexe les différentes attestations d'actes évergétiques découvertes en Afrique du Nord à partir de 275 (provinces de Tripolitaine, Afrique proconsulaire, Byzacène, Numidie, Maurétanie sitifienne et césarienne). Figurent uniquement les dons faits en faveur des cités africaines. La liste initiale a été établie par Claude Lepelley et complétée par mes soins jusqu'à l'*Année Épigraphique* 2011 parue en 2014<sup>1</sup>. Les critères de choix des inscriptions ont été précisés dans le premier volume du travail<sup>2</sup>.

Il ne s'agit pas dans mon esprit de proposer un véritable corpus épigraphique. En effet, je n'ai pas vu la plupart des inscriptions, ce qui empêche à mon sens de proposer des améliorations sérieuses à des éditions qui sont souvent tout à fait satisfaisantes. Les différentes informations sur le lieu de la découverte, le support, la lecture, etc. reposent ainsi le plus souvent sur les éditions antérieures. J'ai ajouté des commentaires liés surtout à l'évergétisme, ou à des questions de datation, mais rarement à des faits linguistiques : mon commentaire n'a donc pas vocation à être exhaustif. Lorsque le texte latin était suffisamment développé, j'ai proposé une traduction. J'indique le cas échéant où trouver une photographie de l'inscription.

---

1 Cf. pour cette liste : C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, vol. 1, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1979, p. 304-314 (« Tableau des actes d'évergétisme datables du Bas-Empire mentionnés dans la documentation africaine »). J'ai exclu de la liste proposée par C. Lepelley quelques numéros qui ne me paraissaient pas répondre strictement à la définition de l'évergétisme : une restauration de thermes à Satafis (*CIL* VIII, 20267) – il s'agit d'une inscription versifiée qui n'émane pas de la cité ; une restauration d'une fontaine à Thibilis (*ILAlg* II, 2, 4724), qui n'a aucun lien direct avec la cité ou les institutions civiques. Je n'ai pas pris en compte les inscriptions tardives, qui ne répondent pas non plus à la définition : cf. pour ces inscriptions tardives mes remarques : vol. 1, p. 268-274 ; p. 410-436 (sur l'« évergétisme » à la période vandale et byzantine).

2 Cf. vol. 1, p. 74-79.

Le classement des inscriptions a été réalisé en suivant l'ordre alphabétique du lieu de la découverte, soit par le toponyme antique, soit par le toponyme moderne quand le toponyme antique n'est pas connu. À l'intérieur d'une même cité ou d'un même lieu, les inscriptions sont rangées par ordre chronologique. Un tableau regroupant les inscriptions par province a été réalisé<sup>3</sup>.

L'ordre général de chaque notice suit l'ordre classique des recueils d'épigraphie<sup>4</sup> : titre, éditions, informations sur le lieu de la découverte et sur la pierre, texte latin, traduction, commentaires et bibliographie succincte. En ce qui concerne les dimensions de la pierre, j'indique d'abord la hauteur (h.), puis la longueur au sol (l.), et enfin l'épaisseur (ou la profondeur) de la pierre (ép.), en terminant par la hauteur des lettres (h.d.l.). Les abréviations utilisées sont, dans la mesure du possible, celles du *Guide de l'épigraphiste*<sup>5</sup>; j'ai également suivi la liste fournie par la base de données EDCS (Epigraphik-Datenbank Clauss/Slaby)<sup>6</sup>. Le lecteur peut aussi se référer à la table des abréviations<sup>7</sup>.

### **1. Abthugni (Proconsulaire). 375-378. Réparation des rostres et érection d'une statue – AE 1991, 1641-1644**

AE 1991, 1641-1644 (N. FERCHIOU, « Un témoignage de la vie municipale d'Abthugni au Bas-Empire », *L'Africa romana*, VII, p. 753-761). Photographie de l'inscription dans N. FERCHIOU, « Un témoignage de la vie municipale... », tav. III-VI.

**a)** Base honorifique, trouvée à Abthugni (Abthugnos), en Afrique proconsulaire<sup>8</sup>, sur la plate-forme du podium du temple, remployée dans des murs tardifs. h. 0,95 m ; l. 0,52 m ; ép. 0,50 m. Champ épigraphique entouré de moulures.

3 Cf. *infra* Tableau 1. Actes d'évergétisme connus par l'épigraphie, classés par province, p. 635.

4 Cf. par exemple les préconisations de J.-M. LASSÈRE, *Manuel d'épigraphie*, Paris, Picard, 2007, p. 31 (« Présentation d'une notice relative à une inscription »). J'ai simplement mis l'édition en premier, après le titre.

5 F. BÉRARD *et alii*, *Guide de l'épigraphiste. Bibliographie choisie des épigraphies antiques et médiévales*, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 1986, 4<sup>e</sup> éd. 2010.

6 À consulter à l'adresse <http://www.manfredclauss.de/abkuerz.html> (consulté le 16 mars 2015).

7 Cf. Table des abréviations, vol. 1, p. 7-4.

8 Sur la localisation d'Abthugni ou Abthugnos en Proconsulaire, cf. C. LEPELLEY, « Nouveaux documents sur la vie municipale dans l'Afrique romaine tardive : éléments d'un supplément épigraphique aux *Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire* », dans *L'Afrique du Nord antique et médiévale. Actes du VIII<sup>e</sup> congrès international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, 2000*, dir. par M. KHANOUSSI, Tunis, Institut national du patrimoine, 2003, p. 215-228 (ici p. 219).

*Compellente tem/porum felicitate / ddd(ominorum) nnn(ostrorum) Valentis / Gratiani ac Valenti(nia)/ni Inuictissimorum / semper Auggg(ustorum), Publici/us Felix Hortensi/us, fl(amen), cur(ator) r(ei) p(ublicae), rostra / ad ornatum patri/ae in meliorem sta/tum redduxi item/que dedicaui.*

Contraint par le bonheur des temps de nos seigneurs Valens, Gratien et Valentinien, invincibles et toujours augustes, moi, Publicius Felix Hortensius, flamine, curateur de la cité, j'ai remis en état les rostres afin d'orner ma patrie, et j'en ai assuré la dédicace. (d'après la traduction de N. Ferchiou).

l. 4 : omission de la syllabe *-nia*, pour Valentiniani.

l. 1-2 : d'après N. Ferchiou et C. Lepelley, l'expression *compellente temporum felicitate...* est très rare ; l. 3-6 : il s'agit des empereurs Valens, Gratien et Valentinien II (375-378) ; l. 7-8 : Publicius Felix Hortensius était flamine perpétuel et curateur de la cité d'Abthugni (Abthugnos). Il est inconnu par ailleurs ; l. 11-12 : *redduxi* et *dedicaui*, à la première personne du singulier, incitent à penser que le dédicant a lui-même payé les réparations, et qu'il fut évergète.

**b)** Base honorifique, trouvée *in situ* sur la plate-forme du podium du temple d'Abthugni (Abthugnos), remployée dans des murs tardifs. h. 1,21 m ; l. restante 0,35 m. Le champ épigraphique est entouré de moulures et la pierre est brisée à droite.

*Compellente [tem]/porum felicitate / ddd(ominorum) nnn(ostrorum) Va[flen]/tis Gratiani a[c Va]/lentiniani, Pu[bli]/cius Felix Horte[nsi]/us, fl(amen) p(er)p(etuus), cur(ator) r(ei) p(ublicae), r[os]/tra ad orna[tum] / patriae in meli[orem] / statum redduc[xi] / itemque dedic[au].*

**c)** Base honorifique, trouvée *in situ* sur la plate-forme du podium du temple d'Abthugni (Abthugnos), remployée dans des murs tardifs. h. 1,20 m. Le champ épigraphique est entouré de moulures.

*Compellente tem/porum felicitate / ddd(ominorum) nnn(ostrorum) Valentis / Gratiani ac Valenti/niani Inuictissimo/rum semper Auggg(ustorum), / Publicius Felix Hor/tensius, fl(amen) p(er)p(etuus), cur(ator) r(ei) p(ublicae), / rostra ad ornatum / patriae in meliorem / statum redduxi / itemque dedicaui.*

**d)** Base honorifique, trouvée *in situ* à proximité de la plate-forme du podium du temple d'Abthugni (Abthugnos), remployée dans des murs tardifs. h. 1,55 m. Le champ épigraphique est entouré de moulures et la pierre est brisée en trois parties.

*Temporum felicitate compellen/te ddd(ominorum) nnn(ostrorum) / Valentis Gratiani / ac Valentiniani In/uictissimorum sem/per Augg(ustorum), aeternam / urbem Romam Publi/cius Felix Hortensi/us, fl(amen) p(er)p(etuus), cur(ator) r(ei) p(ublicae), cum / ordine posui.*

Contraint par le bonheur des temps de nos seigneurs Valens, Gratien et Valentinien, invincibles et à jamais Augustes, moi, Publicius Felix Hortensius, flamine perpétuel et curateur de la cité, j'ai érigé (une statue) de la Ville Éternelle de Rome, avec l'*ordo*. (d'après la traduction de N. Ferchiou).

l. 7 : contrairement aux deux premières inscriptions, *Augustorum* est ici écrit avec deux -g ; l. 7-8 : en suivant C. Lepelley, *aeternam urbem Romam* désigne de façon neutre une statue de la ville de Rome ; l. 10-11 : il faut imaginer que Publicius Felix Hortensius a payé une partie de la statue à ses frais, tandis que l'ordre des décurions a pris en charge une autre partie. Il s'agirait donc d'un financement « mixte ».

Publicius Felix Hortensius, flamine perpétuel et curateur de la cité, a réparé les rostres de la cité d'Abthugni (Abthugnos). Remarquons qu'il s'exprime à la première personne du singulier, ce qui est très rare dans les dédicaces (N. Ferchiou parle d'une « anomalie »). Cet usage peu courant traduit certainement le fait qu'il a payé les réparations avec son propre argent. La même inscription a été gravée trois fois, avec de minces différences. C'est donc que l'évergète voulait célébrer son acte avec force. Le mot *rostra* renvoie assurément à des rostres. Selon N. Ferchiou, il s'agit de la plate-forme située en avant du portique du *pronaos* du temple, qui était probablement le capitole de la ville. Les réparations effectuées par l'évergète ne sont pas visibles par les fouilles archéologiques : elles auraient donc pu avoir une ampleur limitée. Publicius Felix Hortensius a également fait ériger, conjointement avec l'*ordo*, une statue de la déesse Rome.

Bibliographie : C. LEPELLEY, « Nouveaux documents sur la vie municipale dans l'Afrique romaine tardive : éléments d'un supplément épigraphique aux *Cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire* », *L'Afrique du Nord antique et médiévale. Actes du VIII<sup>e</sup> congrès international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, 2000*, dir. par M. KHANOUSSI, Tunis, Institut national du patrimoine, 2003, p. 215-228 (ici n° 7, p. 220-221). Sur Abthugni, cf. C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, II. Notices d'histoire municipale*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1981, p. 265-277 (désormais *Cités*).

## **2. Ad Maiores (Numidie). 286-293. Dédicaces de deux arcs érigés suite à une promesse évergétique – *AntAfr*, 2009, n° 5-6**

J.-P. LAPORTE, X. DUPUIS, « De Nigrenses Maiores à Négrine », *AntAfr*, 45, 2009, p. 52-102 (n° 5-6, p. 82-87) – *CIL* VIII, 2480-2481 ; *CIL* VIII, 17970 ; P. MORIZOT, « À propos des inscriptions C. 2480 et C. 2481 (*CIL* VIII) : le site de Besseriani (Ad Majores) », *Aouras*, 5, 2009, p. 217-261 (*AE* 2009, 1771). Fac-similés dans *AntAfr*, 45, 2009, p. 82-83.

a) Dédicace de l'arc septentrional, trouvée à Ad Maiores, en Numidie, à 300 mètres de la porte septentrionale du camp. h. 0,80 m ; l. 0,40 m ; h.d.l. 7 cm

environ. Bordure moulurée à gauche et à droite. La pierre est brisée en plusieurs fragments, dont certains sont perdus.

*Pro salute dd(ominorum) nn(ostrorum) [Diocletianum et Maximiani Augg(ustorum) --- arc(?)]um in hoc m[uni]cipio N[ig]rensiu[m] quem Clodius Victor et] / Pomponius Macia[nus ---]+M quod +A+E pat[ria --- Paterno et] / Arcesilao co(n)s(ulibus) hora noc[tis ---, de]di[c]ante u(iro) p(erfectissimo) Flau[i]o Flauian[o, p(raeside) N(umidiae), Clodius Victor et] / T(itus) (?) Flavius Paulinianus f[l](amen) p(er)p(etuus) (?) ---] fecerunt, curante M(arco) [C]occeio [Donatiano, tr(ibuno), c(uratore) rei(publicae)].*

b) Dédicace de l'arc occidental, trouvée près de la porte occidentale du camp. h. 1,01 m ; l. 0,48 m ; h.d.l. 6,5 cm. Bordure supérieure moulurée. La pierre est brisée en plusieurs fragments, dont certains sont perdus.

*Pro salute dd(ominorum) nn(ostrorum) [Diocletiani et Maximiani Augg(ustorum) --- ar]cum in ho[c] municipio Nigrensiu[m] / quem Clodius Victo[r] et Pomponius Macianus ob honorem duumui]ratus promiserant a<n>te (?) terrae mo[tum] quod patriae, Paterno e[st] Arcesilao co(n)s(ulibus) ---]ESSIS contigit, dedi[c]ante u(iro) p(erfectissimo) Flauio Flau[i]ano, p(raeside) N(umidiae), Clodius Victor, f[l](amen) p(er)p(etuus) (?), et T(itus) (?) Flavius Paulinianus --- fecerunt, curante M(arco) Co]cceio Donatiano, tr(ibuno), c(uratore) reip(ublicae).*

La lecture de ces inscriptions a considérablement changé depuis les *Cités*. C. Lepelley, suivant le *CIL* et Wilmanns avait fait des inscriptions deux textes jumeaux, datant du règne conjoint de Dioclétien et de Maximien : il n'y aurait eu qu'un arc. J.-P. Laporte et X. Dupuis ont largement révisé et critiqué une nouvelle version issue d'une relecture de P. Morizot. Dans l'ensemble, l'établissement du texte est un véritable casse-tête, si bien qu'il est impossible de retracer les différentes variantes et points de détail.

P. Morizot, ayant revu un fragment de 2480 b, et utilisé un fac-similé inédit, infirme la lecture du *CIL* et il voit deux inscriptions bien distinctes, correspondant en fait à deux arcs. Les deux textes seraient d'époque différente (règne de Carus, Carin et Numérien pour la première inscription, Dioclétien et Maximien pour la seconde), avec à chaque fois des donateurs différents (texte a : Pomponius Macianus fait la promesse ; Flavius Flavianus et Flavius Paulinianus l'exécutent ; texte b : Clodius Victor fait la promesse ; Victor et Flavius Flavianus l'exécutent).

J.-P. Laporte et X. Dupuis ont critiqué la lecture de P. Morizot, en contestant que l'inscription 2480 (a) puisse dater du règne de Carin et Numérien. Ils concluent qu'il est impossible de dissocier autant les deux textes, même s'ils appartiennent effectivement à deux monuments différents. En définitive : « On aurait donc bien les deux notables responsables d'une promesse en 267, à l'évidence les deux duumvirs comme le montre la formule [*ob honorem duumui*]ratus promiserant sur le texte n°6 [notre b], Clodius Victor et Pomponius Macianus, puis vers 286, les exécutants,

Clodius Victor, qu'il s'agisse de celui de 267 ou de son fils, et T. Flavius Paulinianus, héritier de Pomponius Macianus, sujets du verbe *fecerunt* sur le n° 5 [notre a]<sup>9</sup>. » Toujours selon ces deux auteurs, il n'est pas certain que les deux arcs aient été reconstruits suite au tremblement de terre survenu en 267 ; il pourrait s'agir de monuments nouveaux.

En suivant J.-P. Laporte et X. Dupuis, les deux inscriptions commémorent la reconstruction de deux arcs par deux aristocrates, à la suite d'une promesse faite en 267 en l'honneur du duumvirat. L'acte d'évergétisme est donc bien attesté, et deux arcs furent restaurés.

Bibliographie : Sur Ad Maiores : *Cités*, II, p. 429-431.

### 3. *Ala Miliaria* (Maur. césarienne). 293-305. Dédicace d'un monument fait en l'honneur du duumvirat – AE 1936, 64

AE 1936, 64

L'inscription a été découverte à *Ala Miliaria*. Les détails sont inconnus. La pierre est brisée en haut.

[---] / [aeter]nitatis ddd[d(ominorum) nnnn(ostrorum)] / [Di]ocletiani et Maximi[ani Augg(ustorum)] / et Constanti et Max[imiani] nobb(ilissimorum) / Ca]ess(arum), Atius Cresce[ns / ob hono]rem Iui(ratus) Al(ae) M(iliariae), [posuit (?)].

[...] de l'éternité de nos seigneurs Dioclétien et Maximien Augustes, et Constance Chlore et Maximien Galère très nobles Césars, Atius Crescens [a fait ce monument (?)] en honneur du duumvirat d'*Ala Miliaria*.

l. 3-5 : il s'agit des Tétrarques. Dioclétien et Maximien, « Constantius » et « Maximianus » étaient respectivement Augustes et Césars entre 293 et 305. Constantius est mieux connu sous le nom de Constance Chlore, et Maximianus sous le nom de Galère ; l. 5 : Atius Crescens n'est pas connu par ailleurs. Il aurait érigé un monument en l'honneur du duumvirat ; l. 6 : *Ala Miliaria* était une ville militaire, située le long de la *noua praetentura*.

Bibliographie : Sur *Ala Miliaria*, cf. *Cités*, II, p. 520 ; J. GASCOU, *ANRW*, II, 10, 2, 1982, p. 244-245 ; M. LENOIR, « Une martyre près des *Principia*. À propos du camp et de la basilique d'*Ala Miliaria* », *MEFRA*, 98, 1986, p. 643-664.

9 J.-P. LAPORTE, X. DUPUIS, « De Nigrensens Maiores à Négrine... », art. cité, p. 86.

#### 4. *Albulae* (Maur. césarienne). 299. Restauration du temple de la *Dea Maura* (acte d'évergétisme probable) – *CIL VIII, 21665*

*CIL VIII, 21665 – ILS, 4501*

La pierre a été trouvée en 5 fragments, à *Albulae* en Maurétanie césarienne. Seule la hauteur est connue (h. 0,65 m). Diverses palmettes et *hederae* en haut et en bas. Réglures.

*Imp(eratoribus) Diocletiano et Maxim[i]ano Aug(ustis) et Constantio / et Maximiano nobilissimo (sic) [C]aess(aribus), C(aius) Iul(ius) Fortunatus cur(ator) / ac disp(unctor) rei [p(ublicae)] Albul(ensium) tempulu[m d]jeae Maurae ad pristinum / statum reformavit, [duu]maira[t]u C(ai) Iul(i) Gaitatis Iun(ioris) / et L(uci) Sei Felicis, aedilicio L(uci) Arri Priuati et C(ai) Muci Mu/ciani Iun(ioris) ; et Aur(elius) Dom[---]STR et Aur(elius) / Quintum et Em[---] pecuni]a sua / exhibuerunt ; T(itus) Fl(auius) [---]atus scripsit, / anno p[rouinci]a(e) CCLX.*

Alors que les empereurs Dioclétien et Maximien étaient Augustes, et que Constance Chlore et Maximien Galère étaient très nobles Césars, Caius Iulius Fortunatus, curateur et trésorier de la cité d'*Albulae* restaura à neuf un petit temple à la *Dea Maura*, sous le duumvirat de Caius Iulius Gaitas Iunior et de Lucius Seius Felix, et l'édilité de Lucius Arrius Privatus et de Caius Mucius Mucianus Iunior ; Aurelius Dom[...] et Aurelius Quintus et Aem[...] l'ont produit avec leur propre argent, Titus Flavius [...] l'a rédigé, en l'an 240 de la province (299).

l. 6 : le passage au nominatif s'explique par une place laissée libre sur l'inscription ; l. 7 : il faudrait Quintus et non Quintum. L'accusatif est inexplicable (Lepelley, *Cités*) ; l. 7-8 : d'après la photographie, il semble difficile de lire [---]ASUA (restitué en *[pecuni]a sua*) ; il semble que ce soit plutôt SSUA.

l. 1-2 : Il s'agit des Tétrarques Dioclétien, Maximien (Hercule), Constance Chlore et Galère ; l. 2 : Caius Julius Fortunatus n'est pas connu par ailleurs. Rien n'indique qu'il a restauré le temple de la *Dea Maura* à ses frais ; l. 3 : sur le *dispunctor rei publicae*, cf. X. ESPLUGA, « *Dispunctores* en Mauretania Caesariensis y en Mauretania Sitifensis », *L'Africa romana*, 11, 1994, p. 1523-1524 ; sur la *Dea Maura*, cf. J.-P. LAPORTE, *Encyclopédie berbère*, 2010, p. 4741-4746 ; l. 7-8 : le verbe *exhibeo* est parfois associé aux spectacles ou aux jeux (cf. l. 2). À ce moment-là, on pourrait imaginer que les trois personnages (Aurelius Dom[...] et Aurelius Quintus et Aem[...]), inconnus par ailleurs, aient offert des spectacles, peut-être lors de la dédicace du temple. Ils ont probablement participé à la reconstruction du temple, à leurs frais ; l. 9 : l'an 240 de la province de Maurétanie césarienne correspond à l'année 299.

Bibliographie : sur la cité : P. SALAMA, « Occupation de la Maurétanie Césarienne occidentale sous le Bas-Empire romain », *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*, Paris, SEVPEN, 1966,

p. 1303 ; *Cités*, II, p. 521. Sur les *dispunctores* : X. ESPLUGA, « *Dispunctores* en Mauretania Caesariensis y en Mauretania Sitifensis », *L'Africa romana*, 11, 1994, p. 1523-1524. Sur la Dea Maura : J.-P. LAPORTE, « Maurétanie et Dea Maura », *Encyclopédie berbère*, 2010, p. 4741-4746. Photographie EDCS-27100085 (à consulter à l'adresse [http://db.edcs.eu/epigr/epi\\_de.php](http://db.edcs.eu/epigr/epi_de.php))

## 5. Ammaedara (Proconsulaire). 293-305. Travaux au théâtre et jeux – ILPBardo, 35

ILPBardo, 35 – ILTun, 461

Linteau en pierre calcaire brisé à droite et à gauche, retrouvé au théâtre d'Ammaedara (Haïdra), en Afrique proconsulaire<sup>10</sup>. h. 0,26 m ; l. 0,80 m ; ép. 0,18 m ; h.d.l. 6 à 4 cm. La pierre se trouve aujourd'hui dans la réserve du musée du Bardo.

[---] saeculo dddd(ominorum) nnnn(ostrorum) [[Dio[cletiani ---]]] / [--- A]jugg(ustorum) et Constanti et Maximia[ni ---] / [--- canc]elli per orchestra (sic) ambitum et casam [---] / [---] die ludorum suorum propriis HS [---].

l. 1 : le nom de Dioclétien a été martelé. On peut restituer, avec A. Merlin et Z. B. Ben Abdallah, *Dio/[cletiani et Maximiani A]jugg(ustorum) et Constanti et Maximina[ni nobb(ilissimorum) Caess(arum) ---]*. Il s'agit donc des Tétrarques ; l. 3 : *orchestra* mis pour *orchestram* ; l. 4 : la lecture *propriis HS* n'est pas assurée (ILPBardo donne *propriis IS*), ce qui change la portée de l'inscription en affaiblissant l'hypothèse d'un acte d'évergétisme.

l. 3-4 : il faut comprendre qu'un évergète dont le nom est perdu a offert à ses frais des jeux, ainsi que des travaux dans le théâtre (mentionné ici par le mot *orchestra*).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 65.

## 6. Ammaedara (Proconsulaire). 336. Abside ajoutée dans les thermes d'hiver – AE 1992, 1767

AE 1992, 1767 (Z. B. BEN ABDALLAH, *BCTH*, 1987-1989, p. 137-140).

Il s'agit d'un claveau de voûte en pierre en partie illisible trouvé *in situ* dans les thermes d'Ammaedara (Haïdra), en Afrique proconsulaire. h. 0,45 m ; l. 0,98 m ; h.d.l. 7 cm.

10 Ammaedara est située en Afrique proconsulaire, et non en Byzacène, comme on l'a longtemps pensé (cf. C. LEPELLEY, « De la carte de Pierre Salama (1947) aux études récentes sur la frontière de Byzacène », dans *Frontières et limites géographiques de l'Afrique du Nord antique*, dir. par C. LEPELLEY et X. DUPUIS, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999, p. 18-19).

*Nepotia[no et Facund]o co(n)s(ulibus), / P(ublius) Rutilius V[--- flam(en)] / perp(etuus), curator [r(ei) p(ublicae)], / absidam a solo [in ther]mis / hiemalibus sua pecunia addidit.*

Sous le consulat de Nepotianus et de Facundus, Publius Rutilius V[...], flamine perpétuel, curateur de la cité, a ajouté à ses frais aux thermes d'hiver une abside (élevée) depuis le sol.

l. 1 : Virius Nepotianus et Tettius Facundus sont consuls en 336 (R. S. BAGNALL *et alii*, *Consuls of the Later Roman Empire*, 1987, p. 206-207 [désormais *Consuls*]) ; l. 2 : P(ublius) Rutilius V[...] est inconnu par ailleurs ; l. 4 : le mot *absida* n'est pas fréquent en épigraphie (aucune autre attestation pour l'Afrique), et ne se rencontre jamais en contexte thermal (cf. R. REBUFFAT, « Vocabulaire thermal », *Les thermes romains. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome*, 1991, p. 17 ; Y. THÉBERT, *Thermes romains d'Afrique du Nord et leur contexte méditerranéen*, 2003, p. 486).

Bibliographie : C. LEPELLEY, « Nouveaux documents... », art. cité, p. 217-218, n° 3. Sur le vocabulaire thermal : R. REBUFFAT, « Vocabulaire thermal », dans *Les thermes romains. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome*, Rome, École française de Rome, 1991, p. 1-34 ; Y. THÉBERT, *Thermes romains d'Afrique du Nord et leur contexte méditerranéen*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 486 (désormais *Thermes*). Photographie dans *BCTH*.

## **7. Apisa Maius (Proconsulaire). 364-375. Acte d'évergétisme probable – CIL VIII, 781**

CIL VIII, 781

Fragment très incomplet trouvé à Apisa Maius en Afrique proconsulaire. La taille du fragment est considérable (h. 0,52 m ; l. 1,50 m ; h.d.l. 13 cm environ).

*[---] / Valenti[niani Val]entis [--- sumptu (?) pro]/prio nou[at ---].*

l. 2 : *Valentinani Valentis* renvoie aux empereurs Valentinien et Valens (tous deux Augustes entre 364 et 375, cf. D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle: Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, 1990, p. 327-331 [désormais *Römische Kaisertabelle*]) ; l. 1-2 : la restitution *[sumptu pro]prio* reste plus qu'hypothétique.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 69.

**8. Aradi (Byzacène). 402-408. Platea et jeux scéniques – AE 2004, 1798**

AE 2004, 1798 (A. BEN ABED-KHADER *et alii*, *Sidi Jdidi I. La basilique Sud*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 24-30)

L'inscription a été trouvée en remploi dans une tombe chrétienne, dans l'avant-dernière travée de la nef centrale de la basilique I d'Aradi (Sidi Jdidi), en Byzacène<sup>11</sup>. L'inscription était utilisée comme dalle de coffrage, séparée en deux fragments. Le texte était tourné vers l'intérieur de la tombe. h. 0,48 m ; l. 1,26 m ; ép. 0,06 m ; h.d.l. 4 cm.

*Beatissimis florentissimisq[ue temp]orib(us) ddd(ominorum) nnn(ostrorum) Arcadi Honori et Theodosi / ppp(erpetuorum) Auggg(ustorum) administrante M[an]lio Crepereio Scipione Vincentio, u(iro) c(larissimo), / consulare p(rouincia) Fl(auia) Valeria Byz(acenae) plateam quae splendori est ciuita/ti et huic natura loci denecabat ornatum, aegestis ruderib(us), inaequalitate silicib(us) coequa/ta(m), additis quoq(ue) columnis arcib(us) circumclusis in meliorem faciem, T(itus) F(lavius) Dyscolius / Therapius, ex t(ribuno), fl(amen) p(er)p(etuus), c(urator) r(ei) p(ublica), liberalitatem ob amorem ciuicum patriae inpendens proprio / sumptu excoluit perfecit et ludos scenicos praemiales edidit et cum splendi/(palmette) dissimo ordine feliciter dedicauit (palmette).*

À l'époque très heureuse et très florissante des empereurs, nos seigneurs, Arcadius, Honorius et Théodose, Augustes perpétuels, sous l'administration de Manlius Crepereius Scipio Vincentius, consulaire de la province de Byzacène Flavia Valeria, la *platea*, qui est pour la cité sa splendeur, et à laquelle la nature du lieu refusait l'élégance, une fois éliminés les décombres, aplanies avec des pierres les irrégularités et ajoutées des colonnades à arcades tout autour pour embellir son apparence, (cette *platea*) Titus Flavius Dyscolius Therapius, ancien tribun, flamme perpétuel, curateur de la cité, répandant sa libéralité en raison de son amour digne d'un citoyen pour sa patrie, l'a améliorée à ses frais et achevée de manière parfaite ; il a donné des représentations scéniques pourvues de prix ; et il en a fait la dédicace pour le bonheur commun avec le très splendide ordre de la cité. (Traduit par C. Hugoniot).

l. 1 : Arcadius, Honorius et Théodose sont conjointement Augustes entre 402 et 408 ; l. 2 : le gouverneur de Byzacène, Manlius Crepereius Scipio Vincentius n'est pas connu par ailleurs. Cette

11 La basilique a été datée de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle après J.-C. (vers 430, cf. A. BEN ABED KHADER, *Sidi Jdidi...*, p. 122-123). Il faut donc imaginer que l'inscription fut rapidement déplacée et remployée dans cette tombe chrétienne !

mention permet toutefois de rattacher Aradi à la province de Byzacène<sup>12</sup> ; l. 3 : des travaux ont été accomplis sur une *platea* (sur le sens du mot, cf. P. GROS, « Une hypothèse sur les *plateae antoniniana* du Palatin », *MEFRA*, 98, 1, 1986, p. 255-263, cité par C. HUGONOT, « *AE* 2004, 1798. Jeux scéniques à Aradi (Proconsulaire) en 402-408 après J.-C. », *AntAfr*, 2009, p. 119-138 : il s'agirait ici d'une place, plutôt que de l'artère principale d'une cité) ; l. 4-5 : l'évergète est Titus Flavius Dyscolius, *signum* Therapius. Il est assez rare de trouver à cette époque les trois noms et le *supernomen*<sup>13</sup>. Il fut ancien tribun (le mot renvoie vraisemblablement à une fonction dans l'administration provinciale<sup>14</sup>), curateur de la cité et flamme perpétuel ; l. 7 : l'évergète a également offert des jeux scéniques. L'expression *ludi praemiales* est un hapax, selon C. Hugoniot ; l. 8 : la dédicace s'est faite conjointement avec l'*ordo*. Cela signifie qu'un ordre des décurions existait toujours à Aradi en 408. L'inscription tout entière paraît placée sous le signe d'un vocabulaire plutôt ancien.

Bibliographie : C. HUGONOT, « *AE* 2004, 1798. Jeux scéniques à Aradi (Proconsulaire) en 402-408 après J.-C. », *AntAfr*, 2009, p. 119-138 ; C. LEPELLEY, « De la réaction païenne à la sécularisation : le témoignage d'inscriptions municipales romano-africaines tardives », dans *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue*, Berlin, LIT Verlag, 2011, p. 286-289. Photographie dans A. BEN ABED-KHADER *et alii*, *Sidi Jdidi I. La basilique Sud*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 25.

## 9. *Avitta Bibba* (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Acte d'évergétisme probable – *CIL VIII, 12279*

*CIL VIII, 12279*

Pierre calcaire, trouvée en Afrique proconsulaire, à Avitta Bibba. Il s'agit sans doute d'une base de statue. h. 1,20 m ; l. 0,60 m ; h.d.l. 5 cm.

[---] / [---] / *constitut[a] gau/dio saluta[r]i[s et] / Gemini, amor[e pa/tri(?)s triumfal]is / iterantis, cura / Datui in aeter/no locata ma/nebis.*

12 cf. remarque de C. HUGONOT, « *AE* 2004, 1798... », art. cité, p. 122. Bizarrement, le titre de son article donnait Aradi en Proconsulaire.

13 *Ibid.*, p. 122-123.

14 *Ibid.*, p. 123 : « Il est toujours difficile de déterminer si le titre seul de tribun renvoie à une charge militaire (par exemple un poste d'officier d'une cohorte) ou à la fonction d'un tribun et notaire en poste, ce qui paraît plus logique pour un notable municipal ici : les notaires, en plus de leur travail sténographique (dans le cadre provincial ?), transmettaient les lettres et les ordres de l'empereur, et ils effectuaient diverses missions, financières, diplomatiques, voire religieuses comme la présidence des conciles chrétiens. Dyscolius Therapius n'est pas, cela dit, clarissime, alors que les tribuns et notaires obtenaient depuis 381 l'accès à l'ordre sénatorial, ainsi que le titre de *uir spectabilis* depuis une date discutée. Au début du V<sup>e</sup> siècle p. C., le titre renvoie en tout cas probablement encore à un service effectif dans l'administration provinciale, et non à titre honorifique déconnecté de la charge elle-même. » Deux autres exemples de tribuns à Cuicul, *ILAlg* II, 3, 8291 (n° 36\*) ; *ILAlg* II, 3, 8293 (n° 37\*). Ces derniers sont clarissimes.

l. 5 : selon C. Lepelley, Geminius aurait « réitéré la curatelle de Dativus » (cf. *CIL VIII*, 806 ; *CIL VIII*, 12269). Il aurait ainsi été curateur de la cité d'Avitta Bibba. L'acte d'évergétisme reste très hypothétique, dans la mesure où le texte est extrêmement mutilé et difficile à comprendre. Il s'agit probablement d'une base de statue, ce qui suggérerait qu'une statue a été faite en l'honneur de cet évergète. Selon C. Lepelley, l'absence de tribu et de filiation suggère une datation au IV<sup>e</sup> ou au V<sup>e</sup> siècle.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 74.

### **10. *Belalis Maior* (Proconsulaire). 326-333. Acte d'évergétisme probable. Restauration de monuments publics – *CIL VIII*, 14436**

*CIL VIII*, 14436 – *ILS*, 5518

Linteau monolithe trouvé à *Belalis Maior* en Afrique proconsulaire. La pierre est brisée à droite. Trouvée en remploi dans le fortin byzantin. h. 0,61 m ; l. 2,53 m ; ép. 0,52 m.

*Baeatissimo (sic) saeculo in[u]i[c]torum principum [Fl(aui) Valeri Constantini Maximi] / uictoris semp(er) Aug(usti) et Constantini Iun(ioris) et Constanti gloriossim(orum) Caes(arum)---], / aedem siue curiam sed et sexsagonem serua[t]a [in hoc parte operis (?), cu]riam uero a fundamentis conla(psam), proconsulatu M(arci) Ce[io]ni Iul[iani], c(larissimi) u(iri), [auctoritate eiusdem (?)] / et Gezei Largi Materniani, c(larissimi) u(iri), leg(ati) eius, pat(roni) c(oloniae) n(ostrae), ex institutio[ne ---] / et aiutorium L(uci) Modi Valentionis cur(atoris) r(ei) p(ublicae) eius, curante [---]. Restitutions proposées par C. Lepelley.*

Au siècle très heureux des princes invincibles Flavius Valerius Constantinus Maximus, vainqueur, toujours Auguste, Constantin le Jeune et Constance très glorieux Césars (...), fut restauré<sup>15</sup> (dans cette partie du travail ?) un temple ou une curie et un édifice à six côtés, la curie étant vraiment écroulée jusqu'à ses fondations mêmes, sous le proconsulat de Marcus Ceionius Iulianus, clarissime, sous l'autorité du même (?) et de Gezeius Largius Maternianus, clarissime, son légat, patron de notre colonie, sous la conduite et l'aide de Lucius Modius Valentio, curateur de cette cité, alors que ... s'occupait de ...

15 La traduction de *seruata* pose problème. Faut-il y voir le sujet de l'inscription, seul nominatif du texte, avec un verbe être sous-entendu ? Le verbe commanderait alors *aedes* et *sexsagon*, avec un accord au singulier. L'inscription est toutefois assez lacunaire sur la droite du texte ; le sujet est peut-être compris dans cette lacune.

l. 1-2 : il s'agit de Constantin (Auguste), ainsi que de Constantin II et de Constance II (Césars), ce qui suggère une datation entre 324 et 337 ; l. 3 : d'après C. Lepelley, l'*aedes siue curia* correspond à la curie de Belalis Maior ; le *sexsagon* est un bâtiment à six côtés, d'usage inconnu ; l. 4 : sur M. Ceionius Iulianus, proconsul d'Afrique entre 326 et 333, cf. « M. Ceionius Iulianus signo Kamenius 26 », *PLRE*, I, p. 476 ; l. 5 : sur Gezeus Largus Maternianus, légat du proconsul d'Afrique, cf. « Gezeius Largus Maternianus », *PLRE*, I, p. 567 et sur cette fonction, cf. C. HUGONOT, « Les légats du proconsul d'Afrique à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et au début du V<sup>e</sup> siècle après J.-C. à la lumière des sermons et lettres d'Augustin », *L'Africa romana*, 14, 3, 2002, p. 2067-2087 ; l. 6 : l'évergète serait Lucius Modius Valentio, curateur de la cité et inconnu par ailleurs. C. Lepelley pense que cet acte est une évergésie, en mettant en avant le mot *aiutorium*, qui serait caractéristique selon lui d'une aide financière. Le mot est présent dans une inscription de patronat de Sidi Daoud (*AE* 1982, 930, *ex adiutore inlustri uiri officiorum*), mais rien n'indique ici formellement une participation financière. A. Mahjoubi avait d'ailleurs exposé ses doutes<sup>16</sup>.

Bibliographie : A. MAHJOUBI, *Recherches d'histoire et d'archéologie à Henchir El-Faouar. La cité des Belalitani Maiores*, Tunis, Publications de l'université de Tunis, 1978, p. 149-153 ; *Cités*, II, p. 79. Photographie dans A. MAHJOUBI, *Recherches...*, p. 151.

## 11. Calama (Proconsulaire). 286-293. Restauration d'un temple dédié à Apollon – *ILAlg I, 250*

*ILAlg I, 250* – *CIL VIII, 5333* ; *CIL VIII, 17487*

Pierre trouvée en quatre fragments à Calama en Afrique proconsulaire. « Frise en marbre rouge grossier » (*ILAlg*). h. 0,33 m ; l. 1,10 m (a), 0,69 m (b, c), 0,73 m (d) ; h.d.l. 9,5 cm.

*Saeculo b<a>eatissimo dd(ominorum) nn(ostrorum) C(ai) Aureli [Valeri Diocletiani Pi]i Felicis Inuicti Aug(usti) [et M(arci) Aureli Valeri Maximiani Pii Felicis Inuict]i Aug(usti), templum Ap[ollinis (?) / ---] ab Arminia Fadilla HS CL milib(us) n(ummum) et [---] HS CC mil(ibus) n(ummum) per[fectum (?)] --- [de]dicatum, C[---].*

16 A. MAHJOUBI, *Recherches d'histoire et d'archéologie à Henchir El-Faouar. La cité des Belalitani Maiores*, Tunis, Publications de l'université de Tunis, 1978, p. 153 : « Ce personnage, qui appartient sans doute à l'aristocratie belalitaine de l'époque constantinienne, intervient bien sûr dans la reconstruction de la Curie et a dû participer financièrement, puisqu'il obtient l'honneur de voir son nom apparaître sur le linteau de l'édifice ; bien que la formule qui introduit la participation de ces particuliers (*aiutorum, curante*), tout en manifestant le soin qu'ils ont pris de cette œuvre menée à bien, n'en reste pas moins équivoque et tend à conférer à leur intervention une importance secondaire. »

l. 1 : il s'agit de Dioclétien et de Maximien, Augustes (286-293) ; l. 2 : Arminia Fadilla, la donatrice, n'est pas connue par ailleurs. Elle a restauré un temple dédié à Apollon pour 150 000 sesterces. 200 000 sesterces furent ensuite ajoutés (par un autre donateur ?)

Bibliographie : *Cités*, II, p. 91.

## 12. Calama (Proconsulaire). 366-367. Restauration d'un édifice – *ILAlg I, 255*

*ILAlg I, 255 – CIL VIII, 5336*

Pierre brisée à droite, de dimensions inconnues, trouvée à Calama en Afrique proconsulaire.

*Temporibus beatissimis [dd(ominorum) nn(ostrorum) Valentiniani et Valentis per/peturu]m Augg(ustorum), restituit u(ir) c(larissimus) Iulius Festus [Hymetius, proconsule p(rouincia) A(frica) ---] / [---]ELL opus cum adesset d(e)d(icauit) cum Fabio Fabiano, u(iro) c(larissimo), [legato suo (?) ---] / [---]CAV sedem cum propriis sumptibus [---].*

l. 3 : C. Lepelley propose de restituer *[tess]ell(atum) opus*, ce qui sous-entendrait qu'une mosaïque a été produite. Néanmoins, puisque le mot *tesselatum* est rare dans les inscriptions, la restitution n'a pas été retenue.

l. 1 : il s'agit de Valentinien et Valens, conjointement Augustes de 364 à 378 ; l. 2 : sur Julius Festus Hymetius, cf. « Iulius Festus Hymetius », *PLRE*, I, p. 447. Il fut proconsul d'Afrique en 366-367 ; l. 3 : Fabius Fabianus est le légat du proconsul d'Afrique (cf. « Fabius Fabianus 3 », *PLRE*, I, p. 322 ; sur cette fonction, cf. C. HUGONOT, « Les légats du proconsul d'Afrique... », art. cité) ; l. 4 : le nom du donateur n'est pas connu. Il a restauré un édifice (*sedes) cum propriis sumptibus*.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 92.

## 13. Calama (Proconsulaire). 408. Réparation d'un bâtiment pour l'accueil des étrangers – *ILAlg I, 263*

*ILAlg I, 263 – CIL VIII, 5341*

Table, brisée à droite, trouvée à Calama en Afrique proconsulaire. L'inscription est gravée dans un cadre à queue d'aronde. h. 0,67 m ; l. 2,08 m.

*Beatissimis temporibus dominorum nostroru[m] Honori] / et Theodosi semper et ubique uincentium, administrante Pompe[io Proculo] / u(iro) c(larissimo)*

*amplissimoque proconsule et Thersio Crispino Megethio u(iro) c(larissimo) le[gato ; ---] / Valentinus uir honestissimus, curator re(i) p(ublicae), locum rui[nis obsi]/tum qui antea squalore et sordibus foedabatur ad ne[cessa]/rium usum et ad peregrinorum hospitalitatem in meliorem [faciem (?)] / ad tecti fastigium propria pecunia reformauit. Felicit[er] !*

Aux temps très heureux de nos seigneurs Honorius et Théodose, toujours et partout vainqueurs, sous l'administration de Pompeius Proculus, clarissime, et très illustre proconsul, et de Thersius Crispinus Megethius, clarissime, son légat, [...] Valentinus, homme très honorable, curateur de la cité, a restauré à ses frais un lieu empli de ruines, qui auparavant était repoussant à cause de la saleté et des ordures, prévu pour un usage urgent et pour l'accueil des étrangers dans un meilleur [...] : jusqu'à la toiture. Heureusement !

l. 1 : R. Arcuri (« Agostino e il movimento dei pellegrini verso l'Africa romana », *L'Africa romana*, 16, 2004, p. 956) propose (à titre d'hypothèse) de restituer, à la place de Honorius, le nom de l'empereur Valentinien II. Une telle lecture décalerait la date de l'inscription à 379-392, date du règne conjoint de Valentinien II et de Théodose I<sup>er</sup>. L'hypothèse doit être rejetée, pour plusieurs raisons. Une inscription de Madauros se réfère au même proconsul et au même légat que celle de Calama<sup>17</sup> : les inscriptions sont donc contemporaines. Or, sur l'inscription de Madauros, seul le nom de l'empereur Honorius est précisé (mais il y a de la place pour Arcadius et Théodose II). Puisque les inscriptions datent de la même époque, la restitution « Honorius » de S. Gsell sur l'inscription de Calama est correcte, et il s'agit nécessairement de Théodose II. Pour préciser cette datation, S. Gsell ajoute qu'« à la ligne 1, il n'y a pas de place pour les deux noms d'Arcadius et d'Honorius, et cela indiquerait une date postérieure à la mort d'Arcadius [1<sup>er</sup> mai 408] ». Partant de là, la seule datation possible à partir du nom des empereurs est 408-423. De plus, les inscriptions de Madauros et de Calama datent de la même année, puisqu'il est fait mention d'un proconsul et de son légat : elles ont donc été gravées de part et d'autre du 1<sup>er</sup> mai 408, date de la mort d'Arcadius. Pour confirmer cette datation, il faudrait encore trouver la date à laquelle Pompeius Proculus et Thersius Crispinus Megethius furent en fonction. Le proconsul est connu par une inscription d'Ain Djal, sous le règne d'Honorius et de Théodose II (sans Arcadius). Il y porte son nom complet : Caius Aelius Pompeius Porfirius Proculus<sup>18</sup>.

17 *ILAlg* I, 2108 (cf. *infra* n° 44).

18 *CIL* VIII, 25377 (cf. *infra* n° 85).

l. 1-2 : il s'agit d'Honorius et de Théodose II, conjointement Augustes entre 408 et 423 ; l. 2-3 : sur le proconsul d'Afrique Pompeius Proculus, cf. « C. Aelius Pompeius Porphyrius 3 », *PLRE*, II, p. 900. Le proconsul fut en fonction en 408 ; sur Thersius Crispinus Megethius, légat du proconsul, cf. « Q. Thersius Crispinus Megethius », *PLRE*, II, p. 752 ; sur cette fonction, cf. C. HUGONOT, « Les légats du proconsul d'Afrique... », art. cité, p. 2067-2087 ; l. 4 : [...] Valentinus appartient aux *honestiores* (sur les *uiri honestissimi*, une titulature non-officielle, cf. A. CHASTAGNOL, « Le formulaire de l'épigraphie latine officielle dans l'Antiquité tardive », dans *La terza età dell'epigrafia*, 1988, p. 45). L'homme est inconnu par ailleurs, et fut curateur de la cité de Calama ; l. 6 : sur l'*hospitalitas peregrinorum*, cf. R. ARCURI, art. cité. Le mot *peregrinorum* désigne ici plutôt des étrangers que des pèlerins (« pèlerin » a une dimension religieuse que n'a pas l'inscription). La restauration de l'édifice aurait-elle pu avoir un lien avec les émeutes de Calama qui se sont produites la même année ? Sur ces émeutes, cf. E. T. HERMANOWICZ, « Catholic Bishops and the Imperial Court: a Legal Study of the Calama Riots in 408 », *JECS*, 12, 2004, p. 485, ainsi que J. C. MAGALHÃES DE OLIVEIRA, *Potestas populi : participation populaire et action collective dans les villes de l'Afrique romaine tardive, vers 300-430 apr. J.-C.*, 2012 (« *Petulantissima turba*. Païens et chrétiens dans les émeutes de juin 408 à Calama »).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 94 ; E. T. HERMANOWICZ, « Catholic Bishops and the Imperial Court: a Legal Study of the Calama Riots in 408 », *JECS*, 12, 2004, p. 485 ; R. ARCURI, « Agostino e il movimento dei pellegrini verso l'Africa romana », *L'Africa romana*, 16, 2004, p. 956.

#### **14. Capsa (Byzacène). 4 octobre 280. Construction d'un temple, banquets et jeux offerts à l'occasion de la dédicace – CIL VIII, 100**

CIL VIII, 100 – CIL VIII, 11228

Pierre brisée de toutes parts trouvée à Capsa en Byzacène. h. 0,43 m ; l. 1 m ; h.d.l. de 7 à 4 cm.

*[Pro salute d(omini) n(ostri) Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci)] Aur(eli) [[Probi]] Invicti Aug(usti) totiusq(ue) domus diuinae e[ius] / [--- te]mplum co[e]mtis spatii ampliatum et a solo exaedificatu[m] / et marmoribus ornatu[m] cum sim[ula]cro aeneo et aereis ianuis Turius Verna [--- /--- cur(ator)] rei p(ublicae) Taca[pitanorum et Cap]sensium d(ono) d(edit) IIII Non(is) Oct(obr)ibus Me[s/s]alla et Grato co(n)s(ulibus) dedicauit et] epulu[m] ciuibus (?) dedit et ludos per t]riduum ob dedicatio[nem] exhibuit].*

Pour le salut de notre empereur César Marcus Aurelius Probus, invincible Auguste et de toute la famille impériale [...], Turius Verna [...] curateur de la cité de Thacape et de Capsa a fait don d'un temple, qui fut agrandi par l'achat de terrains, édifié en entier depuis le sol et orné de marbres, avec une statue en bronze et des portes en airain, le quatrième jour des nones d'octobre, sous le

consulat de Messalla et de Gratus. Il l'a dédié (?), a donné un banquet aux citoyens (?) et a produit trois jours de jeux à l'occasion de la dédicace.

l. 5 : la restitution finale *epulu[m] ciuibus (?) dedit et ludos per t]riduum ob dedicatio[nem exhibuit]* est tout à fait plausible. cf. la fin de *CIL VIII, 23964* (notre n° 50, inscription du *Municipium Aurelium Commodianum*) : *dedicauit et uniuer/s(a)e pleui (sic) epulu(m) per tridum dedit nec / non et ludos scenicos exhibuit.*

l. 1 : il s'agit de l'empereur Probus, Auguste entre 276 et 282. Le nom de Probus a été martelé ; l. 2 : l'évergète a dû agrandir un temple en achetant des terrains, et en construisant un nouveau bâtiment. Il faut noter l'insistance sur la richesse des matériaux (marbre ?, bronze et airain) ; l. 3 : Turius Verna [...] est inconnu par ailleurs. Il fut curateur de la cité de Capsa et de Thacape, ce qui indique, en suivant C. Lepelley, qu'il n'était pas, comme ce fut le cas plus tard, issu de la curie locale puisqu'il avait en charge deux cités ; l. 4 : le 4<sup>e</sup> jour des nones d'octobre correspond au 4 octobre ; l. 5 : le consulat de Messala et Gratus date de l'année 280.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 282 ; G. WESCH-KLEIN, *Liberalitas in rem publicam: private Aufwendungen zugunsten von Gemeinden im römischen Afrika bis 284 n. Chr.*, Bonn, Habelt, 1990, n° 3, p. 78 (désormais *Wesch-Klein*).

### **15. Castellum Ma---rensiium (Proconsulaire). 293-305. Restauration d'un temple – ILPBardo, 167**

*ILPBardo*, 167 – *CIL VIII*, 17327

Bloc rectangulaire en pierre calcaire, trouvé à Castellum Ma---rensiium (Hr Aïn Tella), dans la province d'Afrique proconsulaire. L'inscription est dans un cadre à queue d'aronde. h. 0,50 m ; l. 0,80 m ; h.d.l. de 5 à 3 cm. L'inscription est conservée dans les réserves du musée du Bardo et elle est aujourd'hui pratiquement illisible.

*Pro salute dddd(ominorum) nnnn(ostrorum) / Diocletiani et Maximiani perpetuorum / Augg(ustorum) et Constanti et [M]aximiani nobilis/simorum Caess(arum) templum dei Mercuri / uetustate delaps[um --- /---]jissimo / uniuer/si seniores Ma[---]rensiium / sumtibus suis restitueru[nt et de]dicauerunt ; / anno Fortunatiani mag(istri). Curatores : / Macidius Primus.*

Pour le salut de nos seigneurs Dioclétien et Maximien, continuellement Augustes, et de Constance et Maximien, très nobles Césars, l'ensemble des *seniores* de Ma---renses a restauré à ses frais (avec un très grand luxe) le temple du dieu Mercure tombé en ruine sous le coup des ans et l'a dédié ; l'année de la magistrature de Fortunatianus. Commissaires aux travaux : Macidius Primus. (Traduit par Z. B. Ben Abdallah, *ILPBardo*)

l. 5 : le *CIL* restitue *delaps[um cul]t[us ampl]issimo* (cf. *CIL VIII*, 17327) ; l. 9-10 : le pluriel de *curatores* laisse penser qu'il y en a plusieurs. Or, seul Macidius Primus est nommé. On pourrait plutôt lire, pour respecter le pluriel : Macidius, Primus.

l. 3-4 : Dioclétien et Maximien sont Augustes, Constance Chlore et Galère sont Césars entre 293 et 305 ; l. 7-8 : les *seniores* du Castellum Ma---renses ont fait restaurer à leurs frais un temple de Mercure. Il s'agit bien ici d'un acte d'évergétisme, comme le précisait C. Lepelley (*Cités*, II, p. 139) : mais l'inscription a sans doute été oubliée et elle ne figure pas dans la liste des évergésies fixée par C. Lepelley. Sur les *seniores*, cf. remarque de Z. B. Ben Abdallah : il s'agit des responsables de l'administration locale dans un *castellum* (l'auteur renvoie à S. LANCEL, *Actes de la conférence de Carthage*, I, p. 138-141). Un *magister* préside cette assemblée de *seniores* ; l. 9 : noter la datation par l'année de la magistrature de Fortunatus, inconnu par ailleurs.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 139.

## 16. Cedia (Numidie). 286-293. Libéralité – *CIL VIII*, 10727

*CIL VIII*, 10727 – *CIL VIII*, 17655

La pierre a été trouvée en deux fragments, dans la muraille du fortin byzantin, à Cedia en Numidie. Les dimensions sont inconnues.

[--- Diocleti]a(n)o et Maximiano Augg(ustis), res p(ublica) Cediensium st[--- / ---] Huir(i) em[---] Aelli Principis eq(uitis) r(omani) fl(aminis) p(er)p(etui) et he[--- / ---]ris ordinis, propr[i]a liberalitate [---].

l. 1 : il s'agit de Dioclétien et de Maximien, Augustes entre 286 et 293 ; l. 2 : suivant les analyses de C. Lepelley, la libéralité a été accomplie par un duumvir dont le nom est perdu, ainsi que par Aellius Princeps, chevalier et flamme perpétuel.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 401.

## 17. Cheria (Numidie). 375-378. Travaux sur un bâtiment – *CIL VIII*, 2216

*CIL VIII*, 2216 – *CIL VIII*, 17611

La pierre est brisée en trois fragments de dimensions inconnues.

[Pro beatitud]ine temporu[m ddd(ominorum) nnn(ostrorum)] Inuictissimorum pri[ncipum Valentis Grati]ani et Valentiniani pe[rpetuorum semper Augustorum] / [---] solo amminist[rante et dedic]ante Caelio Censorino, [uiro clarissimo, consula]r[i] VI fascal[e] p[r]ou(inciae) Numidiae Constantinae], / [--- ad

*splendo(?)][rem patriae (?)---] F[---] Victor ffl(amines) pp(erpetui) sua [---] et proprio sumtu feceru[nt].*

l. 2 : restitution de la lacune du proconsul grâce à *ILAlg* II, 4677 (Thibilis) : *[Cael(ius)] / Censorinus u(ir) c(larissimus) consu[lar(is) s(ex)f(ascalis) p(rovinciae) N(umidiae)]* ; l. 3 *[---]ta a patria s[ua --- et] Victor---* (*CIL* VIII, 2216) ou *[---]em patriae* (*CIL* VIII, 17611).

l. 1 : il s'agit de Valens, Gratien et Valentinien II, qui furent conjointement Augustes entre 375 et 378. Les empereurs sont cités dans l'ordre chronologique ; l. 2 : sur Caelius Censorinus, consulaire à six faisceaux de la province de Numidie, cf. A. CHASTAGNOL, « Les consulaires de Numidie », *L'Italie et l'Afrique au Bas-Empire*, 1987, p. 161, et « Caelius Censorinus 1 », *PLRE*, I, p. 196 ; l. 3 : deux flamines perpétuels ont construit ou restauré un monument public, à leurs frais (*proprio sumptu*).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 492.

## 18. Chusira (Byzacène). Fin du III<sup>e</sup> s.-début du IV<sup>e</sup> s. Libéralité – *AE* 1946, 45

*AE* 1946, 45 (*BCTH*, 1945, p. XIX-XX)

L'inscription a été trouvée à Chusira, en Byzacène. Les détails de la découverte ne sont pas connus.

*[---]emplum dei PFE [---] / [--- iubente (?) A]gricola u(iro) c(larissimo) pra(e)sid[e prouinciae ---] / [---] curator(e) r(ei) p(ublicae) sua libe[ralitate] restituit(?)].*

l. 2 : Agricola, clarissime, est ici mentionné comme *praeses* de la province. Il est inconnu par ailleurs et ne figure pas dans les fastes des gouverneurs de cette province (cf. A. CHASTAGNOL, « Les gouverneurs de Byzacène et de Tripolitaine », *L'Italie et l'Afrique au Bas-Empire*, 1987, p. 167). Néanmoins, cette mention donne une indication de datation, puisque cette fonction fut créée sous la Tétrarchie. A. Chastagnol signale un *[...]tianus*, qui fut *p[raeses]* dans une autre inscription de Chusira (*CIL* VIII, 701) : mais l'inscription est tellement lacunaire qu'on ne peut rien en tirer d'autre. Après 328, les gouverneurs de Byzacène étaient des consulaires : cela incite à dater cette inscription de la fin du III<sup>e</sup> siècle ou du début du IV<sup>e</sup> siècle ; l. 3 : un curateur de cité a restauré le temple à ses frais (*sua liberalitate*).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 285.

**19. Cirta (Numidie). 367-375. Construction d'un portique dédié à Gratien – *ILAlg II, 1, 596***

*ILAlg II, 1, 596 – CIL VIII, 7015 ; ILS, 5555.*

La pierre a été trouvée en trois morceaux à Cirta, en Numidie. Elle est placée dans un cadre à queue d'aronde ; h. 0,61 m ; l. 2,10 m.

*Aureo saeculo ddd(ominorum) nnn(ostrorum) inuictissimorum prin/cipum Valentiniani Valentis et Grat[i]ani, porti/cum a fundamentis coeptam et con[s]tructam / Annius [---]mianus u(ir) c(larissimus), c(onsularis) s(ex)f(ascalis) p(rouincia) N(umidia) C(onstantina), dedicauit / et d(omini) n(ostri) Gratiani [pri]n[c]ipis nomine nuncupauit, / curante ac sua pec[un]ia perficiente Neuiio Numi/diano [---] DDQ.*

Au siècle doré de nos seigneurs, princes très invincibles, Valentinien, Valens et Gratien, Annus [...]mianus, clarissime, consulaire à six faisceaux de la province de Numidie Constantine, a dédié un portique qui fut entrepris et construit depuis les fondations ; il l'a appelé du nom de notre seigneur le prince Gratien, tandis que Nevius Numidianus en a assuré la gestion et l'a achevé à ses frais [...]

l. 1 : il s'agit de Valentinien I, Valens et Gratien, régnant tous trois de 367 à 375 ; l. 2-3 : la *porticus* dont il est question ici est peut-être mentionnée dans l'inscription *ILAlg II, 597 : [por]ticum Gra[t]iani* (ou *[por]ticum Gra[t]ianam*) ; l. 4 : Annus [...]mianus est gouverneur de la province de Numidie (cf. A. CHASTAGNOL, « Les consulaires de Numidie... », art. cité, p. 161 et « Annus ...mianus », *PLRE*, I, p. 1000). Sur la *Numidia Constantina*, traduit ici Numidie Constantine, cf. A. BERTHIER, « Du mot *Numidia* accolé aux noms antiques de Constantine », *AntAfr*, 3, 1969, p. 55-67 ; l. 5 : le portique porte le nom de Gratien ; l. 6 : Nevius Numidianus, inconnu par ailleurs, a assuré la direction du chantier et l'a achevé à ses frais. Il devait probablement avoir une dignité municipale. Remarquons que la place de cet évergète est très restreinte par rapport à son action effective.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 386.

**20. Ciuitas [...]iana (Proconsulaire). 317-361. Acte d'évergétisme probable – *CIL VIII, 23946***

*CIL VIII, 23946*

Trois fragments d'épistyle, trouvés à Civitas [...]iana (Henchir el Halouani) en Afrique proconsulaire. h. 0,52 m ; l. 3 m ; h.d.l. 12 cm

[Pro] salu[te et] incolumitate dd(ominorum) n[[n]](ostrorum) Imp[[p]](eratorum) Cons[tanti ---] / partem rem publicam (sic) prerogante partem uero o[---].

l.1 : plusieurs datations sont possibles. Deux empereurs sont mentionnés et le nom de l'un d'entre eux est martelé : il s'agit soit de Constantin et de Licinius, soit de Constance II et Constant, soit de Constance II et Gallus, soit de Constance II et Julien (pour l'explication, cf. *Cités*, p. 252). On obtient alors une datation entre 317 et 361 ; l. 2 : la répétition *partem... partem* suggère que les frais de ces travaux furent partagés entre la *res publica* et des personnes privées. Dans ce cas, il s'agirait bien d'un acte d'évergétisme.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 252 ; H.-G. PFLAUM, « La romanisation de l'ancien territoire de la Carthage punique à la lumière des découvertes épigraphiques récentes », *AntAfr*, 4, 1970, p. 105.

## 21. *Cuicul* (Numidie). 364-367. Construction d'un marché aux vêtements – *ILAlg* II, 3, 7878

*ILAlg* II, 3, 7878 – *CIL* VIII, 20156 ; *ILS*, 5536

Pierre calcaire, brisée en trois morceaux. La partie supérieure droite de l'inscription est perdue. L'inscription a été découverte près de l'Arc de triomphe. h. 1 m ; l. 1,02 m ; ép. 0,27 m ; h.d.l. 7 cm.

*Pro beatitudine [temporum] / dd(ominorum) nn(ostrorum) Valenti[niani et Valen]/tis, semper Augus[torum, basili]/cam uestiarum d[isposuit (?) ex]/truxit dedicauitq[ue Publilius] / Caeionius Caecina Al[binus, u(ir) c(larissimus)], / consularis sexfasc[alis pr]ouin/ciae Numidiae, curante ac propri/o sumptu perficiente Rutilio Satur/nino u(iro) c(larissimo).*

Pour la béatitude des temps de nos seigneurs Valentinien et Valens, toujours Augustes, Publilius Caeionius Caecina Albinus, clarissime, consulaire à six faisceaux de la province de Numidie, a fait, construit et dédié un marché aux vêtements, tandis que Rutilius Saturninus, clarissime, en a assuré la gestion et l'a achevé à ses propres frais.

l. 2 : il s'agit de Valentinien I<sup>er</sup> et de Valens, conjointement Augustes entre 364 et 375 ; l. 4 : la *basilica uestiaria* est un bâtiment servant aux marchands de vêtements (*ILAlg*) ; l. 6-7 : Publilius Caeionius Caecina Albinus, consulaire de Numidie, est assez bien connu par différentes sources (cf. A. CHASTAGNOL, « Les consulaires de Numidie », art. cité, p. 160, ainsi que « Publilius Caeionius Caecina Albinus 8 », *PLRE*, I, p. 34). En tant que gouverneur entre 364 et 367, il fut au cœur d'une intense activité bâtitrice ; l. 9-10 : Rutilius Saturninus, flamine perpétuel, est connu également par l'inscription *ILAlg* II, 3, 7881 (cf. notre inscription suivante n° 22 et « Rutilius

Saturninus 14 », *PLRE*, I, p. 808). Le *cognomen* Saturninus est fréquent à Cuicul (20 occurrences), tout comme le *nomen* Rutilius (7 occurrences). Un certain Q. Rutilius Saturninus, lointain ancêtre de l'évergète du IV<sup>e</sup> siècle, avait déjà offert une statue à Jupiter dans la même cité en l'honneur de l'augurat (*ILAlg* II, 3, 7665). L'évergète a fait construire la basilique *proprio sumptu*.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 405. Photographie EDCS-23600079 (à consulter à l'adresse [http://db.edcs.eu/epigr/epi\\_de.php](http://db.edcs.eu/epigr/epi_de.php))

## 22. Cuicul (Numidie). 367-372. Construction d'un bâtiment (*basilica*) – *ILAlg* II, 3, 7881

*ILAlg* II, 3, 7881 – *CIL* VIII, 8324 ; *ILS*, 5535

La pierre a été découverte à Cuicul en Numidie. Elle fut réemployée comme linteau dans une fontaine construite par les soldats français en 1843 ; h. 0,50 m ; l. 1,81 m ; ép. 0,22 m ; h.d.l. de 5,5 à 5 cm.

*Pro beatitudine principum maximorum / ddd(ominorum) nnn(ostorum) Valentiniani Valentis adq(ue) Gratiani perpetu[orum] / semper Auggg(ustorum), Fl(auius) Simplicius, u(ir) c(larissimus), consularis sexfascalis p(rovinciae) N(umidia) / Constantinae, numini maiestatiq(ue) eorum semper dicatus, basi/licam dedicauit, Rutilius uero Saturninus, u(ir) c(larissimus), pro editioe mu/neris debiti, a solo fac<i>endam exaedificandamq(ue) curauit.*

Pour la béatitude des très grands princes nos seigneurs Valentinien, Valens et Gratien, toujours perpétuels Augustes, Flavius Simplicius, clarissime, consulaire à six faisceaux de la province de Numidie Constantine, toujours dévoué au *numen* et à la *majestas* de ceux-ci, a dédié une basilique ; et Rutilius Saturninus, clarissime, à la place d'un spectacle qu'il devait, s'est occupé de la faire construire et de l'édifier.

l. 2 : il s'agit de Valentinien, Valens et Gratien, tous trois Augustes entre 367 et 375 ; l. 3 : sur Flavius Simplicius, cf. A. CHASTAGNOL, « Les consulaires de Numidie », art. cité, p. 161 et « Flavius Simplicius 7 », *PLRE*, I, p. 844. A. Chastagnol précise la date à laquelle le consulaire fut gouverneur : 367-372. En 372, Flavius Simplicius fut probablement nommé vicair de Rome ; l. 4 : *numen* et *majestas* des empereurs sont des expressions pratiquement intraduisibles ; l. 5 : sur Rutilius Saturninus, cf. l'inscription précédente n° 21. Notons qu'il a offert la basilique à la place de spectacles qu'il devait. Selon C. Lepelley (*Cités*, II, p. 407), l'*editio muneris* ne désignait alors plus les spectacles de gladiateurs mais des spectacles de chasse. De telles suppositions pourraient donner des indices sur le christianisme de notre évergète : il aurait refusé de donner des jeux pour les remplacer par le don d'un monument, ce qui était à coup sûr moins controversé. Néanmoins, cette hypothèse ne recueille pas les faveurs de C. Lepelley, pour qui seuls les combats de

gladiateurs étaient limités en raison du christianisme<sup>19</sup>. En tous les cas, si l'évergésie était « due », c'était certainement parce que Rutilius Saturninus était encore en train de parcourir la carrière municipale.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 407. Photographie *ILAlg* II, 3, pl. XLVIII.

### 23. Ghardimaou (Proconsulaire). 379-383. Restauration d'un arc triomphal – *CIL VIII, 14728*

*CIL VIII, 14728*

La pierre, brisée en de nombreux fragments, a été trouvée dans des ruines antiques proches de Ghardimaou, ville située au nord-ouest de la Tunisie. Fragment principal : h. 0,50 m ; l. 1 m ; h.d.l. 5,5 cm.

*[Beatissimis tempo]ribus florenti[ssimo]que saeculo domi[norum nostro]rum Gratiani Valentiniani et The[odosi] perpetuorum semper Augustorum, / Vi]rio Audentio Aemiliano, clarissimo et eminent[issimo] uiro, proconsule e]t Cl[--- / ---]o u[ir]o c[larissimo], leg[ato] p[ro]uinciae N[um]idiae, arcum triumphalem funditus quadr[at]is lapidibus olim(?)] exstructum [sed deinde (?) eo]rundem lapidum coniunctionis ad[fectatum ---]relict[--- / et a]d ornamentum splendidissimae ciui[tatis ---] rei [--- propriis / su]mptibus Crepereius Felicissi[mus --- / cum Crepere]io Glycer[io (?) fi]lio suo, fl[amine] p[er]p[etuo], construxit [et / --- dedi]cauit.*

Les restitutions ont été proposées par les auteurs du *CIL* et par C. Lepelley. l. 2 : il s'agit de Gratien, Valentinien II et Théodose, Augustes entre 379 et 383 ; l. 3 : sur le proconsul Virius Audentius Aemilianus, cf. G. GUADAGNO, « Virius Audentius Aemilianus consularis Campaniae e proconsul Africae », *Opuscula Romana*, 7, 1969, p. 249 et « Virius Audentius Aemilianus 4 », *PLRE*, I, p. 22 ; l. 4 : le légat mentionné n'est pas connu ; un arc triomphal a été restauré de fond en comble (*funditus*) ; l. 6 : le nom de la cité antique n'est pas connu ; l. 7 : Crepereius Felicissimus a accompli cette tâche à ses frais, et a fait la dédicace du monument. Il n'est pas connu par ailleurs. Son fils Crepereius Glycerius, flamine perpétuel, l'a aidé.

Bibliographie : G. GUADAGNO, « Virius Audentius Aemilianus consularis Campaniae e proconsul Africae », *Opuscula Romana*, 7, 1969, p. 249 ; *Cités*, II, p. 251.

19 *Cités*, I, p. 407 : « Le remplacement de la gladiature par les *venationes* rend peu probable l'hypothèse selon laquelle l'impossibilité de donner le *munus* serait due à l'opposition de l'église locale. » Autre hypothèse : le gouverneur Flavius Simplicius aurait également pu demander à l'évergète qu'il change la nature de son évergésie, car il y avait davantage besoin d'une *basilica* que de jeux. cf. sur ce point mon développement, p. 304.

## 24. Henchir Dougga (Proconsulaire). Fin du III<sup>e</sup> s. Restauration d'un bâtiment à gradins – *AE* 2000, 1641

*AE* 2000, 1641 (S. BEN BAAZIZ, *Rohia et le Sraa Ouertane dans l'Antiquité*, Tunis, Institut national du patrimoine, 2000, p. 91)

Pierre en calcaire blanc trouvée à Henchir Dougga en Proconsulaire, près de Mididi et de Thugga Terebentina. La pierre est très fragmentaire. h. 0,28 m ; l. 0,77 m ; h.d.l. 4,5 cm.

[---]nitus [---] fl(aminis) p(erpetui) filius Me[--- / ---]id patriam Iuli Fanni Delfi Victorini Anic[iani (?) --- / ---] munera consecutus flamonium e[t --- / ---] susceptam fili(i) sui Iucundi s[--- / ---] gradibus et ornamentis omn[ibus --- / ---] familia [---] / eorum [---].

l. 3 : il s'agit d'un cas d'évergétisme *ob honorem* (*munera consecutus flamonium*) ; l. 5 : l'évergète a offert un bâtiment avec des escaliers. S. Ben Baaziz pense que le monument en question est un théâtre, ou mieux, la curie de la cité ; l'auteur se réfère à *CIL* VIII, 11774, qui concerne la ville voisine de Mididi : *curia a solo ex[tructa cum gradibus et porticibus]*, cf. notre n° 49. Une telle restitution ne semble pas très plausible, et d'ailleurs, la restitution de Mididi est elle-même très hypothétique ; l. 6 : toute la famille semble avoir participé à cette évergésie. La datation se fonde sur des critères paléographiques et suggère une datation proche de la fin du III<sup>e</sup> siècle.

## 25. Henchir Mektides (Numidie). Fin du III<sup>e</sup> s.-milieu du V<sup>e</sup> s. Acte d'évergétisme probable – *CIL* VIII, 2195

*CIL* VIII, 2195

La pierre a été trouvée à Henchir Mektides (Tinfadi ?) en Numidie, à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de Theveste. Il ne reste que deux fragments : h. 0,48 m ; l. 1,08 m (a) ; 0,95 m (b) ; h.d.l. 10 cm. L'inscription avait donc des dimensions considérables.

[---] dd(omin---) nn(ostr---) orbis [triumphator (?)---] / [---] / [---. prop]rio sumtu fecit [---].

l. 1 : *dd(omini) nn(ostri)* indique la mention de deux empereurs ; cette façon de nommer les empereurs est surtout valable pour l'Antiquité tardive, à partir des Tétrarques ; l. 3 : l'évergète est inconnu, mais il a offert quelque chose à ses frais (*proprio sumptu*).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 493.

**26. Henchir Mektides (Numidie). 320-milieu du V<sup>e</sup> s. Acte d'évergétisme – CIL VIII, 2196**

CIL VIII, 2196

L'inscription, trouvée à Henchir Mektides (Tinfadi ?) en Numidie, est très fragmentaire. Il s'agit d'un fragment d'épistyle de taille considérable ; h. 0,50 m ; l. 0,95 m ; h.d.l. 10 cm.

*[---]morum salui [---] / [---]mus consular[is sexfascalis prou(inciae) Numidiae (?) --- / --- perfi]ciente sua pecu[nia ---].*

l. 2 : l'hypothétique restitution *consular[is sexfascalis prouvinciae Numidiae]* indiquerait une datation postérieure à 320 (cf. A. CHASTAGNOL, « Les consulaires de Numidie », art. cité, p. 150-151); l. 3 : *sua pecunia* indique un acte d'évergétisme de nature inconnue.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 493-494.

**27. Henchir Mesguida (Proconsulaire). 408-423. Restauration de statues – CIL VIII, 24104**

CIL VIII, 24104

La pierre a été trouvée à Henchir Mesguida (Casula ?), en Proconsulaire, sur la péninsule du Cap Bon. Les dimensions ne sont pas connues.

*Saluis dd(ominis) n[n](ostris) / Honorio et Theodo/sio p(er)p(etuis) semper Aug(ustis)], / Stertiniu[s] / Carcedonius fl(amen) [p(er)petuus)], / auorum uestig[ia] / recolens statu[as] / ex oblatione / [l]iberalitatis / familiae suae, / ob amorem / pat[ri]ae adpo/sitas reparauit.*

Nos seigneurs Honorius et Théodose étant saufs, toujours Augustes à perpétuité, Stertinius Carcedonius, flamine perpétuel, cultivant de nouveau les traces de ses ancêtres, a réparé les statues qui avaient été érigées par une offrande due à la libéralité familiale, pour l'amour de leur patrie.

l. 2 : il s'agit d'Honorius et de Théodose II, conjointement Augustes entre 408 et 423. Théodose est fait Auguste en 402 mais ne règne qu'à partir de 408 ; l. 4-5 : Stertinius Carcedonius n'est pas connu par ailleurs. Il était membre de l'aristocratie locale, en tant que flamine perpétuel ; l. 6-7 : l'auteur de la réparation des statues indique se placer dans les traces de ses ancêtres et restaurer le « patrimoine » offert par sa famille à la cité. Le *cognomen* Carcedonius est excessivement rare. En revanche, le *nomen* Stertinius est beaucoup plus fréquent (20 occurrences en Afrique romaine) ; l. 11-12 : sur l'*amor patriae*, cf. A. GIARDINA, « *Amor civicus*. Formule e immagini dell'evergetismo romano nella tradizione epigrafica », *La terza età dell'epigrafia*, 1988, p. 67-85.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 104.

## 28. Henchir Tout el Kaya (Proconsulaire). 376-377. Réfection d'un portique – *CIL VIII, 14346*

*CIL VIII, 14346 – ILS, 5556*

L'inscription a été trouvée sur deux pierres, à Henchir Tout el Kaya, en Afrique proconsulaire, non loin de la cité de Vaga. Fragment a à gauche, b à droite : a) h. 0,50 m ; l. 0,90 m ; b) h. 0,50 m ; l. 0,85 m ; h.d.l. 10 cm environ.

*(A)et[erno saeculo (?) In]uictissimorum p[rincipum ddd(ominorum) / nn]n(ostrorum) Valentis Gratiani et Val[entiniani Auggg(ustorum), procons(ulatu) D]ecimi Hesperii u(iri) c(larissimi), u(ice) s(acra) [i(udicantis)], / porticum adque ascensus g[raduum (?) --- ue]tustate labsum [---]o maiore to[---]/ibus operibus inpensisq(ue) propriis [---] refjecit excoluit et cum uniuerso or[dine] dedicauit].*

l. 2 : il s'agit de Valens, Gratien et Valentinien II, tous trois Augustes de 375 à 378 ; sur Decimius Hesperius, proconsul d'Afrique, cf. « Decimius Hilarianus Hesperius 2 », *PLRE*, I, p. 427-428. Il est connu par plusieurs autres inscriptions africaines ainsi que par des textes juridiques ; il fut proconsul d'Afrique en 376-377. Il s'agit du fils d'Ausone, et il était peut-être chrétien (R. VON HAEHLING, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie (324-450 bzw. 455 n. Chr.)*, 1978, p. 298-299 [désormais *Religionszugehörigkeit*] ; l. 3-4 : un évergète dont le nom est perdu a fait restaurer à ses frais (*inpensis propriis*) un portique en ruine. Il en a fait la dédicace conjointement avec l'ordre des décurions (*cum uniuerso ordine*). C. Lepelley en déduit que l'évergète était peut-être le curateur de la cité.

Bibliographie : J. PEYRAS, « Rucuma, cité de l'Afrique proconsulaire, des origines à la conquête arabe », *AntAfr.*, 16, 1980, p. 57 ; *Cités*, II, p. 256.

### 29. Khanguet el Hojjaj (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Construction d'un *macellum* – AE 1913, 160

AE 1913, 160 – CIL VIII, 24039 ; ILCV, 778

L'inscription a été découverte à Khanguet el Hojjaj, près de la ville de Grombalia, à l'ouest de la péninsule du Cap Bon, en Afrique proconsulaire. Il s'agit d'un bloc de calcaire. h. 0,30-35 m ; l. 0,60-63 m ép. 0,8-10 m ; h.d.l. 4 à 6 cm.

*Covuldus // mace/llu(m) // de suo pro/p(r)ie fabricabit.*

Covuldus a fait faire un marché (*macellum*) à ses frais.

l. 4-5 : *de suo pro pie(tate)* (CIL et C. De Ruyt).

l. 1 : Le nom *Quodvultdeus*, qui peut être aussi écrit *Covuldus* ou *Cobuldus*, est très répandu en Afrique et il s'agit d'un nom spécifiquement chrétien<sup>20</sup>. Le nom est dérivé de *Deus* ou *Theos* et comporte l'idée de la puissance de Dieu (« ce que Dieu veut ») ; l. 2-3 : le *macellum* est « le marché spécialisé dans la vente de produits alimentaires » (C. De Ruyt), qui se déroule tous les jours (à la différence des foires, ou des marchés périodiques, les *nundinae*). Ce marché se tient dans un bâtiment spécifique, qui porte aussi le nom de *macellum*. Pour C. De Ruyt, il pourrait s'agir d'une boucherie et la datation de l'inscription serait relativement tardive (elle daterait en toute logique du IV<sup>e</sup> ou du V<sup>e</sup> siècle). *Covuldus* chrétien aurait donc offert à ses frais (*de suo*) un marché alimentaire.

Bibliographie : C. DE RUYT, *Macellum : marché alimentaire des Romains*, Louvain, Institut supérieur d'archéologie et d'histoire de l'art, 1983, p. 115.

### 30. Ksar Mezouar (Proconsulaire). III<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Acte d'évergétisme – ILPBardo, 377

ILPBardo, 377 – CIL VIII, 14330

L'inscription a été trouvée à Ksar Mezouar, en Afrique proconsulaire, non loin de Béja. Il s'agit d'une pierre calcaire, très fragmentaire : h. 0,50 m ; l. 0,41 m ; h.d.l. 16,5 à 14,5 cm. La taille de l'inscription était donc considérable, notamment au vu de la taille des lettres. La pierre est conservée dans les réserves du musée du Bardo.

*[--- inuictissim]orum prin[cipum --- / ---] proprio sumtu c[onstruxit (?)----].*

20 I. KAJANTO, *Onomastic Studies in the Early Christian Inscriptions of Rome and Carthage*, vol. 2, Helsinki, Tilgman, 1963, p. 101-103.

l. 1 : l'inscription mentionne des empereurs, appelés ici *principes*. Une telle titulature, même extrêmement tronquée, rappelle les inscriptions de l'Antiquité tardive ; l. 2 : une personne dont le nom est perdu a probablement fait construire un édifice, à ses propres frais (*proprio sumptu*).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 255.

### **31. Lambaesis (Numidie). 379-383. Restauration d'une curie et de l'adduction en eau de la cité – CIL VIII, 18328**

CIL VIII, 18328 – ILS, 5520

Base de calcaire, trouvée sur le forum de la cité de Lambaesis en Numidie. Il s'agit d'un remploi d'un socle de statue plus ancien, qui portait lui-même déjà une inscription (CIL VIII, 18260). h. 1,18 m ; l. 0,48 m ; ép. 0,53 m ; h.d.l. 2,5 à 3,5 cm. Les trois dernières lignes sont bien mises en avant par la typographie.

*Aureis temporibus / ddd(ominorum) nnn(ostrorum) Gratiani Va(lentiniani et Theo)dosi perpetuorum / et diuinorum princi/pum, non solum labsa / reparantur sed et noua / pro felicitate con/struuntur ; curia igi/tur ordinis quam maio/res nostri merito tem/plum eiusdem ordinis uo/citari uoluerunt, uetustate / immo incuria u(e)terum in / odiu(m) f(o)eda[ta] iacuisse [u]ide/batur, qua(e) nunc ex nouo opere in eodem solo egregi/ae (sic) cognoscitur ; nam etiam in tam sple(n)didissima ciuitate / meatus fluentorum deesse ui/debatur qui ex integro opere / ad usum uitlitatemque (sic) eiusde(m) / urbis exstructus uidetur ; quae / omnia pro splendore felicis/sime urbis, sub fascibus Luci Ae/mili Metopi Flauiani clarissimi / uiri, consularis sexfascalis / p(rouinciae) N(umidiae), perfecta sunt, curante / L(ucio) Silicio Rufo du/ouiral[i]c(io) ; cur(atore) r(ei) p(ublicae), / sumtu proprio.*

À l'âge d'or de nos Seigneurs Gratien, Valentinien et Théodose, princes éternels et divins, non seulement (les édifices) tombés en ruines sont restaurés, mais de nouveaux sont édifiés en raison de la félicité des temps. C'est pourquoi la curie de l'Ordre (des décurions), dont nos ancêtres ont voulu à juste titre qu'elle fût appelée le temple de ce même Ordre et qu'on voyait effondrée, défigurée par la vétusté, ou plutôt par l'incurie, jusqu'à devenir un véritable objet de répulsion, maintenant, à la suite de travaux nouvellement menés, on la découvre belle, sur le même emplacement. De plus, quant à la conduite des eaux courantes qu'on voyait manquer à cette très splendide cité, on la voit construite pour l'usage et l'avantage de cette même ville, à la suite de travaux complets. Tout cela a été mené à bien, pour la splendeur de cette ville très heureuse, sous les faisceaux de Lucius

Aemilius Metopius Flavianus, homme clarissime, consulaire à six faisceaux de la province de Numidie, par les soins de L. Silicius Rufus, ancien duumvir, curateur de la république, à ses propres frais. (Traduit par C. Lepelley, « De la réaction païenne à la sécularisation... », art. cité)

l. 15 : *fedata* mis pour *foedata*, l. 22 : *uilitatem* mis pour *utilitatem*.

l. 2-4 : il s'agit de Gratien, Valentinien II et Théodose I<sup>er</sup>, tous trois Augustes entre 379 et 383 ; l. 9-18 : le texte mentionne avec un luxe de détails la restauration de la curie de l'ordre des décurions. Notons la mention des ancêtres (*maiores nostri*) et des anciens (*ueteres*) ; l. 18-24 : mention de la réparation de l'approvisionnement en eau, cf. M. VANESSE, « Les usages de l'eau courante dans les villes romaines : le témoignage de l'épigraphie », *Latomus*, 71, 2012, p. 484-487 ; l. 25-28 : sur Lucius Aemilius Metopius Flavianus, consulaire de Numidie, cf. A. CHASTAGNOL, « Les consulaires de Numidie », art. cité, p. 162 et « L. Aemilius Metopius Flavianus 12 », *PLRE*, I, p. 345. Plusieurs hypothèses ont été formées à propos de ce personnage. S. Mratschek (« *Multis enim notissima est sanctitas loci*: Paulinus and the Gradual Rise of Nola as a Center of Christian Hospitality », *JECS*, 9, 2001, p. 545) a pensé que ce consulaire pouvait être apparenté avec Paulin de Nole<sup>21</sup>. Elle s'appuie sur une autre hypothèse, exprimée par R. DELMAIRE dans *Les responsables des finances impériales au Bas-Empire romain. IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s.*, 1989, p. 146. Pour R. Delmaire, il serait possible que les copistes des rares manuscrits précisant le nom de Paulin de Nole se soient trompés, et pour lui, Paulin de Nole s'appelait probablement Metopius Pontius Paulinus et non Meropius Pontius Paulinus<sup>22</sup>. Cela ne serait pas sans conséquence pour notre étude, dans la mesure où si les deux personnages sont effectivement apparentés, il y a des chances pour que notre consulaire soit chrétien ; l. 29-31 : L. Silicius Rufus est inconnu par ailleurs. Il fut ancien duumvir et curateur de la cité de Lambaesis. Il a offert ces travaux à ses frais (*sumptu proprio*).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 420-421 ; C. LEPELLEY, « The Survival and Fall of the Classical City in Late Roman Africa », *The City in Late Antiquity*, dir. par J. RICH, Londres, New York, Routledge, 1992, p. 50-76 ;

- 21 Notre consulaire pourrait ainsi être identifié, selon S. Mratschek, à l'évêque Aemilius de Bénévent ; cf. PAUL.-NOL., *Carm.*, 21, 330 : « *Aemilius ueniat decimus. Tunc denique pleno concinet in nobis mystica lex numero.* » Aemilius de Bénévent était l'une des personnes qui manquait lors du grand rassemblement familial organisé par Paulin de Nole autour de la fête du *natalis* de saint Felix en janvier 407. Pour autant, peut-on rapprocher cet Aemilius et notre personnage ? La *PCBE* ne donne pas de détails permettant de valider ou d'infirmer cette hypothèse, et Aemilius n'est connu que pour les années 406-408. Il apparaît effectivement comme un proche de Paulin, dont la fille se maria avec Julien d'Éclane (« Aemilius 1 », *PCBE (Italie)*, I, p. 34-35). La distance chronologique existant entre les deux mentions d'un Aemilius n'est pas un obstacle : Paulin fut lui-même consulaire de Campanie en 379-380. Ils devaient appartenir à la même génération.
- 22 R. DELMAIRE, *Les responsables des finances...*, *op. cit.*, p. 146 : « d'après un manuscrit, Paulin de Nole se serait appelé Meropius Pontius Paulinus (Paulin, *Ep.* 40, titre ; *Carm.* XXIV, titre) ; or, on a un consulaire de Numidie entre 379 et 383 qui se nomme L. Aemilius Metopius Flavianus (*CIL* VIII, 1832 = *D.* 5520) : ne pourrait-on pas imaginer une erreur de copiste déformant en Meropius le nom de Paulinus ? ». L'hypothèse est évoquée par J. DESMULLIEZ, « Paulin de Nole. Du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole, Ruptures et continuités », dans *CCG*, 17, 2006, p. 267-275 (ici p. 267). La *PCBE* ne dit rien quant à cette hypothèse (cf. « Meropius Pontius Paulinus 1 », *PCBE (Italie)*, II, p. 1630-1654).

S. MRATSCHEK-HALFMANN, « *Multis enim notissima est sanctitas loci: Paulinus and the Gradual Rise of Nola as a Center of Christian Hospitality* », *JECS*, 9, 2001, p. 511-553 ; C. LEPALLEY, « De la réaction païenne à la sécularisation : le témoignage d'inscriptions municipales romano-africaines tardives », dans *Pagans and Christians in the Roman Empire: the Breaking of a Dialogue*, dir. par P. BROWN et R. LIZZI TESTA, Berlin, LIT Verlag, 2011, p. 281-285 ; M. VANESSE, « Les usages de l'eau courante dans les villes romaines : le témoignage de l'épigraphie », *Latomus*, 71, 2012, p. 469-493.

### **32. Leges Maiores (Numidie). Fin IV<sup>e</sup> s. Réfection de la curie en l'honneur du flaminat – AE 1982, 961**

AE 1982, 961 (J. MARCILLET-JAUBERT, « Coloni loci Legum Maiorum », *Epigraphica*, 1979, p. 71)

Plaque trouvée à Leges Maiores en Numidie. Le cadre de l'inscription est orné de stries et la dernière ligne déborde du cadre. Réglures. h. 0,44 m ; l. 0,90 m ; ép. 0,15 m ; h.d.l. 5 cm.

*Pro felicitate temporum beatorum / Quintus Cassius Taurus fl(amen)  
p(er)p(etuus) Legalis, / ob honorem flami(n)i paterni con/sensu splendidissimi  
ordinis sibi con/locati genitatem curiam sumtu proprio / repparavit (sic)  
(palmette).*

Pour la félicité des temps des bienheureux (empereurs), Quintus Cassius Taurus, flamine perpétuel de Leges, pour l'honneur du flaminat paternel à lui conféré par le consentement de l'ordre très splendide (des décurions), a restauré à ses frais sa curie natale. (Traduit par C. Lepelley, « Nouveaux documents... », art. cité)

l. 5 : J. Marcillet-Jaubert avait lu *cenitatem curiam*, expression qu'il avait interprétée comme un hapax. Il convient en fait de lire *genitatem curiam* (F. JACQUES, *Genitalis curia*. L'hérédité du décurionat revendiquée dans une inscription de Numidie », *ZPE*, 59, 1985, p. 146-150, s'appuyant sur *CTh.* XII, 1, 161) ; -c et -g se confondent facilement dans les inscriptions, et le -t du mot est peut-être un -l. On aboutit alors à l'expression *genitalis curia* : la curie dans laquelle on naît, ou, suivant un autre sens du mot, la curie de son père. L'usage du mot est tardif, ce qui évoque une datation tardive pour l'inscription ; plus loin, *sumtu* est mis pour *sumptu*.

l. 1 : le nom des empereurs n'est pas mentionné, contrairement à l'habitude ; on pourrait aussi comprendre *beata* comme qualificatif de *tempora* ; l. 2 : le gentilice Cassius est déjà connu à Leges Maiore en 378 (cf. *CIL VIII*, 17616) : un certain Q. Cassius Per[egr]ius avait contribué à la construction/réfection d'un arc. Quintus Cassius Taurus, qui précise ici ses trois noms est un membre de l'aristocratie locale. *Legalis* pourrait être l'ethnique de Leges (Maiorum) ; l. 3 : l'évergésie a été faite *ob honorem* ; le père de Quintus Cassius Taurus était lui même flamine perpétuel. Le fils a donc probablement été nommé à la place de son père, d'où l'insistance sur le vocabulaire familial dans cette inscription. Selon F. Jacques, cette « obsession » de l'origine renvoie aux différentes politiques impériales qui visaient à garder les notables dans leur curie d'origine (« *Genitalis curia...* », art. cité, p. 150) ; la restauration de la curie a été faite *sumptu proprio*.

Bibliographie : F. JACQUES, « *Genitalis curia*. L'hérédité du décurionat revendiquée dans une inscription de Numidie », *ZPE*, 59, 1985, p. 146-150 ; C. LEPELLEY, « Nouveaux documents... », art. cité, n° 10, p. 222. Photographie dans J. Marcillet-Jaubert (« *Coloni loci...* », art. cité), reprise dans EDCS-08600664.

### **33. *Leptis Magna* (Tripolitaine). Milieu-fin III<sup>e</sup> s. Tétrapyle et honneurs accordés à l'évergète Porfyrius – *Leptis Magna*, 50**

*Leptis Magna*, 50 (*AE* 2010, 1780) – *IRT*, 603

Monument tétrapyle en calcaire, trouvé sur le marché de *Leptis Magna*, en Tripolitaine. Une première inscription, gravée à l'intérieur d'une *tabula ansata* a été effacée et une nouvelle inscription a été gravée à la place. Le monument daterait du II<sup>e</sup> ou du début du III<sup>e</sup> siècle, mais l'inscription en elle-même est plus tardive. Ch. ép. : h. 0,36 m ; l. 1,8 m ; h.d.l. 5 cm.

[...] / *amatori patriae et ciuium suor[um, qu]od ex indulgentia sacra / ciuibus suis feras dentatas quattuor uiuas donauit, / ex decreto splendidissimi ordinis bigam decreu(eru)nt / Porfyri (vide) Porfyri (palmette).*

À un amoureux de sa patrie et de ses concitoyens, parce qu'il a donné à ses concitoyens, grâce à une indulgence impériale, quatre bêtes à fortes dents ; par décret du très splendide *ordo*, ils ont décerné un bige. Porfyrius ! Porfyrius !

l. 1 : il manque vraisemblablement une première partie d'inscription ; l. 2 : I. Tantillo (*Leptis Magna*) lit *[qu]od ex indulgentia sacra*, alors que les auteurs des *IRT* lisaient *[quod] indulgentia sacra*.

l. 2 : sur l'amour des évergètes vis-à-vis de leur patrie et de leurs concitoyens, cf. A. GIARDINA, « *Amor civicus...* », art. cité ; *ex indulgentia sacra* renvoie à une dispense accordée par l'empereur pour offrir des bêtes sauvages dans certaines conditions (cf. *CIL XI*, 6357 et le commentaire d'I. Tantillo, *LeptisMagna*) ; l. 3 : selon I. Tantillo, s'inscrivant contre la tradition de tous les commentateurs, les *feras dentatas* ne sont pas des éléphants, mais des félins. Dans un long développement, il se fonde sur des comparaisons textuelles et affirme qu'il était rare de chasser des éléphants dans une *uenatio*. Mais il écrit que la chasse aux éléphants était réservée aux empereurs (se fondant sur G. VILLE, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Dioclétien*, 1981, p. 352) : voilà qui pourrait expliquer l'*indulgentia sacra*. Remarquer le mot *donare*, qui atteste un acte d'évergétisme ; l. 4 : l'ordre des décurions de Leptis Magna a offert un bige pour honorer Porfyrius. Selon I. Tantillo, il s'agit d'un honneur exceptionnel ; l. 5 : la répétition du *signum* montre, selon I. Tantillo, le caractère acclamatoire de cette partie du nom. La présence d'un tel *signum* invite à dater l'inscription de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle. Remarquons que le nom complet du personnage n'est pas connu, ni son statut.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 351. Fac-similé dans *LeptisMagna*, p. 409.

### 34. *Leptis Magna* (Tripolitaine). 340-350. Honneurs accordés à l'évergète Flavius Victor Calpurnius – *LeptisMagna*, 35

*LeptisMagna*, 35 – *CIL VIII*, 22672 ; *ILS*, 9408 ; *IRT*, 569

Base de statue en marbre blanc, trouvée sur le Forum Vetus, près de l'exèdre sévérienne à Leptis Magna en Tripolitaine. La pierre est brisée en haut à gauche : h. 1,31 m ; l. 0,65 m ; ép. 0,56 m ; h.d.l. 2 à 3 cm.

[---] OM [---]M[---] / [---] honestiss[im ---] / [---] c]ognoscendi [---] / [---] perpenso qu[---] / [---]meato [---] ob / [---] qui [r]em publ(icam) exqu[is]it/[is---] i]sionum g[ene]ribus fecerit[am]/plio[re]m instauratori moenium publ[i]/corum, quod eius innumera circa se / ac suos officia supra genitalis ciuis / affectum, Lepcis Magna inclita fide, / deuotione praestans, multifariam sense/rit, merito[ru]m eius tenacissime memor [per] / ordini(s) sui [et] popul[i] u]iros, Fl(aui) Victori Calpurnio, u(iro) p(erfectissimo) /, praesidi prou(inciae) Tripol(itanae), patrono suo statuam de/creuit et ob indiuiduum mutui amoris affec/tum eamdem se propter constituit ac dedica/uit.

[...] au restaurateur des bâtiments publics, en raison des innombrables services (qu'il a rendus) autour de lui et des siens, bien au-delà du simple sentiment d'un citoyen natif (du lieu), Leptis Magna, illustre pour sa fidélité, excellente pour son dévouement, l'a senti en maints endroits, et ayant un souvenir très tenace de ses mérites, elle a, à travers les hommes de son ordre et son peuple, accordé par décret une statue à Flavius Victor Calpurnius, perfectissime, *praeses* de la province de

Tripolitaine, son patron, et, en raison d'un sentiment indivisible d'amour mutuel entre elle et lui, l'a érigée et dédiée.

l. 6-7 : *exqu[isit/is edit]ionum* (IRT, Lepelley). La lecture d'I. Tantillo (*LeptisMagna*) ne restitue pas le mot *editio*. En ce cas, le sens de l'inscription se transforme puisque Flavius Victor Calpurnius n'aurait pas donné de jeux. Mais l'examen de la photographie ne permet pas de trancher.

l. 8-9 : mention de travaux dans les bâtiments publics (*moenia publica*). Le mot *moenia* renvoie ici à des bâtiments, comme il est courant dans l'Antiquité tardive (*Cités*, II, p. 339) ; l. 10-11 : les travaux dépassent ce qui était attendu d'un citoyen ordinaire (*supra affectum ciuis genitales*) : nous avons probablement affaire à un acte d'évergétisme. Sur le sens du mot *genitales*, cf. notre n° 31 ; l. 14 : remarquer la mention de l'*ordo* et du *populus*, qui ont choisi le gouverneur comme patron et ont fait ériger une statue ; sur Flavius Victor Calpurnius, cf. « Fl. Victor Calpurnius II », *PLRE*, I, p. 177 et A. CHASTAGNOL, « Les gouverneurs de Byzacène et de Tripolitaine », art. cité, p. 171. L'homme est connu par deux autres inscriptions (IRT 55, IRT 100). L'inscription IRT, 55 permet de dater, par la mention des empereurs présents sur l'inscription, un gouvernement compris entre 340 et 350 ; l. 15-17 : remarquer l'insistance sur la réciprocité (*ob indiuiduum amoris affectum*). Sur l'amour pour la cité, cf. A. GIARDINA, « *Amor civicus...* », art. cité.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 338-339. Photographie dans *LeptisMagna*, 35.

### **35. *Leptis Magna* (Tripolitaine). Début-milieu IV<sup>e</sup> s. Honneurs accordés à l'évergète Titus Flavius Vibianus – *LeptisMagna*, 56**

Un même acte est désigné par deux inscriptions différentes : 35a et 35b.

35 a) *LeptisMagna*, 56 ; IRT, 567

Base de marbre rectangulaire, trouvée *in situ* sur le forum sévérien, près du portique oriental de *Leptis Magna*, en Tripolitaine. h. 1,04 m ; l. 0,68 m ; ép. 0,70 m ; h.d.l. 3 à 4 cm.

*Uno eodemque anno / du(u)muiro Lepcimagn(ensium) / et sacerdoti prou(inciae) Trip(ol)l(itanae), / innocentissimo uiro, / principali integerrimo, / amatori patriae ac ci/uium suorum, T(ito) Flauio / Vibiano u(iro) p(er)fectissimo), fl(amini) p(er)p(etuo) et pont(ifici), / cur(atori) rei pub(licae) Lepcimagn(ensium), / sac(erdoti) Laur(entium) Lab(inatium) et sac(erdoti) M(atris) D(eum), / praef(ecto) omnium sacr(or)um, ob diuersarum uolup(tatum) exhibitionem / et Libycarum ferarum X, // ex populi sufrag(io) et ordin[(is) decr(eto)].*

La même année duumvir de Leptis Magna, et *sacerdos* de la province de Tripolitaine, homme très irréprochable, *principalis* très intègre, aimant sa patrie et ses concitoyens ; [statue offerte] à Titus Flavius Vibianus, perfectissime, flamine perpétuel et pontife, curateur de la cité de Leptis Magna, prêtre des Laurentes de Lavinium et prêtre de la Mère des Dieux, préposé à tous les rites, en raison de la présentation de spectacles variés et de 10 « bêtes libyques ». Par vote du *populus* et décret de l'*ordo*.

l. 0 : I. Tantillo (*LeptisMagna*) pense qu'il manque le *signum*, comme dans toutes les dédicaces tardives de Leptis Magna ; l. 15 : petite modification par rapport aux *IRT* qui lisaient *ex populi sufragio et ordin(is) d(ecreto)*.

l. 5 : sur le *principalis*, cf. *LeptisMagna*, p. 423 ; l. 6-7 : sur l'amour pour la cité, cf. A. GIARDINA, « *Amor civicus...* », art. cité ; l. 7-8 : sur Titus Flavius Vibianus, cf. « Titus Flavius Vibianus signo Heraclius », *PLRE*, I, p. 956. L'homme, originaire de Leptis Magna, fut la même année duumvir de Leptis Magna (l. 2) et *sacerdos* de la province de Tripolitaine (responsable du culte impérial, l. 3). La mention de cette province donne l'indication d'une datation au IV<sup>e</sup> siècle ; l. 8-9 : Titus Flavius Vibianus fut également flamine perpétuel, prêtre, et curateur de la cité. Il a donc accompli une carrière municipale complète. Il appartient à une famille aristocratique de Leptis Magna, les Flavii Heraclii (il était sans doute le frère ou le cousin de Titus Flavius Frontinus Heraclius (cf. notre n° 38, et I. TANTILLO, *LeptisMagna*, p. 418-419) ; l. 10 : *sacerdos Laurentium Lauinatium* (-b mis pour -u), cf. *LeptisMagna*, p. 424 ; *sacerdos Matris Deum* renvoie au culte de Cybèle ; l. 11 : *praefectus omnium sacrorum* est une fonction propre à Leptis Magna ; pour la traduction de ce titre, cf. A. CADOTTE, *La romanisation des dieux. L'interpretatio romana en Afrique du Nord sous le Haut-Empire romain*, 2007, p. 222-223 et *LeptisMagna*, 59 ; l. 13 : *Libycae ferae* fait sans doute référence à des léopards (C. LEPELLEY, « Évergétisme et épigraphie... », art. cité, p. 339), ou à d'autres bêtes féroces (*LeptisMagna*, p. 425). Selon I. Tantillo, la production (*exhibitio*) de ces spectacles est sans doute à lier avec la charge de prêtre provincial, ou bien celle du duumvirat.

35 b) *LeptisMagna*, 57 – *IRT*, 568

Base de marbre, trouvée sur le marché de Leptis Magna en Tripolitaine. Il s'agit d'un remploi d'une base antérieure datant du II<sup>e</sup> siècle. h. 1,52 m ; l. 0,92 m ; ép. 0,95 m ; h.d.l. 4 à 5,5 cm.

*Heraclii. // Ob augmenta mul/torum meritorum / adque eximi amoris / erga patriam ad/que ciues suos, / T(ito) Flauio Vibiano, / u(iro) p(er)fectissimo), pont(ifici), fl(amini) p(er)p(etuo), sac(erdoti) / Laurent(i)um Lab(i)n(a)t(i)um), / sac(erdoti) M(atris) D(eum), praef(ecto) omni/um sacr(or)um), duoir(o), sac(erdoti) prou(inciae) Tr(ipolitanae), // etiam hic ex sufragio populi / et decreto spl(endidissimi) ordin(is).*

Heraclius ! En raison de la croissance de ses nombreux mérites, et d'un amour rare pour sa patrie et ses concitoyens, à Titus Flavius Vibianus, perfectissime, pontife, flamine perpétuel, prêtre des Laurentes de Lavinium, prêtre de la Mère des Dieux, préposé à tous les rites, duumvir, *sacerdos* de la province de Tripolitaine ; ceci [a été fait] par vote du *populus* et par décret du très splendide *ordo*.

l. 1 : Heraclius est le *signum* de Titus Flavius Vibianus. Il est ici au génitif. Pour des indications sur le personnage, cf. notre 35a ; l. 2 : l'expression *augmenta multorum meritorum* laisse penser qu'il s'agit ici d'une récompense pour des actes d'évergétisme ; l. 4-6 : sur l'amour pour la cité, cf. A. GIARDINA, « Amor civicus... », art. cité ; l. 7 : sur le personnage et ses titres, cf. notre 35a.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 347-349 ; C. LEPELLEY, « Évergétisme et épigraphie dans l'Antiquité tardive : les provinces de langue latine », dans *Actes du X<sup>e</sup> Congrès international d'épigraphie grecque et latine*, dir. par M. CHRISTOL et O. MASSON, Paris, Publications de la Sorbonne, 1997, p. 339 ; S. PEREA YEBENES, « El *praefectus sacrorum* en ciudades de Africa e Hispania », *L'Africa romana*, 12, 1998, p. 1441-1456. Photographie dans *LeptisMagna*, 56 et 57. Voir aussi : <http://laststatues.classics.ox.ac.uk/database/detail-base.php?record=LSA-2202> et <http://laststatues.classics.ox.ac.uk/database/detail-base.php?record=LSA-2203> (consulté le 28 février 2015).

### 36. *Leptis Magna* (Tripolitaine). Début-milieu IV<sup>e</sup> s. Honneurs accordés à l'évergète Marcus Vibius Anianus Geminus – *LeptisMagna*, 58

*LeptisMagna*, 58 – IRT, 578

Base de marbre, trouvée sur le forum sévérien de *Leptis Magna*, près du portique oriental<sup>23</sup>. Le texte est gravé dans un cadre. Sur le cadre, deux palmettes ainsi que le *signum*. h. 1,50 m ; l. 0,90 m ; ép. 0,90 m ; h.d.l. 5 cm (l. 1) ; 2 à 3 cm ensuite.

*Amelii. // Multiplici laborum merito / uarioque uoluptatum / genere, stimulantibus / paternis auiti{i}s etiam / documentis, ab ineun/te aetate patriam ciues/que suos promerenti / M(arco) Vibio Aniano Gemino, / u(iro) p(er)fectissimo), fla(mini) p(er)p(etuo), pont(ifici), sacerdot(al)i / prouinciae Tripolitanae, / bis duumuir(o), ex sufragio / quietissimi populi et de/creto splendidissimi ordinis.*

Amelius ! En vertu de multiples mérites dans les peines, et pour des types variés de spectacles, stimulé par les exemples de ses pères et aussi de ses ancêtres, depuis longue date étant bien méritant envers sa patrie et ses concitoyens, à Marcus Vibius Anianus Geminus, perfectissime, flamine perpétuel, pontife, prêtre

23 Une inscription jumelle, fragmentaire, sans la mention de l'évergésie a également été découverte près du marché : *LeptisMagna*, 59.

de la province de Tripolitaine, deux fois duumvir ; par vote du *populus* très paisible et par décret du très splendide *ordo*.

l. 1 : selon I. Tantillo (*LeptisMagna*), le *signum* Amelius est plutôt rare ; l. 2 : que veut dire le mot *labor* ? Il pourrait éventuellement désigner des travaux publics, mais le mot n'est pas beaucoup attesté dans ce sens (7 fois en tout à Leptis Magna). Il garde donc un sens plus large (voir *LeptisMagna*, 62). Les *uoluptates* dont il est question ici sont certainement liées soit au duumvirat, soit à la prêtrise provinciale ; l. 4-6 : remarquer la valeur de l'exemple des ancêtres, souvent présents dans les inscriptions évergétiques. Ici, les *documenta* étaient concrets, puisqu'il s'agissait des bases de marbres déjà exposées sur le forum sévérien (cf. n° 35) ; l. 9 : sur Marcus Vibius Anianus Geminus, cf. « Marcus Vibius Annianus Geminus signo Amelius 3 », *PLRE*, I, p. 389 ; l. 11-12 : faut-il considérer que le *bis* porte sur *sacerdos prouinciaie Tripolitanae*, ou bien sur *duumvir* ? Les *IRT* et I. Tantillo (*LeptisMagna*) penchent pour la première solution, tandis que C. Lepelley se prononce pour la seconde. *Bis* peut être placé devant ou derrière un mot : la question n'est toujours pas tranchée.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 350. Photographie dans *LeptisMagna*, p. 427. Voir aussi <http://laststatues.classics.ox.ac.uk/database/detail.php?record=LSA-2204> (consulté le 28 février 2015).

### **37. *Leptis Magna* (Tripolitaine). Début-milieu IV<sup>e</sup> s. Honneurs accordés à l'évergète Titus Flavius Vibianus Junior – *LeptisMagna*, 55**

*LeptisMagna*, 55 – *CIL* VIII, 14 ; *CIL* VIII, 10994 ; *CIL* VIII, 22673 ; *IRT*, 595 ; *IRT* 652

Base de marbre, brisée en plusieurs fragments, trouvée aux alentours du forum sévérien de Leptis Magna. Un nouveau fragment a été trouvé par F. Bigi en 2005, mais toute la partie droite est désormais perdue. h. 0,36 m ; l. 0,23 m ; ép. 0,47 m ; h.d.l. 3,5 cm.

*Heraclii. / Dignissimo principali, / innocentissimo puero, / T(ito) Flauio Vibiano Iuniori, / pontifici, du(u)muiro, filio / ac colleg(a)e T(iti) Flau Frontini / Heraclii, in paruulis annis / exibenti aequaliter / uoluptatum genera patris / sui studiis, populi sufragio / et decreto ordinis.*

Heraclius ! À un *principalis* très digne, enfant très irréprochable, Titus Flavius Vibianus Junior, pontife, duumvir, fils et collègue de Titus Flavius Frontinus Heraclius, qui, dans ses jeunes années a présenté divers types de spectacles également ; cette statue a été faite par les soins de son père, par vote du *populus* et par décret de l'*ordo*. (ou : qui dans ses jeunes années a présenté avec zèle divers types de spectacles pareils à ceux de son père, par vote...)

l. 2 : sur les *principales*, cf. T. KOTULA, « Les *virī principales*... », art. cité. Sur l'âge de Titus Flavius Vibianus Junior, cf. I. TANTILLO, *LeptisMagna*, p. 421 ; l. 4 : Titus Flavius Vibianus Junior est le fils de Titus Flavius Frontinus Heraclius, cf. « Titus Flavius Vibianus iunior signo Heraclius », *PLRE*, I, p. 956 (cf. n° 38). Il est probablement le neveu ou le fils du cousin de la personne honorée au n° 35, Titus Flavius Vibianus ; l. 8 : I. Tantillo interprète le mot *aequaliter* comme une contribution à parts égales avec son père (« contribuendo in parti equali (col padre) ») ; l. 9-10 : I. Tantillo rapporte l'expression *patris sui studiis* non pas à *exhibenti*, comme le fait C. Lepelley, mais aux désirs du père de voir son fils honoré d'une statue. Datation : si les *IRT* donnent une date qui semble peu logique si l'on admet un lien de parenté entre Titus Flavius Vibianus Junior et Titus Flavius Vibianus (ils proposent le II-III<sup>e</sup> siècle), I. Tantillo et C. Lepelley penchent pour le début ou le milieu du IV<sup>e</sup> siècle.

Bibliographie : T. KOTULA, « Les *virī principales* dans les textes épigraphiques de Lepcis Magna », *AArchSlov*, 28, 1977, p. 436, n. 2 ; *Cités*, II, p. 349. Photographie d'un fragment disponible à l'adresse <http://laststatues.classics.ox.ac.uk/database/detail-base.php?record=LSA-2201> (consulté le 28 février 2015).

### **38. *Leptis Magna* (Tripolitaine). IV<sup>e</sup> s. Honneurs accordés à l'évergète Titus Flavius Frontinus Heraclius – *LeptisMagna*, 54**

*LeptisMagna*, 54 – *IRT*, 564

Base de marbre, trouvée *in situ* sur le forum sévérien, près du portique oriental de *Leptis Magna*. h. 1,57 m ; l. 0,76 m ; ép. 0,90 m ; h.d.l. 3,5 cm.

*Heraclii // Benignissimo uiro princi/pali prudentissimo et integerr(imo) / T(ito) Fl(aui)o Frontino Heraclio, u(iro) p(erfectissimo), au/guri, sacerd(oti) Lauren(tium) Labinat(i)um, / duumuiro, ob diuersarum uolup/tatum exhibitiones adque / admirabilem ludorum / editionem amoremque / incomparabilem in pa/triam et ciues suos, supra/gio quietissimi populi / et decreto splendidis/simi ordinis.*

Heraclius ! À un homme très bienveillant, *principalis* très prudent et très intègre, Titus Flavius Frontinus Heraclius, perfectissime, augure, prêtre des Laurentes de Lavinium, duumvir, en raison de la présentation de spectacles variés et d'une admirable représentation de jeux, ainsi que d'un amour incomparable pour sa patrie et ses concitoyens, par vote du *populus* très paisible et décret du très splendide *ordo*.

l. 3 : le personnage est un *principalis*, c'est-à-dire un membre de la plus haute aristocratie lepcitaine (cf. n° 37) ; l. 4 : sur Titus Flavius Frontinus Heraclius, cf. « Titus Flavius Frontinus signo Heraclius 5 », *PLRE*, I, p. 374. Il faut noter que le *signum* est intégré au texte (en plus d'être mis en évidence au début de l'inscription). Selon I. Tantillo, cela signifie peut-être que ce personnage était le premier à porter cette partie du nom. Il était sans doute le frère ou le cousin de Titus Flavius Vibianus, ce qui nous permet de placer l'inscription au IV<sup>e</sup> siècle (cf. notre n° 35 a-b, et *LeptisMagna*, p. 418-419) ; l. 5 : pour la prêtrise des Laurentes de Lavinium, cf. n° 35a ; l. 6-7 : la formule *ob diuersarum uoluptatum exhibitiones* est quasiment identique dans l'inscription n° 35b. Voir aussi *LeptisMagna*, p. 418 ; l. 9-10 : pour l'amour de la patrie, cf. A. GIARDINA, « *Amor civicus...* », art. cité ; l. 12-13 : remarquer le qualificatif *quietissimus* appliqué au *populus*.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 349. Photographie dans *LeptisMagna*, p. 417 et disponible à l'adresse <http://laststatues.classics.ox.ac.uk/database/detail-base.php?record=LSA-2200> (consulté le 28 février 2015).

### 39. *Macomades* (Numidie). 303. Construction d'un arc pour les *uicennalia* des Tétrarques – *CIL VIII, 4764*

*CIL VIII, 4764 ; CIL VIII, 18698 – ILS, 644*

Le lieu précis de découverte et les détails sur la pierre ne sont pas connus. h. 0,42 m ; l. 1,26 m ; h.d.l. 3,5 cm.

*Multis (tricennialibus) uestris, [[dd]]dd(omini) nn[[nn]](ostri) [[ Diocletiane]] / et [[Maximiane]] aeterni Au[[gg]](usti) et Constanti / et [[Maximian]]e nobb(ilissimi) Caes[[s]](ares) ! Ob felicissi/mum diem (uicennialium) uestrorum Victorias fecit ordo / mun(icipii) nostri, regente p(rouinciam) N(umidiam) uestra(m) Aurel(io) Quin/tiano u(iro) p(erfectissimo) ; arcum Pompeus Donatus fl(amen) p(erpetuus) et Sit/tius Frontinianus p(onti)f(ex) de suo fecerunt.*

Nombreux vœux tricennaux à vous, ô nos seigneurs Dioclétien et Maximien, éternels Augustes, et Constance [Chlore] et Maximien [Galère] très nobles Césars ! En raison du jour très heureux de vos *uicennalia*, l'ordre de notre municipes a érigé des statues de la Victoire, alors qu'Aurelius Quintianus, perfectissime, dirigeait votre province de Numidie ; Pompeus Donatus, flamine perpétuel et Sittius Frontinianus, pontife, ont érigé un arc à leurs frais.

l. 1-3 : martelage sélectif du nom des Tétrarques (Dioclétien, Maximien et Galère), sauf Constance Chlore. Leurs noms sont mis au vocatif.

l. 3-4 : sur les anniversaires impériaux, cf. A. CHASTAGNOL, « Les inscriptions des monuments inaugurés lors des fêtes impériales », *MEFRA*, 100, 1988, p. 22. Il s'agit de l'année 303. Les *uicennalia* des Tétrarques furent célébrés à Rome le 20 novembre ; l. 4 : l'*ordo* de la cité, ici appelé *municipium nostrum*, a offert des statues des Victoires ; l. 5-6 : sur Aurelius Quintianus, gouverneur de Numidie, cf. « Aurelius Quintianus 2 », *PLRE*, I, p. 758. Il s'agissait encore de la province de Numidie avant la réforme de 314 ; la province était dirigée par un *praeses*. Remarquer le jeu *municipium nostrum* / *prouincia uestra* ; l. 6 : Pompeus Donatus n'est pas connu par ailleurs. Il était au sommet de la hiérarchie municipale, étant flamine perpétuel. Sur l'*arcum*, cf. C. BLONCE, « Le rôle des administrations municipales dans l'érection des arcs de triomphe en Afrique (de la Tingitane à la Tripolitaine), du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. », *Le quotidien municipal dans l'Occident romain*, 2008, p. 595-623 ; l. 7 : Sittius Frontinianus, est inconnu par ailleurs. Il était vraisemblablement *pontifex*, selon une restitution due à T. Mommsen. Les pontifes assuraient souvent les cérémonies des anniversaires impériaux.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 427 ; A. CHASTAGNOL, « Les inscriptions des monuments inaugurés lors des fêtes impériales », *MEFRA*, 100, 1988, p. 23-26 ; C. BLONCE, « Le rôle des administrations municipales dans l'érection des arcs de triomphe en Afrique (de la Tingitane à la Tripolitaine), du I<sup>er</sup> au IV<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. », *Le quotidien municipal dans l'Occident romain*, dir. par C. BERRENDONNER et alii, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2008, p. 595-623.

#### **40. Macomades (Numidie). 364-367. Construction d'un arc – CIL VIII, 4767**

*CIL VIII, 4767* ; *CIL VIII, 18701 – ILS, 5571*

L'aspect de la pierre et le lieu de la découverte ne sont pas connus. h. 0,50 m ; l. 1,30 m ; h.d.l. de 5,5 à 3,5 cm.

*Pro beatitudine seculi dd(ominorum) nn(ostrorum) / Valentiniani et Valentis p(er)p(etuorum) Augg(ustorum) / arcum Publilio Ceionio Caeci/na Albino, u(iro) c(larissimo), cons(ulari) p(rovinciae) N(umidiae) C(onstantinae) dispo/nenti ac d[e]dicante, Popilius Con/cessus fl(amen) p(er)p(etuus), ob honorem [fl]amo[nii] / fe[cit ---]CIE.*

Pour la béatitude du siècle de nos seigneurs Valentinien et Valens, perpétuels Augustes, tandis que Publilius Ceionius Caecina Albinus, clarissime, consulaire de la province de Numidie Constantine l'a disposé et dédié, Popilius Concessus, flamine perpétuel a fait un arc, en l'honneur du flaminat.

l. 7 : les lettres CIE n'ont pas été élucidées.

l. 2 : il s'agit de Valentinien et de Valens, tous deux Augustes entre 364 et 375 ; l. 3 : remarquer le complément d'objet *arcum*, placé très en avant du sujet. Sur les arcs, cf. C. BLONCE, « Le rôle des administrations municipales... », art. cité ; l. 3-5 : sur le gouverneur Publius Caeionius Caecina Albinus, cf. A. CHASTAGNOL, « Les consulaires de Numidie... », art. cité, p. 160, ainsi que « Publius Caeionius Caecina Albinus 8 », *PLRE*, I, p. 34. En tant que gouverneur, il fut au cœur d'une intense activité bâtitrice en Numidie, entre 364 et 367 (liste dans R. REBUFFAT, « Cuicul, le 21 juillet 365 », *AntAfr*, 15, 1980, p. 309-328, voir aussi notre n° 21) ; l. 5-6 : Popilius Concessus est inconnu par ailleurs. Il fut flamine perpétuel : il avait donc atteint l'une des plus hautes marches du *cursus honorum* municipal. Remarquons qu'il s'agit d'une évergésie *ob honorem*.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 427 ; C. BLONCE, « Le rôle des administrations municipales... », art. cité.

#### **41. Madauros (Proconsulaire). 326-333. Statue offerte par deux évergètes à un proconsul – *ILAlg I*, 4011**

*ILAlg I*, 4011 – *ILAlg I*, 2162

« Trois morceaux d'une base, trouvés l'un au forum, 1917, les deux autres à une trentaine de mètres au nord-ouest de la forteresse en 1921 » (S. Gsell, *ILAlg*). L'inscription est gravée dans un cadre. h. 1,38 m ; l. 0,54 m ; ép. 0,51 m ; h.d.l. 4,5 cm.

*[Ceion]io Iulia/no, [c(larissimo) u(iro), p]atrono col(oniae) / bono [a]dque prae/stanti e[t] senatoriae / dignitatis ornamen/[to], / cuius proconsulatu / [beneficia] plurima ci/[uitas et res] publica fuerit / [consecuta, s]tatuam marmo/[ream pone]ndam cliens / ordo Ma[dau]rensium, et/si impari beneficiis eius ho/norifico obsequio, decre/uit, eamque Aurelii / Saturninus Crescenti/anus, fl(amen) p(er)p(etuus), p(atronus) c(oloniae), et Nicander, / fl(amen) p(er)p(etuus), p(atronus) c(oloniae), fratres, etiam atque / aduectam propria li/beralitate posuerunt.*

À Ceionius Iulianus, clarissime, bon et excellent patron de la colonie, ornement de la dignité sénatoriale, sous le proconsulat duquel la cité et la *res publica* obtinrent beaucoup de bienfaits ; l'ordre client de Madauros a décrété qu'il lui érigeait une statue de marbre, même si c'est avec une considération honorifique inégale par rapport à ses bienfaits ; Aurelius Saturninus Crescentianus, flamine perpétuel, patron de la colonie et Aurelius Nicander, flamine perpétuel, patron de la colonie, deux frères, l'ont érigée, et l'ont même faite transporter par libéralité personnelle.

l. 1 : sur Ceionius Iulianus, proconsul d'Afrique entre 326 et 333, cf. « M. Ceionius Iulianus signo Kamenius 26 », *PLRE*, I, p. 476. Il était le patron de la cité de Madauros ; l. 5 : la formule *beneficia plurima ciuitas et res publica fuerit consecuta* est connue et restituée par une inscription plus tardive, dédiée à Gezeius Largus (*ILAlg* I, 4012<sup>24</sup>) ; l. 10-13 : remarquer le discours de modestie dans cette inscription. L'ordre des décurions ne peut rendre à leur juste valeur les bienfaits du proconsul ; l. 14-19 : les deux frères appartiennent à la famille des Aurelii (le *nomen* est mis en facteur commun). Ils sont tous deux flamines perpétuels et patrons de la colonie.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 133.

## 42. *Madauros* (Proconsulaire). Mi IV<sup>e</sup> s.-fin IV<sup>e</sup> s. Construction de portiques par un consulaire de Chypre – *ILAlg* I, 2117

*ILAlg* I, 2117

Base en marbre, trouvée sur le forum. La pierre est brisée en haut, à gauche et en bas. Seule la longueur est connue : l. 0,42 m ; h.d.l. de 4 à 3,5 cm.

[---] consulari / [prouin]ciae Cypri, / [pontifi]ci in Urbe / [sanct]issima dei / [Solis, a]juguri popu/[li Roma]ni Quiritiu[m], / [ob in]/signia eius m[e]/[rit]a et factae porticu[s] / [n]ouae proprio sum/[t]u ab arcu ad foru[m] / ac]tus eius comm[e/m]orationem pa[tron]/o co[l]oniae [---] / [---] / [---].

À..., consulaire de la province de Chypre, prêtre du dieu Soleil dans la Ville très sainte, augure du peuple romain (des Quirites), en raison de ses mérites remarquables et de la commémoration de ses actes, nouveaux portiques faits à ses frais depuis l'arc jusqu'au forum...

24 *ILAlg* I, 4012 : « [G]eze(i)o Largo, c[larissimo] u[iro], / patrono coloniae / magnifico atq[ue] praes[tanti] [e]t senatoriae dig[nita]tis ornamento, / prae[t]orio uiro, ex consula[ri] Byzacena pr[o]uincia[e], tertio procon[suli] prouinc[iae] Africae, / cuius p[ro]con[sulatu] <s> beneficia plu[r]ima ciuitas / ac res publica f[uerit] con[secuta], statuam m[armor]eam pone[n]d[am] c[on]siliens / [ordo] Madaurensium / etsi impari be[n]eficiis / eius honorif[ico] [---] / obsequio, decreuit, a[---] / cuius em[er]tionem et euectionem / splendi[d]issimus ordo pr[o]pria [pecunia] perduxit [et] / dedicauit. » L'inscription, jumelle de la précédente, a été trouvée en 6 fragments différents. S. Gsell suggère que les deux inscriptions se faisaient face. Sur Gezeius Largus, gouverneur de Byzacène puis de la province d'Afrique proconsulaire, cf. « Gezeius Largus Maternianus », *PLRE*, I, p. 567 et A. CHASTAGNOL, « Les gouverneurs de Byzacène et de Tripolitaine... », art. cité, p. 167-169. Il fut légat du proconsul d'Afrique, consulaire de Byzacène, puis trois fois proconsul d'Afrique (fonction exercée entre 341 et 350). La statue a été offerte par l'*ordo* des décurions, *propria pecunia*, et elle fut offerte plus tardivement que la précédente.

l. 1-2 : les premiers consulaires de la province de Chypre apparaissent au milieu du IV<sup>e</sup> siècle (cf. *PLRE*, I, Fasti, p. 1106 et « Anonymus 129 », *PLRE*, I, p. 1025). Le nom de cet aristocrate est perdu ; l. 4-7 : l'aristocrate avait plusieurs fonctions religieuses à Rome : il était pontife du dieu Soleil (dont le collège fut établi par Aurélien) et augure du peuple romain (sur ces fonctions et leur inscription dans le cadre aristocratique à Rome, cf. par exemple A. CAMERON, « Priests and Initiates », dans *The Last Pagans of Rome*, 2011, p. 132-172). Ces fonctions étaient liées à la religion traditionnelle romaine. Que venaient-elles faire sur une inscription de Madauros ? Comme l'écrit C. Lepelley, l'insistance sur les titres religieux païens s'explique peut-être par la persistance du paganisme à Madauros (cf. *Cités*, II, p. 132, et p. 135-137). Il est d'ailleurs tout à fait rare à l'époque de trouver la mention de fonctions sacerdotales dans les inscriptions émanant des autorités municipales. Les mentions de prêtrises sont plutôt réservées à des inscriptions « privées » ; l. 9-11 : le gouverneur a refait plusieurs portiques à ses frais (*proprio sumptu*), entre l'arc et le forum ; l. 13-14 : il était patron de la colonie de Madauros.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 132-137.

### **43. Madauros (Proconsulaire). 399-400. Prise en charge d'un salaire des ouvriers pour une restauration de monuments publics – *ILAlg I, 2107***

*ILAlg I, 2107*

L'inscription a été découverte « dans la forteresse, sur l'emplacement du forum » (S. Gsell, *ILAlg*). Le texte est inscrit dans un cadre à queue d'aronde. Table. h. 0,80 m ; l. 2,33 m ; ép. 0,24 m ; h.d.l. 8 cm (l. 1) ; ensuite de 5 à 4 cm.

*Florente gloria / dd(ominorum) nn(ostrorum) Arcadi et Honorii, inuu(ictissimorum) pp(rincipum) et in omne orbe / uincentiu[m, pro]consu[l]atu d(iuino) m(andatu) u(iri) c(larissimi) Apollodori, / legato u(iro) [c(larissimo) --- forum (?) cum omn]ibus aedibus suis, quae / ruinarum l[abe foedabantur, (?) ob]iectione trabium, cons/truptione te[ctorum, ---, p]roscenio quoque theatri / in nouitatis [faciem reformato (?), mu]ris minoribus sartis tectis, / munitis la[teribus --- fl(amen) p(er)]p(etuus), curator rei p(ublicae), propria in / artifices inpe[nsa restituit (?) ---] et cum omnium ciuium / laeti[tia] de[dicauit].*

l. 3 : D M développé par S. Gsell en *d(iuino) m(andatu)*, suivant une recommandation de T. Mommsen. Il propose également *d(o)m(ini)*.

l. 1-3 : il s'agit des empereurs Arcadius et Honorius, conjointement Augustes entre 393 et 408 ; l. 3 : sur Apollodorus, proconsul d'Afrique entre 399 et 400, cf. « Apollodorus 2 », *PLRE*, II, p. 119 ; l. 4 : le légat du proconsul n'est pas connu. Le mot *aedes* désigne ici des édifices plutôt que des temples ; l. 5-8 : les travaux de restauration sont décrits de manière assez précise. Il y eut restauration des poutres (*trabes*), réparation des toits (*tecta*), restauration du *proscenium* du théâtre, des murs secondaires. L'expression *sartis tectis* signifie « en bon état de construction » ; l. 8 : le nom du responsable des travaux n'est pas connu. Il était flamme perpétuel et curateur de cité ; l. 8-9 : le curateur de cité a payé à ses frais les ouvriers (*propria impensa in artifices*). C'est en ce sens que l'on peut parler d'un acte d'évergétisme ; l. 10 : la dédicace de ces travaux a été faite conjointement avec les citoyens de Madauros.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 131 ; N. TRAN, « Les cités et le monde du travail urbain en Afrique romaine », *Le quotidien municipal...*, *op. cit.*, p. 336-337.

#### 44. *Madauros* (Proconsulaire). 407-408. Restauration d'une pièce dans des thermes – *ILAlg I, 2108*

*ILAlg I, 2108*

L'inscription se compose de trois morceaux d'une table découverte à Madauros en Afrique proconsulaire. Le fragment de gauche a été trouvé aux grands thermes ; les deux autres fragments ont été trouvés dans le théâtre. Selon Y. Thébert, l'inscription ne peut être attribuée à aucun des sites thermaux connus à Madauros. h. 0,73 m ; ép. 0,10 m ; h.d.l. 4 cm.

*Excellens glo[ria ddd(ominorum) nnn(ostrorum) inuic]/tissimorum prin[cipum Arcadi, H]onor[i et Theodosi] / semper Auggg(ustorum), adm[inistrante P]omp(eio) Proc[ulo], / u(iro) c(larissimo), procons(ule) p(rouvinciae) A(fricae), leg[ato ---] Q(uinto) Thersio Cri[spino] / Megetio u(iro) c(larissimo), Cl(audius) [Sisen]na Germanianu[s] / curator rei p(ublicae) cel[la]m balnearum lon[ga] / serie temporum ruina desolatam usip[---] / lauacrorum den[e]gatam sumptu prop[rio et] / cam<o>eram cum suspensuris constructam noui[s], / ab splendido ordin[e] decretis titulis, ded[icauit].*

Excellente gloire de nos seigneurs princes très invincibles Arcadius, Honorius et Théodose, toujours Augustes, sous l'administration de Pompeius Proculus, clarissime, proconsul de la province d'Afrique, de son légat Quintus Thersius Crispinus Megetius, clarissime ; Claudius Sisenna Germanianus, curateur de la cité, a dédié une pièce dans les thermes, qui fut abandonnée pendant une longue période à cause de la ruine, qui était dénuée de bains et qui fut rénovée sur les propres fonds (de l'évergète), et un plafond construit avec des voûtes neuves ; inscriptions décrétées par le splendide *ordo*.

l. 5 : le nom de l'évergète a été reconstitué par une autre inscription (*ILAlg* I, 2110).  
 l. 2-3 : il s'agit d'Arcadius, d'Honorius et de Théodose II, tous trois Augustes entre 402 et 408 ;  
 l. 3-4 : sur Pompeius Proculus, proconsul d'Afrique en 407-408, cf. « C. Aelius Pompeius Porphyrius Proculus 3 », *PLRE*, II, p. 900. Son nom complet est donné dans une inscription d'Uzali Sar (*CIL* VIII, 25377, notre n° 85) ; l. 4-5 : sur le légat Quintus Thersius Crispinus Megetius, cf. « Q. Thersius Crispinus Megetius », *PLRE*, II, p. 752 et C. HUGONOT, « Les légats du proconsul d'Afrique... », art. cité. Cf. également notre n° 13 (Calama) ; l. 5-6 : Claudius Sisenna Germanianus n'est pas connu par ailleurs. Il appartenait à l'aristocratie municipale de Madauros, en tant que flamine perpétuel ; l. 6 : la *cella balnearum* est une pièce de fonction inconnue, selon G. FAGAN, *Bathing in Public in the Roman World*, 2002, p. 368 ; l. 8 : l'expression *lauacrorum denegatam sumptu proprio* est assez difficile à comprendre. Il est assez clair que le participe *denegatam* se rapporte à la *cella*. La pièce était « dénuée de bains ». Sur quoi faire porter l'expression *sumptu proprio* ? Il faut peut-être ajouter un mot, en suivant C. Lepelley (lui-même suivant S. Gsell) qui pensait qu'un mot avait été omis : il propose de rajouter le mot *restitutam*. En ce cas, le sens de l'inscription serait plus clair : l'évergète aurait financé une partie de la rénovation de la *cella* ; l. 9 : *camera* et *suspensurus* sont deux mots techniques désignant une voûte (*contra* : G. FAGAN, *Bathing in Public...*, p. 368, pour qui *camera* désigne une pièce) ; l. 10 : noter l'expression *ab splendido ordine decretis titulis*. Elle signifie que l'ordre des décurions de Madauros était toujours actif au tout début du V<sup>e</sup> siècle. La formule est cependant assez étrange, dans une sorte d'ablatif absolu : elle laisse supposer que plusieurs inscriptions furent gravées. Les inscriptions *ILAlg* I, 2109 et *ILAlg* I, 2110, fragmentaires mais présentant des caractères proches de l'inscription qui nous occupe ici étaient peut-être ces *tituli* mentionnés par l'*ordo*. Les inscriptions furent trouvées toutes deux dans les grands thermes ; l. 10 : le mot *dedicauit* commande en fait l'ensemble des subordonnées participiales.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 131 ; *Thermes*, p. 513 ; G. FAGAN, *Bathing in Public in the Roman World*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2002, 140, p. 282 et p. 368.

#### 45. *Madauros* (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Travaux publics – *BCTH*, 1930-1931, p. 250

*BCTH*, 1930-1931, p. 250

L'inscription a été découverte par E. Albertini dans les années 1930, dans les fouilles de thermes de Madauros, en Afrique proconsulaire. L'emplacement précis et les caractéristiques de la pierre ne sont pas connus. Pierre en plusieurs fragments, dont les lettres paraissent d'époque tardive. h. 0,35 m ; l. 0,45 m ; ép. 0,06 m ; h.d.l. 2 à 2,5 cm. L'ensemble est difficilement lisible.

[---s]qualoremq(ue(?)) conlabsu[m / --- c]urator rei p(ublica)e propria libera[litate --- / --- su]mtib(us) expensis ludisq[ue (?) --- / --- ded]icauit.

l. 3 : lecture *ludis* très douteuse (*BCTH*).

l. 2 : un curateur de cité a offert un présent à ses propres frais (*propria liberalitate*). Il s'agit peut-être d'un édifice public ; l. 3 : à cette occasion, le curateur a peut-être donné des jeux, si la lecture *ludisque* est juste.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 132.

#### **46. Madauros (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Restauration d'une *basilica uetus* (souscription) – *ILAlg I, 2135***

*ILAlg I, 2135*

Fragment d'une table trouvée près de la forteresse en 1917. Brisée de toutes parts. Cadre en haut. Dimensions inconnues. h.d.l. 5 à 7 cm.

*Nomina curia[lium col(oniae) Madaurensium (?)] / qui bas<s>ilicam uet[erem restituerunt (?)] / [---] Pomp[ei]us [---].*

l. 2 : *bassilica* est mis pour *basilica* ; l. 3 : suivait en fait une liste de noms, dont le premier était Pompeius. Il s'agissait donc d'une sorte de souscription collective.

l. 2 : les curiales du lieu restaurèrent une *basilica uetus*. L'inscription est extrêmement fragmentaire et elle ne permet pas d'assurer qu'il y eut effectivement un acte d'évergétisme collectif. Le terme *curiales* renvoie à l'Antiquité tardive, selon C. Lepelley.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 133.

#### **47. Membressa (Proconsulaire). 275-276. Combats de boxe – *ILPBardo, 389***

*ILPBardo, 389 – CIL VIII, 25836 ; ILS, 8926*

Linteau de calcaire, trouvé en remploi dans le fortin byzantin de Membressa. La pierre est brisée à droite, et désormais brisée à gauche. Le champ épigraphique est entouré de moulures. h. 1 m ; l. 0,53 m ; ép. 0,6 m.

*Victoriis Au[g(ustis)] / Imp(eratoris) Ca[es]es(aris) M(arci) Claudi Taciti Pii Felicis Aug(usti), pont(ificis) max[imi] --- ; / Q(uintus) N[um]isius Primus aedilic(ius), du(u)muirali[c(ius)], --- aedem quam (?) / [ex] HS XVI mil(ibus) n(ummum) facere promiserat, mult[iplicata] pecunia --- cum / Num]isiis Praetextato et Primo fili(i)s et Nonia [---] coniuge --- / et cert]amina pugilum edidit. Quam et [---].*

Aux Victoires Augustes de l'empereur César Marcus Claudius Tacitus Pius Felix Auguste, grand pontife [...] ; Quintus Numisius Primus, ancien édile et ancien duumvir, avait promis (ce monument ? ces statues ?) pour un montant de 16 000 HS. La somme a été multipliée [... avec] Numisius Praetextatus et Numisius Primus ses fils, et Nonia [...] son épouse, il l'a achevé et a offert des combats de boxe [...]. (traduit par C. Briand-Ponsart, art. cité)

l. 1 : l'abréviation *Au[g](ustis)* est conjecturée ; l. 3 : l'abréviation *du(u)muirali[c(ius)]* est calquée sur celle d'*aedilic(ius)*.

l. 2 : il s'agit de l'empereur Tacite, Auguste entre 275 et 276 ; l. 3 : Quintus Numisius Primus n'est pas connu par ailleurs. Il fut ancien édile et ancien duumvir de la cité ; l. 4 : noter la mention d'une somme de 16 000 sesterces, ainsi que d'une promesse. Ce genre de mention disparaît presque complètement à partir de la fin du III<sup>e</sup> siècle. Était-ce une somme importante ? Suivant C. Briand-Ponsart (« Une évergésie modeste : les combats de boxe dans quelques cités d'Afrique proconsulaire pendant l'Empire », *AntAfr*, 1999, p. 142-143), qui examine la question avec prudence, les prix semblent avoir monté à cette époque, et ramèneraient la somme de 16 000 sesterces au niveau d'une évergésie modeste ; l. 4 : le fils et la femme de Quintus Numisius Primus ont également participé à l'évergésie. La somme semble avoir été multipliée, comme le prouve l'usage de l'expression *multiplicata pecunia*, qui signale une *ampliatio* : l'évergésie devait avoir souffert d'un retard d'exécution. Le phénomène était courant, mais il n'est plus que rarement indiqué dans les inscriptions tardives<sup>25</sup> ; l. 6 : les combats de boxe étaient un acte d'évergétisme assez rare. Pourtant, C. Briand-Ponsart a réussi à constituer un dossier de 7 cas, tous situés dans l'arrière-pays de Carthage et datant du II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècle.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 141 ; *Wesch-Klein*, n° 2, p. 139 ; M. KHANOUSSI, « Les spectacles de jeux athlétiques et de pugilat dans l'Afrique romaine », *MDAI*, 98, 1991, p. 316 ; C. BRIAND-PONSART, « Une évergésie modeste : les combats de boxe dans quelques cités d'Afrique proconsulaire pendant l'Empire », *AntAfr*, 1999, p. 135-149.

#### **48. Membressa (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Acte d'évergétisme de nature inconnue – CIL VIII, 25838**

*CIL VIII, 25838 ; CIL VIII, 1298*

Les détails sur la découverte de la pierre sont inconnus. h. 0,43 m ; l. 1,70 m ; h.d.l. 13,5 cm. La taille des lettres laisse penser qu'elles étaient disposées sur un monument.

*[---]Ius Iulius Saturus fl(amen) p(er)p(etuus), III cur(ator) r[(ei) p(ublica)e] ---  
/ --- lib]eri eius at(que) her(edes) et proprio sumptu[---].*

25 Cf. F. JACQUES, *Le privilège de liberté. Politique impériale et autonomie municipale dans les cités de l'Occident romain (161-244)*, Rome, École française de Rome, 1984, p. 735-751 (« Retards d'exécution et contraintes légales »)

l. 1 : la restitution *r[(ei) p(ublicae)]* est conjecturée.

l. 1 : Iulius Satorus est inconnu par ailleurs. Il fut flamine perpétuel, et trois fois curateur de la cité ; l. 2 : mention des enfants et des héritiers. L'évergésie aurait-elle connu un retard d'exécution ? ; l'expression *proprio sumptu* indique un acte d'évergétisme, de nature inconnue. Les héritiers de Iulius Satorus ont sans doute pris part à l'évergésie.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 142.

#### 49. *Mididi* (Byzacène). 290-293. Restauration de la curie par *collatio*, banquets – *CIL VIII, 11774*

*CIL VIII, 11774*

Table de marbre. l. 1,17 m ; h. 0,48 m ; ép. 0,12 m.

*[Felicissimo saeculo dd(ominorum) nn(ostorum) C(ai) Aureli Val]eri  
[[Diocletiani Pii Felicis]] / [Inuicti Aug(usti) et M(arci) Aureli Valeri  
Maximiani] [[Pii Felicis Inuicti Aug(usti)]], quo/[rum uirtute ac prouidentia  
omnia in mel]ius reformantur, curia a solo ex/[tructa cum gradibus et  
porticibu(?)]s continuis, conferentibus uniuersis / [curialibus ciuitat(is)  
Mididit(anae), dedicante] M(arco) (?) Aur(elio) Aristobulo c(larissimo) u(iro)  
proco(n)s(ule) Africae, / [una cum Macrinio Sossiano c(larissimo) u(iro) leg(ato),  
curan]te rem p(ublicam) Rupilio Pisoniano e(gregio) u(iro), ordo /  
[splendidissimus epulum populo (?) p]raestantibus curialibus uniuersis d(ono)  
d(edit).*

Au siècle très heureux de nos seigneurs Caius Aurelius Valerius Diocletianus, pieux, heureux, invincible, Auguste, et de Marcus Aurelius Valerius Maximianus, pieux, heureux, invincible, Auguste, par la vertu et la prévoyance desquels tout est amélioré, la curie fut reconstruite depuis le sol, avec des marches et des portiques adjacents, grâce au rassemblement de tous les décurions de la cité de Mididi ; (Marcus?) Aurelius Aristobulus, clarissime, proconsul d'Afrique en a fait la dédicace, avec Macrinus Sossianus, clarissime, son légat ; Rupulius Pisonianus, *egregius uir*, s'est occupé de l'affaire. Le splendide *ordo* a donné un banquet au *populus*, tous les curiales (du peuple) l'ayant fourni.

l. 1-5 : restitutions dues à C. Lepelley, grâce à *CIL VIII, 608*<sup>26</sup> ; l. 4-5 : *[curialibus ciuitat(is)]*

26 *CIL VIII, 608 (CIL VIII, 11772 ; ILS, 637)* : « *Felicissimo saeculo dominorum nostrorum C(ai) Aureli Valeri [[Diocletiani Pii Fel(ici) Inuict(i) Aug(usti)]] / [et M(arci) Aureli Valeri Maximiani Pii Fel(ici) Inuict(i) Aug(usti)] et M(arci) Fl(auii) Valeri Constanti et [[C(ai) Galeri / Valeri*

*Mididit(anae) dedicante] M(arco) o u [curialibus ciuitat(is) Mididitanoru]m Aur(elio)*. La deuxième version correspond davantage avec ce que l'on sait du nom complet du proconsul d'Afrique (cf. plus bas), mais en ce cas il manquerait un verbe à la phrase ; l. 5 : *curialibus* ou *decurionalibus* ; l. 7 : *epulum populo* ou *epulum plebi* ; *d(ono) d(edit) ou d(ecreto) d(ecurionum)*. l. 1-2 : il s'agit des empereurs Dioclétien et Maximien, conjointement Augustes entre 286 et 293. Les noms des deux empereurs ont été martelés ; l. 4 : l'expression *conferentibus uniuersis curialibus* est un ablatif absolu, « tous les curiales s'étant rassemblés » ; l. 5-6 : sur le proconsul d'Afrique Aurelius Aristobulus, cf. « T. Cl. Aur. Aristobulus », *PLRE*, I, p. 106. Il fut en fonction entre 290-294 et mena un important programme de restauration de monuments (13 en tout)<sup>27</sup>. Ceci permet de dater l'inscription entre 290 et 293 (début du proconsulat d'Aurelius Aristobulus – avènement de Constance Chlore). C. Lepelley restitue dans l'inscription *M(arco) Aur(elio) Aristobulo*. Le M du prénom du proconsul ne semble pas être exact. Le nom complet du personnage était Titus Claudius Aurelius Aristobulus (cf. *ILAlg* I, 2048) et seule l'inscription de Mididi – dans cette lecture – présente un M. Il faut donc plutôt supposer que le M doit être rattaché à ce qui précède, donnant alors *[curialibus ciuitat(is) Mididitanoru]m Aur(elio)*. Une telle lecture serait en conformité avec la manière dont on cite ce proconsul dans les autres inscriptions africaines où il est présent (*CIL* VIII, 5290 ; *CIL* VIII, 608 ; *CIL* VIII, 4645). Mais le problème vient du fait qu'il manque alors dans la phrase un verbe du type *dedicare*, qui aurait nécessairement été précisé ; l. 6 : sur Macrinus Sossianus, légat du proconsul d'Afrique, cf. « C. Macrinus Sossianus 2 », *PLRE*, I, p. 849 ; Rupilius Pisonianus, est qualifié d'*egregius uir*, ce qui signifie qu'il appartenait à l'ordre équestre. Il était probablement curateur de la cité, nommé par l'empereur. Le personnage se retrouve dans une inscription de Mactar (*CIL* VIII, 624 [*CIL* VIII, 11782 ; *AE* 1946, 119]), cité avec le même proconsul et le même légat ; l. 7 : comment comprendre le mot *curiales* dans ce contexte ? Plusieurs interprétations ont été données. Pour C. Lepelley, le mot *curiales* n'a pas le même sens dans *conferentibus uniuersis curialibus* et dans *praestantibus curialibus*. Dans le premier cas, il s'agit des décurions (sens courant du mot) : la curie fut élevée par une *collatio* des décurions. Dans le second cas, le mot désigne les *curiales* issus des curies du peuple. Ce serait alors l'une des dernières mentions de ce groupe (*Cités*, II, p. 296). Dans son étude sur les curies, T. Kotula avait interprété la première occurrence du terme *curiales* comme un synonyme de « tous les citoyens » ; la fin de l'inscription était traduite ainsi : « l'ordo offrit un banquet aux citoyens et à tous les distingués curiales » (*populo-plebi / praestantibus uniuersis curialibus*). Les *praestantes curiales* composeraient alors chez lui un groupe supérieur de décurions. On ne voit pas très bien comment les deux mots pourraient être liés grammaticalement. C. Lepelley voit plutôt dans l'expression *praestantibus curialibus* un ablatif absolu, « l'ensemble des curiales (du peuple) ayant assuré les frais » (du banquet), ce qui est satisfaisant du point de vue du sens et de la grammaire. G. Amodio, plus récemment, a retenu la même interprétation.

---

*Maximiani]] nobilissimorum Caess(arum) et consulum quorum uirtute ac prouiden/tia omnia in melius reformantur porticum cum arcu suo quae foro ambiendo deerat / a solo coeptam et perfectam p(ecunia) p(ublica) Aur(elius) Aristobulus u(ir) c(larissimus) proco(n)s(ul) Africae per instantiam Macrini Sos/siani c(larissimi) u(iri) leg(ati) cum eodem dedicauit curante rem p(ublicam) Ca[lamensium(?) ---]iano d(ecreto) d(ecurionum) p(ecunia) p(ublica).* »

27 *Cités*, I, p. 85.

Bibliographie : T. KOTULA, *Les curies municipales en Afrique Romaine*, Wrocław, Travaux de la Société des sciences et des lettres de Wrocław, 1968, p. 128-129 ; *Cités*, II, p. 296 ; ; G. AMODIO, « Alcune osservazioni sulle curie municipali nelle città dell'Occidente romano », *ZPE*, 120, 1998, p. 245.

### 50. *Municipium Aurelium Commodianum* (Proconsulaire). Mi III<sup>e</sup> s.-début IV<sup>e</sup> s. Construction d'un vestiaire et rénovation de thermes – *CIL VIII, 828*

*CIL VIII, 828 ; CIL VIII, 23964*<sup>28</sup>

L'inscription est gravée sur la base d'une statue : h. 1,20 m ; l. 0,60 m ; h.d.l. 14 cm (l. 1) ; 5 cm ensuite.

*Magnilianorum. / Q(uitus) Vetulenus Urbanus Herennianus, / fl(amen) p(er)p(etuus), cur(ator) r(ei) p(ublicae), apodyterium nouum / in dextera cellis exeuntibus / a solo constructum, piscinas duas, / cetera restaurata adq(ue) statuīs / marmoribus, tabulis pictis, / columnis ingressu cellaru[m], / alisq(ue) rebus ornata, sumtu proprio, / cum Magniliano filio suo, / florentissimo adq(ue) prudentissim[o] / adulescenti, uoto omnium ciuium / perfecit adq(ue) dedicauit, et uniuer/s(a)e pleui (sic) epulu(m) per tridum dedit, nec / non et ludos scenicos exhibuit.*

Magnilianus ! Quintus Vetulenus Urbanus Herennianus, flamine perpétuel, curateur de la cité a achevé et dédié un nouvel *apodyterium* (vestiaire), qu'il a construit depuis les fondations, près des pièces de sortie, à droite, et deux piscines ; il a fait les autres choses qui furent restaurées, celles qui furent ornées par des statues de marbre, des tableaux, des colonnes placées à l'entrée des bains, et d'autres choses encore ; (tout a été fait) à ses frais, avec son fils Magnilianus, jeune homme très prometteur et très prudent, par vote de tous les citoyens ; il a donné au peuple tout entier un banquet de trois jours, et a présenté des jeux scéniques.

l. 14 : *pleui* mis pour *plebi*.

28 La même inscription existe en un autre exemplaire, avec des différences ténues. Cf. *CIL VIII, 23065* : « *Magnilianorum. / Q(uitus) Vetulenus Urbanus Herennianus fl(amen) p(er)p(etuus) / cur(ator) r(ei) p(ublicae) apod[y]t[e]riū no(u)um in d[e]xtera / c[e]llis exeuntibus a solo construc/tum, et piscinas duas et cetera / restaurata adq(ue) statuīs mar/moribus, tabulis pictis, colum/nis ingressu c[e]llaru(m) alisq(ue) reb(us) orna/ta, sumtu proprio cum Magnilia/no filio suo florentissimo adq(ue) / prudentissimo adulescenti, uoto om/nium ciuium perfecit adq(ue) dedicauit / et uniuer(s)a e pleui epulu(m) per tridu(um) et <et> lu/dos scenicos dedet (sic). »*

l. 1 : remarquer le *signum* au génitif, Magniliani, ce qui indique une datation tardive ; l. 2-3 : la personne honorée est Quintus Vetulenus Urbanus Herennianus, flamine perpétuel et curateur de la cité. Il n'est pas connu par ailleurs ; l. 4-9 : l'inscription offre beaucoup de détails sur la nature de l'évergésie, faite *sumptu proprio* ; *apodyterium* désigne un vestiaire pour les bains (cf. aussi *CIL* VIII, 1295) ; il a en outre fait deux piscines et a embelli l'aménagement intérieur des thermes ; l. 10-11 : remarquer le rôle du fils. Faut-il en déduire que l'acte avait pris du retard, et que le fils a joué un rôle dans les travaux ? ; l. 12 : inscription faite par vote des citoyens ; l. 14-15 : l'évergète a en même temps offert un banquet de trois jours et des jeux scéniques.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 77 ; X. DUPUIS, « Constructions publiques et vie municipale en Afrique de 244 à 276 », *MEFRA*, 104, 1992, p. 276 ; *Thermes*, p. 492.

### **51. Mustis (Proconsulaire). 371-373. Restauration de thermes – *CIL* VIII, 16400**

*CIL* VIII, 16400

Pas de détails sur la pierre et sa localisation. La pierre est brisée à droite ; h. 0,60 m ; l. 1,60 m ; h.d.l. 5 cm.

*Ddd(ominis) nnn(ostris) Valentiniano Valenti et Grat[iano ---], / Sextio Rustico u(iro) c(larissimo) procons<s>(ule) p(rouvinciae) A[fr]i[cae] et / ---] u(iro) c(larissimo) legato Numidiae, balneae quae [---] / redintegrate sunt deuotione totius ordini[s, ---] / cur(ator) r(ei) p(ublicae) opus et sollicitudine et sumtibus adi[uuit ---].*

l. 1 : l'annonce des empereurs est au datif puisque le texte donne Valenti et non Valente.

l. 1 : il s'agit des empereurs Valentinien, Valens et Gratien, qui ont régné conjointement entre 367 et 375 ; l. 2 : sur le proconsul d'Afrique Sextius Rusticus, cf. « Sextius Rusticus Iulianus 37 », *PLRE*, I, p. 479-480. Il fut en fonction entre 371 et 373 ; l. 3 : le légat du proconsul reste anonyme ; l. 3 : il est question ici d'une restauration de thermes ; l. 4 : l'*ordo* des décurions a joué un rôle dans cette restauration ; l. 5 : le curateur de cité local a financé une partie des travaux à ses frais (*opus sumptibus adiuuit*).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 148 ; *Thermes*, p. 492-493.

### **52. Naraggara (Proconsulaire). 286-293. Rénovation de thermes – *ILAlg* I, 1187**

*ILAlg* I, 1187 – *CIL* VIII, 10766 ; *CIL* VIII, 16812

L'inscription a été trouvée dans des thermes. Il manque une partie à gauche. Les dimensions ne sont pas connues.

*[Pro salute dd(ominorum) nn(ostrorum) Imp(eratoris) Caes(aris) C. Aureli Valeri Diocletiani et Imp(eratoris)] / Caes(aris) M(arci) Aureli Valeri M[[aximiani]] , [---] iridi (?) / [---] coeptas tantum et per longam annorum seriem [---] / [---] onus partim sua propria et ciuium liberalitate [---] / [---] patriae et futurum et usibus earumdem therma[rum --- ded]/icauit.*

l. 1 : les abréviations sont restituées par le *CIL*. Schmidt a d'ailleurs rajouté une ligne entière précédant le texte effectivement trouvé ; l. 2 : le nom de Maximien est martelé ; l. 5 : *[ded]icauit* devait être au milieu de l'inscription. Cela permet de restituer la taille approximative de la lacune à gauche.

l. 1 : il s'agit des empereurs Dioclétien et Maximien. L'inscription doit dater d'avant la Tétrarchie, avant que les Césars ne soient désignés ; soit 286-293 ; l. 3 : le mot *coeptas* se rapporte certainement aux thermes, selon le *CIL* ; l. 4 : [...]ONUS est peut-être la fin d'un nom. Les thermes ont été rénovés en partie par une personne privée (*sua propria*), en partie par une libéralité des citoyens.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 150 ; *Thermes*, p. 493.

### 53. Neapolis (Proconsulaire). 400-401. Statue – *ILPBardo, 393*

*ILPBardo, 393* – *CIL VIII, 969* ; *ILTun, 801*

L'inscription est gravée sur une base en pierre calcaire conservée dans le parc du musée du Bardo. Les éditeurs ne donnent pas de précisions sur le lieu de la découverte. La première ligne est placée directement sur la base de statue. h. 1,35 m ; l. 0,57 m ; ép. 0,45 m ; h.d.l. de 4 à 2,5 cm.

*Saluis dd(ominis) nn(ostris) / Arcadio et Honorio / inclytis semper Augg(ustis) ; / administrante d(iuino) m(andatu) / Gabinio Barbaro / Pompeiano, u(iro) c(larissimo), proc(onsule) / p(rouinciae) A(fricae) u(ice) s(acra) i(udicante), Coelius Titianus, / u(ir) h(onestissimus) ex t(ransuectuario) et nau(iculario), ex mun(erario) / et ex curatore r(ei) p(ublicae), / cum Coelio Res/tituto, u(iro) h(onestissimo) filio suo / sumptu proprio, / [i]nstantia su[a], / dedicauit ; / administrante / Publano, u(iro) h(onestissimo), f(lamine) p(erpetuo), curat(ore) r(ei) p(ublicae).*

Nos célèbres seigneurs Arcadius et Honorius, étant saufs, toujours Augustes ; sous l'administration par mandat impérial de Gabinus Barbarus Pompeianus, clarissime, proconsul de la province d'Afrique, missionné pour juger à la place des empereurs, Coelius Titianus, *uir honestissimus*, ancien transporteur, ancien

naviculaire, ancien organisateur de jeux et ancien curateur de cité, a fait cette dédicace à ses frais, sur sa propre initiative, avec Coelius Restitutus, *uir honestissimus*, son fils ; sous l'administration de Publianus, *uir honestissimus*, flamine perpétuel, curateur de la cité.

l. 4 : *d(o)m(ino)* (*ILPBardo*) ou *d(iuino) m(andatu)*. Nous avons retenu la proposition de S. Gsell, cf. *ILAlg* I, 2107 (notre n° 43) : le titre de *dominus* est plus souvent réservé aux empereurs.

l. 1-3 : il s'agit des empereurs Arcadius et Honorius, conjointement Augustes entre 393 et 408. Le mot *inclutus* est rare ; l. 4-6 : sur Gabinius Barbarus Pompeianus, cf. « Gabinius Barbarus Pompeianus 2 », *PLRE*, II, p. 897-898. Il fut proconsul d'Afrique en 400-401, et il reçut à cette occasion une loi destinée à confirmer les privilèges des naviculaires africains (*CTh.* XIII, 5, cf. à ce sujet L. DE SALVO, « Le disposizioni sui navicularii nella compilazione del Codex Theodosiano », *Esegesi, parafrasi e compilazione in età tardoantica*, dir. par C. MORESCHINI, 1995, p. 93-106). L'expression *uice sacra iudicans* (ou *judex sacrarum cognitionum*) signifie que le proconsul pouvait juger en appel par délégation des empereurs, cf. F. ELIA, « Sui proconsoli d'Africa *vice sacra iudicantes* », dans *Quaderni catanesi di studi classici*, 7, 1985, p. 217-236, ainsi que A. CHASTAGNOL, « Le formulaire... », p. 49-51 ; l. 5-7 : Coelius Titianus n'est pas connu par ailleurs. Il appartient à la catégorie des *honestissimi*, c'est-à-dire une titulature non-officielle attribuée aux *honestiores* locaux (cf. A. CHASTAGNOL, « Le formulaire... », art. cité, p. 49-50). Il fut *transuicturarius* et *naucularius* (cf. L. DE SALVO, « I navicularii di Sardegna e d'Africa nel tardoimpero », *L'Africa romana*, 6, 1988, p. 743-754) : c'est peut-être dans le cadre de ces fonctions qu'il croisa et remercia le proconsul alors en charge. Neapolis était d'ailleurs le lieu d'une grande fabrique de salaisons : cf. M. STERNBERG, « Données sur les produits fabriqués dans une officine de Neapolis (Nabeul, Tunisie) », *MEFRA*, 112, 1, 2000, p. 135-153 et L. SLIM *et alii*, « An Example of Fish Salteries in Africa Proconsularis: the "*officinae*" of Neapolis (Nabeul, Tunisia) », *Cetariae*, 2007, p. 21-44. L'évergète Coelius Titianus fut curateur de cité, et organisateur de jeux. La présence de son fils, Coelius Restitutus, est peut-être l'indice qu'il y eut un retard dans l'exécution de la promesse.

Bibliographie : *Cités*, II, p.151-152. Photographie disponible à l'adresse : <http://laststatues.classics.ox.ac.uk/database/detail-base.php?record=LSA-2452> (consulté le 28 février 2015).

#### **54. Neapolis (Proconsulaire). 395-402. Acte d'évergétisme probable – CIL VIII, 970**

*CIL* VIII, 970 ; *CIL* VIII, 12449

Base de statue ; h. 0,77 m ; l. 0,43 m ; h.d.l. 10 cm (l. 1), 6 cm ensuite.

*Saluis dd(ominis) nn(ostris) / proco(n)s<s>(ulatu) Mari / Vindici u(iri) c(larissimi) u(ice) s(acra) i(udicantis), / Marius Rusticus / [t]r(ansuictuarius) et nau(icularius) secundo [---].*

l. 1 : les empereurs ne sont pas mentionnés ; l. 2 : sur Marius Vindicius, cf. « Marius Vindicius », *PLRE*, II, p. 1170. Il fut proconsul d'Afrique. La date de son gouvernement n'est pas connue avec précision (entre 395 et 402). Sur l'expression *uice sacra iudicans*, cf. l'inscription précédente ; l. 4-5 : Marius Rusticus n'est pas connu par ailleurs. Pour le métier de *transuectorarius* et de *naucularius*, cf. l'inscription précédente. Se fondant sur la première inscription, C. Lepelley a supposé que Marius Rusticus avait accompli un acte d'évergétisme à l'instar de Coelius Titianus. L'hypothèse est plus que plausible.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 152.

### 55. *Pheradi Maius* (Byzacène). IV<sup>e</sup> s. Hommages à l'évergète *Didius Preiectus* – *BCTH*, 1927, p. 56-60

*BCTH*, 1927, p. 56-60 – *ILTun*, 251

Base de statue en marbre gris, trouvée *in situ* près du forum. La statue de l'évergète fut également retrouvée. Toujours sur place ; h. 1,50 m ; l. 0,56 m ; ép. 0,45 m ; h.d.l. 5 à 4,5 cm.

*Didi Preiecti fl(aminis) p(er)p(etui), / probatissimo adque integerrimo / uiro, cuius multa praeclara / uenefactorum (sic) praemia retinen/tur quem adornat integritas, / quem fides uera commendat, a cuius cunabulis titulis obsequentem (sic) / probabimus liberalitatem, et ita / sumtu proprio indulgentem / ut et fastigia moenibus dede/rit et colomina repararit ; qui/bus rebus Didio Preiecto fl(amini) p(er)p(etuo), / amplissimo proceri nostrae / curiae, quem et laus familiae / et eloqui commendat instruc/tio ordo s[plendissim]ae / coloni[ae ---]DAM / pro[---statuam] / de[dit et dedicauit (?)----].*

(Statue de) *Didius Preiectus*, flamine perpétuel. À cet homme, très estimé et très irréprochable, dont on se rappelle les multiples et brillantes faveurs bienfaitantes, lui que recommande la véritable bonne foi ; lui dont nous avons manifesté la générosité propre par des inscriptions (visibles ici) dans son lieu de naissance : ainsi (nous constatons sa générosité) bienveillante dans le fait qu'à ses frais, il a donné des toits aux bâtiments (publics) et qu'il en a réparé les charpentes. Pour cette raison, l'ordre de la très brillante colonie [...] de *Pheradi Maius* [a offert et dédié cette statue (?)] à *Didius Preiectus*, flamine perpétuel, très prestigieux notable de notre curie, que recommande la gloire de sa famille et l'instruction de son éloquence. (Traduit par C. Lepelley, *Cités*)

l. 4 : *uenefactorum* mis pour *benefactorum* ; l. 7 : *obsequentem* mis pour *obsequentem* ; l. 8 : *probabimus* pour *probauius* ; l. 9 : *sumtu proprio* mis pour *sumptu proprio* ;

l. 11 : *repararit* mis pour *reparauit* ou *reparauerit*.

l. 2-9 : les mérites de l'évergète sont rappelés avec insistance ; l. 9-11 : il a restauré des toits (*fastigia*) des monuments publics (suivant le sens courant du mot *moenia*, selon C. Lepelley) et des charpentes (*columina*). Cela a été mené *sumptu proprio*. H. Fareh (« L'Afrique face aux catastrophes naturelles : l'apport de la documentation », In *Africa et in Hispania : études sur l'huile africaine*, dir. par A. MRABET et J. REMESAL RODRÍGUEZ, 2007, p. 151) pense qu'il y eut peut-être une catastrophe naturelle avant les réparations menées par Didius Preiectus ; l. 12-13 : Didius Preiectus était flamine perpétuel. Il n'est pas connu par ailleurs ; l. 12 : la mention *proceres curiae* suggère que l'inscription a été rédigée dans l'Antiquité tardive. À l'époque, l'ordre des décurions était gouverné par l'élite des curiales (cf. l'analyse de T. KOTULA, *Les principales d'Afrique : étude sur l'élite municipale Nord-Africaine au Bas-Empire romain*, 1982, p. 92 ; p. 97) ; l. 14-15 : noter la mention de la famille ; l. 16 : mention de l'*ordo* de la cité.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 301 ; N. TLILI, « Que reste-t-il de l'éducation classique en Afrique de l'Antiquité tardive ? » , *L'Africa romana*, 18, 3, 2010, p. 2047. Photographie dans <http://laststatues.classics.ox.ac.uk/database/detail.php?record=LSA-1744> (consulté le 28 février 2015)

## 56. Puppit (Byzacène). 282 (26 mai ?). Hommages à l'évergète Caelius Severus – *ILPBardo*, 418

*ILPBardo*, 418 – *CIL* VIII, 24095 ; *ILS*, 5361

Base en calcaire, actuellement conservée au musée du Bardo, dans le parc. La datation est gravée sur le côté droit de la pierre. Le champ épigraphique est entouré de moulures. h. 1,55 m ; l. 0,60 m ; ép. 0,45 m ; h.d.l. 5,5 à 4,5 cm.

*Thoraci. / Mirae integritatis et / innocentiae, inimitabilis exempli uiro / Caelio Seuero, u(iro) c(larissimo), patricio, / consulari, cur(ator) r(ei) p(ublicae) et patrono / col(oniae) Puppit(anae) qui solus, sua libera/litate, forum uetustate c[on]lap/sum cum aedibus [et Capi]tolio et curia meliori cultu / restituit et dedicauit, / [ordo Puppit(anorum) patr]ono perpetuo // Dedicata VII [---] Kal(endas) Iunias, / Imp(eratore) P[[rob]]o Aug(usto) V et Victorino co(n)s(ulibus).*

Thoracius ! À un homme d'une honnêteté et d'une intégrité étonnantes, représentant un exemple inimitable, Caelius Severus, clarissime, patricien, consulaire, curateur de cité et patron de la colonie de Puppit, qui, seul, par libéralité personnelle, fit restaurer avec un meilleur raffinement le forum tombé en ruine sous le coup des ans, avec les temples, le capitole et la curie et en a fait la dédicace ; l'*ordo* des habitants de Puppit à son patron perpétuel. Dédié le septième jour (?) des kalendes de juin, sous le consulat de l'empereur Probus,

Auguste, consul pour la cinquième fois, et de Victorinus. (Traduction de Z. B. Ben Abdallah, légèrement remaniée)

l. 12 : martelage du nom de l'empereur Probus.

l. 1 : mention du *signum* au génitif. Cette pratique s'est développée à partir de la fin du II<sup>e</sup> et du début du III<sup>e</sup> siècle (A. CHASTAGNOL, « Le formulaire... », art. cité, p. 38). Selon A. Beschaouch, il pourrait s'agir du nom d'une sodalité, et non un *signum* (cité dans *ILPBardo*) : cela paraît assez peu probable, étant donné la relative fréquence des *signa* à cette époque ; l. 5-7 : sur Caelius Severus, signo Thoracius, cf. « Caelius Severus signo Thoracius », *PLRE*, I, p. 835 et M. CHRISTOL, *Essai sur l'évolution des carrières sénatoriales dans la 2<sup>e</sup> moitié du III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.*, 1986, p. 63. Il est de rang clarissime, consulaire, curateur de la cité et patron de la colonie de Puppūt. À cette époque, la curatelle de la cité n'était pas encore intégrée au cursus local et le curateur a dû être choisi par l'empereur ; l. 7 : les restaurations ont été réalisées par liberté personnelle, *sua liberalitate* ; l. 8-9 : restauration du forum, avec ses temples et le Capitole ; restauration de la curie. L'évergésie était donc d'ampleur exceptionnelle ; l. 10 : mention de l'*ordo* des décurions de la cité de Puppūt ; l. 11 : le 7<sup>e</sup> jour des kalendes de juin correspond au 26 mai (l'auteur des *ILPBardo* indiquait la date du 24 mai) ; l. 12 : le cinquième consulat de Probus et celui de Victorinus a lieu en 282.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 302 ; *ANRW*, II, 12, 1, 1982, p. 298 ; *Wesch-Klein*, p. 160-161.

### **57. *Res publica Bihensis bilt(...)/Biha Bilta* (Proconsulaire). 364-367. Acte d'évergétisme probable – *CIL VIII*, 14341**

*CIL VIII*, 14341 – *CIL VIII*, 25444

La pierre a été trouvée dans la cité de *Res publica Bihensis bilt(...)* (*Biha Bilta*), en Afrique proconsulaire<sup>29</sup>. Il n'existe pas de renseignements sur la pierre ou sur le lieu de découverte.

*Saluis Augg(ustis) dd(ominis) nn(ostris) Valent[---] / pecunia Ulagi(us) Felix [---] EC [---]*.

l. 1 : plusieurs solutions sont possibles pour la mention des deux Augustes. Il s'agit probablement de Valentinien et de Valens (solution retenue par C. Lepelley). Nous serions ainsi entre 364 et 367 (avènement de Gratien). Les autres empereurs, Valens et Valentinien II, n'ont jamais régné conjointement avec un seul autre Auguste.

l. 2 : il s'agit d'un acte d'évergétisme probable. L'évergète est Ulagius Felix (la lecture n'est pas certaine). On pourrait restituer à la fin de l'inscription *[f]ec[it]*.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 82 ; J. PEYRAS, « Rucuma, cité de l'Afrique proconsulaire, des origines à la conquête arabe », *AntAfr*, 1980, 16, p. 57.

29 *Res publica Bihensis bilt(...)* était le nom tel qu'il fut adopté par C. Lepelley dans ses *Cités*. Le nom demeure en fait inconnu. J. PEYRAS (*Encyclopédie berbère*, 10, 1991, p. 1494-1516) a proposé la restitution *Biha Bilta*.

**58. Satafis (Maur. sitifienne). Fin du III<sup>e</sup> s.-début IV<sup>e</sup> s. Bassins – CIL VIII, 8396 ; CIL VIII, 20268**

a) CIL VIII, 8396 ; CIL VIII, 20240 – ILS, 5728

*M(arcus) Annius / Sacerdos, / eq(ues) R(omanus), p(atronus) m(unicipii),  
cu/rator et dispunctor, / conchas de / suo posuit.*

Marcus Annius Sacerdos, chevalier romain, patron du municipes, curateur et *dispunctor*, a placé des bassins à ses frais.

l. 1-2, C. Lepelley indique que le nom de l'évergète serait Marcus Annius Sacerdos. On pourrait comprendre aussi Marcus Annius, *sacerdos* (mais le mot serait-il employé tout seul ?) ; l. 3 : la mention *equus romanus* indique, selon C. Lepelley, une datation pré-constantinienne. Marcus Annius Sacerdos était également patron de la cité ; l. 3-4 : sur le *dispunctor*, cf. X. ESPLUGA, « *Dispunctores...* », art. cité ; l. 5-6 : sur le mot *conchae*, cf. le sens proposé par C. Lepelley, « bassin » servant aux ablutions dans les thermes.

b) CIL VIII, 20268

*M(arcus) Anni/us Sacer/dos eq(ues) / R(omanus) patro/nus mu/nicipii / cur(ator)  
et dis/punctor / de suo po/suit cu/rante / Pr(a)esidi/o filio.*

Marcus Annius Sacerdos, chevalier romain, patron du municipes, curateur et *dispunctor*, a placé (cela) à ses propres frais, avec l'administration de Praesidius son fils.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 508-509 ; F. JACQUES, *Les curateurs de cité dans l'Occident romain de Trajan à Gallien*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1983, p. 382 ; X. ESPLUGA, « *Dispunctores* en Mauretania Caesariensis y en Mauretania Sitifensis », *L'Africa romana*, 11, 1994, p. 1523-1524.

**59. Satafis (Maur. sitifienne). 379-383. Restauration de thermes – CIL VIII, 8393**

CIL VIII, 8393 ; CIL VIII, 20266

Trois fragments ; h.d.l. 5-6 cm.

*[P]ro felicitate clementium seculorum [principum maximorum (?) /  
d]dd(ominorum) nnn(ostrorum) Gratiani Valentiniani atq(ue) Th<a>eo[dosi],*

*ductum therma[rum / nup]er lignis putrib(us) constitutum at [nunc] mirabili opere ac pe(t)ra (?) / [constr]uctum (?), ins[ti]tuit, perfecit, dedicauitq(ue) [F]l(auius) Felix Gentilis u(ir) p(erfectissimus), pr(a)es[es prou(inciae), / patr]onus ex sumtib[us ---]orum fratrum Honorat(iani) et Ansa[(?) --- / ---]ptus in eos con[---, con]sensu [---] et uoluntate Opt(ati) / Felic[is ---], curatore reipu[blicae].*

Pour le bonheur des siècles cléments des très grands princes (?), nos seigneurs Gratien, Valentinien et Théodose, Flavius Felix Gentilis, perfectissime, *praeses* de la province, patron, a institué, terminé et dédié une conduite d'arrivée d'eau des thermes, naguère constituée de bois pourri, et maintenant construite grâce à un travail admirable et grâce à la pierre (?) ; aux frais des frères Honoratianus et Ansa..., à la demande de ...

Très nombreuses incertitudes de lecture, surtout à la fin. Nous avons repris les restitutions de C. Lepelley, et d'Y. Thébert. l. 2 : G. Fagan (*Bathing in Public, op. cit.*) donne *Thaeof[osi aquae]ductum thermarum* ; l. 5 : le *CIL* propose la lecture *fratrum Honorati et Nasam[onis]*, mais tant C. Lepelley qu'Y. Thébert préfèrent *fratrum Honorat(iani) et Ansa*.

l. 2 : il s'agit des empereurs Gratien, Valentinien II et Théodose I<sup>er</sup>, conjointement Augustes entre 379 et 383 ; l. 2-3 : le *ductum thermarum* (la conduite d'arrivée d'eau des thermes) a été reconstruit. Il était naguère en bois ; l. 4 : sur Flavius Felix Gentilis, perfectissime et *praeses* de la province de Maurétanie sitifienne, cf. « Flavius Felix Gentilis », *PLRE*, I, p. 391. Il était patron de la colonie de Satafis ; l. 5 : l'expression *ex sumptibus* porte-t-elle sur ce qui précède, faisant de Flavius Felix Gentilis l'évergète, ou au contraire porte-t-elle sur les deux frères ? C. Lepelley le faisait porter sur les deux frères ; G. Fagan sur le gouverneur de province. Il semble que la solution de C. Lepelley soit plus vraisemblable : sinon, pourquoi aurait-on mentionné les deux frères ? ; l. 6-7 : mention du curateur de la cité.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 509 ; *Thermes*, p. 514-515 ; G. FAGAN, *Bathing in Public...*, *op. cit.*, 38, p. 244.

## **60. Sicca Veneria (Proconsulaire). Fin du III<sup>e</sup> s.-début du IV<sup>e</sup> s. Honneurs accordés à l'évergète Valerius Romanus – ILPBardo, 366**

*ILPBardo*, 366 – *CIL* VIII, 15881 ; *ILS*, 5505

Base en pierre calcaire, brisée en deux morceaux et incomplète en bas à droite, actuellement dans la réserve du musée ; h. 1,11 m ; l. 0,64 m ; ép. 0,16 m ; h.d.l. 4,5 cm.

*Mirae bonitatis adque in/tegritatis uiro Valeri[o] Romano, / u(iro) c(larissimo), curator rei p(ublicae), spl(endidissimae) col(oniae) Siccensi/um et Veneris ob restauratum / deae simulacrum quod iamdudum / a [lat]ronibus fuerat*

*interrupta / [templi] munitione sublatum ; / [statuam] Venerii ad propagandam / [saeclis o]mnibus memoriam / [patrono fi]do amore po[suerunt].*

À Valerius Romanus, homme d'une rare bonté et d'une remarquable intégrité, de rang clarissime, curateur de l'illustre colonie des Siccenses et de Vénus, pour avoir rétabli la statue de la déesse (Vénus) qui avait été emportée depuis longtemps par des voleurs, à la suite de la destruction de l'enceinte du temple ; le collège des prêtres, par affection envers son fidèle patron, lui a érigé une statue en vue de perpétuer à jamais son souvenir. (Traduit par Z. B. Ben Abdallah, *ILPBardo*)

l. 9 : *saeclis* mis pour *saeculis*, selon la lecture du *CIL*.

l. 1-3 : la mention du curateur, les formules laudatives, l'absence de tribu et de filiation dans le nom indiquent une datation tardive, vers le III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècle selon *ILPBardo* ; l. 2-4 : sur Valerius Romanus, clarissime et curateur de la cité de Sicca Veneria, cf. « Val. Romanus 13 », *PLRE*, I, p.770 ; l. 4-8 : le curateur a offert une statue de Vénus. Rien n'indique explicitement que la statue a été payée aux frais du curateur. Cela dit, les remerciements accordés à Valerius Romanus incitent à penser qu'il a payé lui-même la statue ; l. 7 : il s'agirait de l'enceinte du temple de Vénus, fort réputé dans l'Antiquité (cf. le commentaire de Z. B. Ben Abdallah, p. 140) ; l. 8 : le collège des Venerii était chargé de s'occuper du culte de Vénus à Sicca Veneria ; l. 8-10 : noter que Valerius Romanus était également le patron du collège des prêtres. Les rédacteurs de l'inscription ont insisté sur le rôle de la mémoire (*ad propagandam saeculis omnibus memoriam*) : c'est l'une des caractéristiques des actes d'évergétisme.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 157. Photographie dans <http://laststatues.classics.ox.ac.uk/database/detail.php?record=LSA-2454> (consulté le 28 février 2015).

## **61. Sitifis (Maur. sitifienne). 288. Travaux dans un temple dédié à Cybèle – *CIL VIII, 8457***

*CIL VIII, 8457 ; CIL VIII, 20343*

La pierre, en marbre, est brisée complètement à droite, sauf à la fin. Fragment de gauche : h. 0,99 m ; l. 0,49 m ; fragment en bas à droite : h. 0,21 m ; l. 0,24 m ; h.d.l. 2,5 cm.

*Deorum omnipotentium sancta[---] / Thrysi[a]e religiosissimum templum C[---] / una cum religiosis et dendrofori[s---] / singulari simulacrum deae arge[n-teum---] / et consecrare et ex utraq(ue) parte ini[--- fun]/damentis suis sumptib(us) magnificent[er --- si]/mulacrisq(ue) numinum nouis id est ai[---] / implere uotis omnib(us) curauerunt [---] / libero ante fores sancti a fundamen[tis ---] / publicum quia sancto docitus adi[---] / quadrato lapide instituerunt et [---]*

/ ignis incursionib(us) concrematam colum[nis --- re]/praesentata dignitate picturae ad ins[tar(?) --- de]/diderunt item in honore(m) numinis [---] / tu propriis sumptib(us) sua sponte atque s[---]/rum a(nno) p(rouincia) CCXLVIII et ad therm[as ---] / carpenti capistellis et strobilis ue[l]ler[is] exornatum dono / dediderunt unde pulcherrimi fact[i me]moriā subiectis omni/um nominib(us) consecratis templi tit[ulis ae]ternitas loqueretur.

l. 1 : *Deorum omnipotentium sanct(orum) A[ttidis et Matris deum magnae] o u Deorum omnipotentium sancta[e M(atris) d(eum) m(agnae) I(daeae) et Attidis religionisque]* ; (reconstitution du *Corpus cultus Cybelae Attidisque*) ; l. 2 : *[P]hry[g]i[a]e* (CCCA).

l. 2 : le *religiosissimum templum* désigne apparemment un temple dédié à Cybèle et à la mère des dieux ; l. 3 : *religiosi* et *dendrophori* se sont chargés des travaux. Sur les dendrophores, cf. dans un premier temps R. L. GORDON, « Dendrophoroi », *DNP*, vol. 3, c. 477-478. Ils étaient chargés du culte de Cybèle, et également (assez mystérieusement) de la lutte contre les incendies. Cf. également J.-M. SALAMITO, « Les dendrophores dans l'Empire chrétien », *MEFRA*, 99, 1987, p. 991-1018 ; l. 4 : une statue en argent de la déesse fut restaurée ; l. 5 : le temple fut reconstruit depuis les fondations ; l. 6 : les travaux furent accomplis aux frais de personnes privées (*suis sumptibus*) ; l. 7 : des statues d'autres dieux et déesses furent érigées ; l. 9 : pour H. Graillet (*RA*), le mot *libero* renvoie à *Liber Pater* ; l. 11 : le temple fut reconstruit grâce à des pierres carrées ; l. 12 : le feu fut probablement responsable de la dégradation du temple. Y a-t-il un lien possible (outre le lien religieux) entre la présence des dendrophores, chargés de la protection contre les incendies, et cette reconstruction ? ; l. 13 : des tableaux furent probablement insérés dans le temple (*picturae*) ; l. 16 : l'année 249 de la province de Maurétanie correspond à l'année 288. Mention de thermes ; l. 17 : les *carpenti capistellis et strobilis* peuvent être compris comme des chariots avec des pommes de pins (*strobili*) : la pomme de pin ramène au culte d'Attis. Le mot *capistellum* est plus difficile à comprendre : diminutif de *capistrum*, il signifierait peut-être que les personnes ont offert de nouvelles muselières pour l'attelage. Il s'agit en tous les cas du char utilisé lors des processions. Le mot *uelleris* renvoie à des pompons en laine ; l. 18 : mention de la *memoria* et de l'*aeternitas*, ainsi que des *tituli* (les inscriptions). L'ensemble de l'inscription reste assez mystérieux.

Bibliographie : H. GRAILLOT, *RA*, 1904, p. 322-353 ; *Cités*, II, p. 498 ; *CCCA*, V, 142, p. 51 ; A. CADOTTE, *La romanisation des dieux...*, *op. cit.*, p. 105-110 (« Caelestis et Cybèle ») ; D. FORABOSCHI, « Richezza, doni e monete in Mauretania », *L'Africa Romana*, 17, 2008, p. 359-360 ; A. BEL FAIDA, « Place des collèges, associations et collectivités dans la vie religieuse de l'Afrique antique. Témoignages épigraphiques », *Lieux de cultes : aires votives, temples, églises, mosquées*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 163-175.

**62. Sufetula (Byzacène). 364-367. Fontaine monumentale – AE 1958, 158**

AE 1958, 158 (J.-P. CÈBE, « Une fontaine monumentale récemment découverte à Sbeitla (Byzacène) », *MEFR*, 69, 1957, p. 163-206) – N. DUVAL, « Inventaire des inscriptions païennes de Sbeitla », *MEFRA*, 101, 1989, n° 36 (n° 84) ; *CIL VIII*, 234 (a-e) ; *CIL VIII*, 11329 (a-e)

L'inscription est très fragmentaire : « fragments d'entablement portant sur deux faces des inscriptions non restituables, avec peut-être une date consulaire *[V]edumian[os]* (247), remployés comme corbeaux dans une fontaine tardive au sud-ouest du forum » (N. Duval). La fontaine tardive était de taille monumentale (7 mètres de haut), avec une colonnade sur laquelle reposait une frise architravée portant notre inscription<sup>30</sup>. Les restitutions sont très hypothétiques.

*[--- dd(ominis) nn(ostris) Valentiniano] et Va[lente Augg(ustis) ---] / [--- fontem ---]lius Festus u(ir) c(larissimus) [---] ciuibus [suis d(ono) d(edit)(?)].*

l. 1 : le texte de l'inscription donne *et Va[---]*. Pour J.-P. Cèbe, il s'agit ici de la restitution du nom de deux empereurs ; il s'agit des deux empereurs Valentinien et Valens, conjointement Augustes entre 364-367. Selon J.-P. Cèbe, la place disponible ne permet pas de rajouter un autre empereur (Gratien par exemple). La conjonction *et* suggère d'ailleurs une mention de deux empereurs seulement.

l. 2 : le nom [...]lius Festus pourrait rappeler celui de Iulius Festus Hymetius, proconsul d'Afrique en 366-367 (cf. « Iulius Festus Hymetius », *PLRE*, I, p. 447). Cela dit, Sufetula se situe en Byzacène : il aurait plutôt fallu mentionner l'intervention du consulaire de Byzacène. L'hypothèse la plus raisonnable est sans doute qu'il s'agit d'un clarissime inconnu, originaire de la cité (pour le raisonnement complet, cf. J.-P. CÈBE, « Une fontaine monumentale... », art. cité, p. 193). Le clarissime aurait offert la fontaine (même si le mot est largement conjecturé à partir des données archéologiques).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 310.

**63. Thala (Byzacène). 288-289. Construction d'une platea – CIL VIII, 23291**

*CIL VIII*, 23291

Les conditions de la découverte ne sont pas connues ; la première ligne de l'inscription figure dans un petit cadre. h. 0,52 m ; l. 0,47 m ; h.d.l. 4 cm.

30 L'inscription est une dédicace. Le procédé d'inscription rappelle la dédicace du marché de Sertius à Thamugadi (cf. J.-P. CÈBE, « Une fontaine monumentale récemment découverte à Sbeitla (Byzacène) », *MEFR*, 69, 1957, p. 192).

*AES / [[Impp(eratoribus) dd(ominis) nn(ostris) Dio/cletiano III et Ma/ximiano]] II co(n)ss(ulibus), / hh(eredes) Sulpicii Felicis istu/t (sic) opus plateae quam / Felix pater eq(ues) r(omanu)s ob aedi/litatis suae honorem pr/omisit c(iuibus) n(ostris) d(?), cum gradib(us) / III propriis sumptibus pe[r]/fecerunt per Sul(picium) Prim(um) tut(orem).*

AES (?) Sous le consulat de nos empereurs les seigneurs Dioclétien (consul pour la troisième fois) et Maximien (consul pour la deuxième fois), les deux héritiers de Sulpicius Felix ont construit (?) pour nos concitoyens (?) une *plateae* que leur père [Sulpicius] Felix, chevalier romain a promise en l'honneur de son édilité ; ils l'ont achevée avec trois marches, à leurs propres frais, par l'intermédiaire de leur tuteur Sulpicius Primus.

l. 1 : les lettres AES ne sont pas comprises ; l. 2-4 : les noms des empereurs sont martelés ; l. 5 : *istut* pour *instituerunt* ? ; l. 9 : *c(iuibus) n(ostris)* ou *c(iuitati) n(ostrae)* ; Le *d(?)* n'est pas compris ; le *CIL* doute que cela puisse être le nom du lieu.

l. 2-4 : il s'agit des empereurs Dioclétien et Maximien, respectivement consuls pour la troisième et la deuxième fois en 288-289 (cf. *Kaisertabelle*, p. 267 pour Dioclétien, p. 274 pour Maximien) ; l. 5 : intervention de deux héritiers, vraisemblablement les héritiers du donateur ; l. 6 : sur l'*opus plateae*, voir P. GROS, « Une hypothèse... », art. cité. Il s'agirait d'une place ou d'une avenue. P. Gros pense que le terme signifiait plus fréquemment « place » à l'époque tardive ; l. 7-9 : le donateur est Felix, chevalier romain. Il a érigé le monument en raison d'une promesse faite lors de son accession à l'édilité (*ob honorem aedilitatis*). Son nom complet est Sulpicius Felix. Le nom est déjà connu : un certain Marcus Sulpicius Felix est connu à Sala sous Antonin le Pieux en 144 (cf. J. CARCOPINO, S. GSELL, « La base de M. Sulpicius Felix et le décret des décurions de Sala », *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 48, 1931, p. 1-39) ; l. 10 : l'expression *propriis sumptibus* signale une évergésie ; l. 11 : l'acte a été réalisé par l'intermédiaire d'un tuteur, un parent de notre évergète. Il faut donc imaginer que le père est décédé assez tôt, tandis que ses enfants étaient encore mineurs.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 316.

#### **64. Thala (Byzacène). 286-293. Construction d'un portique – *CIL VIII, 501***

*CIL VIII, 501*

*Saluis et imperanti/bus dd(ominis) nn(ostris) Diocletiano / et Maximi(an)o Inu(ictis) Aug(ustis), / D(ecimus) Amulius Victor(i)nus fl(amen) p(er)p(etuus), / ex liberalitati (sic) sua port(i)c(um) d(e) s(uo) f(ecit).*

Alors que nos seigneurs Dioclétien et Maximien, invincibles, augustes, étaient saufs et commandaient, Decimus Amulius Victorinus, flamine perpétuel, a fait ce portique à ses frais, par libéralité personnelle.

l. 5 : *ex liberalitati sua* mis pour *ex liberalitate sua*.

l. 2-3 : il s'agit des empereurs Dioclétien et Maximien, conjointement Augustes entre 286 et 293 ;

l. 4 : Decimus Amulius Victorinus n'est pas connu par ailleurs. Il fut flamine perpétuel ; l. 5 : remarquer la double insistance : *de suo fecit / ex liberalitate sua*.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 316.

### 65. *Thamugadi* (Numidie). 290-293. *Platea et pons* – *Statthalter*, p. 40

H.-G. KOLBE, *Die Statthalter Numidiens von Gallien bis Konstantin (268-320)*, Munich, Beck, 1962, p. 40

Nous ne disposons pas d'informations précises sur la pierre.

*Aurelius Maximia/n[us] u(ir) [p(erfectissimus)], p(raeses) p(rouinciae) N(umidiae), patronus / patriae, opus plateae / pontis[q]u[e] maioris / [c]um directis anagli/[phis] ual[---]ad quod ann/[o duum]uiratus sui C(aius) Statule/nius Vitalis Aquilinus eq(ues) R(omanus) / augur [rei] p(ublicae) Thamug(adensis) ex sua / liberalitate patriae suae / p[ro]mi[s]erat sumtibus./ [C. Statule]ni perfectum / [--- de]dicauit [---] / [---] peregit [---] / [---]uictus est [---].*

Aurelius Maximianus, perfectissime, gouverneur de la province de Numidie, patron de la patrie, a dédié (?) une *platea* et un pont plus grand, avec des décorations sculptées (?) [...] que, pendant l'année de son duumvirat, Caius Statulenus Vitalis Aquilinus, chevalier romain, augure de la cité de Thamugadi, avait promis à sa patrie, par libéralité personnelle, à ses frais. [...]

l. 12-15 : la fin de l'inscription est assez lacunaire.

l. 1 : Sur Aurelius Maximianus, perfectissime et gouverneur de la province de Numidie, cf. « Aurelius Maximianus 4 », *PLRE*, I, p. 572-573. Il fut gouverneur entre 290 et 293 ; l. 3 : sur l'*opus plateae*, voir P. GROS, « Une hypothèse... », art. cité. Il s'agirait d'une place ou d'une avenue. P. Gros pense que le terme signifiait plus fréquemment « place » à l'époque tardive ; l. 4-5 : qu'est-ce qu'un *pons cum directis anaglyphis* ? C. Lepelley évoque des « décorations sculptées » ; l. 7-11 : le donateur est Caius Statulenus Felix Aquilinus, chevalier romain, augure, inconnu par ailleurs. Il a fait une promesse lors de son duumvirat. Il s'agit donc d'un acte d'évergétisme *ob honorem*.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 316.

## 66. *Thamugadi* (Numidie). Après 367. Table de patronat offerte à *Aelius Iulianus* – *AE* 1913, 25

*AE* 1913, 25 – R. CAGNAT, *BCTH*, 1912, p. CCLXXXV-CCLXXXVI ; J. CARCOPINO, « Note sur une tablette de patronat », *BCTH*, 1913, p. CCVII-CCX ; *ILCV*, 387

Plaque de bronze, trouvée en 1912 dans les ruines de l'atrium d'une maison privée de *Thamugadi*, près des thermes de l'Ouest, à 70 mètres du Capitole. La partie supérieure a la forme d'un triangle. À l'intérieur est gravé un chrisme, avec l'alpha et l'oméga, inscrit dans une couronne à lemnisques. La partie inférieure de la tablette est formée d'un rectangle. En dessous du texte, deux palmettes. h. 0,37 m ; l. 0,24 m ; h.d.l. 1,5 cm.

*Coloni colonie Marchiane Traiane / Thamogadiensis / (A)elio Iuliano, fl(amine) p(er)p(etuo), praesidali, / ob reparationem ciuitatis / ordo et populus / tabula(m) patronatus / obtulerunt.*

Les colons de la colonie *Marchiana Traiana Thamogadiensis* à *Aelius Iulianus*, flamine perpétuel, *praesidalis* : pour le rétablissement de la cité, l'*ordo* et le *populus* ont offert une tablette de patronat.

l. 1-2 : la cité est nommée sous sa titulature complète de *Colonia Marciana Traiana*. Qui sont les *coloni* de cette cité ? Le mot est très rare dans les inscriptions et il révèle – tout comme la titulature – une forme de traditionalisme dans le choix du vocabulaire ; l. 3 : *Aelius Iulianus*, flamine perpétuel et *praesidalis* est déjà connu par ailleurs (cf. « *Aelius Iulianus* 22 », *PLRE*, I, p. 473 ; « *Aelius Iulianus* 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 613). Il figure dans l'*album municipal* de *Timgad*, à la quatorzième place des flamines perpétuels<sup>31</sup>. Il fut également *curator rei publicae*, comme indiqué dans les deux autres inscriptions qui le concernent : une dédicace à la Concorde de *Valentinien* et *Valens*, et une inscription commémorant une restauration de quatre portiques du Capitole<sup>32</sup>. Le mot *praesidalis* indique qu'il fut gouverneur de province honoraire (et non flamine perpétuel rattaché

31 A. CHASTAGNOL, *L'album municipal de Timgad*, Bonn, R. Habelt, 1978, p. 44-48.

32 Dedicace à la Concorde de *Valentinien* et *Valens* (364 ou 365) (*AE* 1895, 108) : « *Concordia[e] / dd(ominorum) nn(ostrorum) Valenti/niani et Valen/tis perpetuorum Augg(ustorum), Pu/blilius Cae/ionius Cae/cina Albi/nus, u(ir) c(larissimus), con/sularis sexfasca/lis prouin/ciae Numi/diae posuit, / curante Ae/lio Iuliano / fl(amine) p(er)p(etuo), cura/tore r(ei) p(ublicae)* ». La dédicace des quatre portiques du Capitole, seconde curatelle d'*Aelius Iulianus* (*CIL* VIII, 2388 ; *ILS*, 5554) : « *Pro magnificentia saeculi dd(ominorum) nn(ostrorum) Valentiniani et Valentis semper Augustorum, [quat]/tuor porticus capitoli seriae uetustatis absumptas et usque ad ima fundamenta c[ollapsas] / nouo opere perfectas exornatasque dedicauit Publilius Caeionius Caecin[a Albi]/nus, uir clarissimus, consularis, curantibus Aelio Iuliano iterum reipublicae [curatore], / Fl(aui) Aquilino <f>f(lamine) p(er)p(etuo), Antonio Petroniano <f>f(lamine) p(er)p(etuo), Antonio Ianu<i>ariano, <f>f(lamine) p(er)p(etuo) [---]* ». Les deux inscriptions ont été réalisées sous la houlette du consulaire de Numidie *Publilius Caeionius Caecina Albinus*, qui a été l'acteur d'une intense activité bâtisseuse en Numidie au milieu du IV<sup>e</sup> siècle (cf. les n<sup>o</sup> 21, 40).

au *praesidialis*, comme le pensait J. Carcopino). Les différentes inscriptions mentionnant Aelius Iulianus permettent de dater notre inscription de la fin de la carrière d'Aelius Iulianus, après ses deux curatelles et son flaminat (soit 367 ou quelques années après) ; l. 4 : Aelius Iulianus « répara » la cité : l'a-t-il fait à ses propres frais ? Cela n'est pas explicite ici : ainsi, il n'est peut-être pas un évergète ; l. 5 : mention de l'*ordo* et du *populus* ; l. 6-7 : Aelius Iulianus devient par cette table le patron de la cité de Thamugadi. Il était probablement chrétien, comme l'indique le chrisme sur la tablette. Le texte est en fait l'un des rares documents municipaux présentant un symbole chrétien. Selon A. Chastagnol (« Le chrisme des tables de patronat », *Orbis romanus christianusque : ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium : travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, dir. par F. BARATTE et alii, 1995, p. 33-41), il s'agit ici de l'exemplaire privé destiné au patron. Les tables étaient en effet gravées en deux exemplaires : l'un était affiché dans la Curie, l'autre était donné au patron. L'exemplaire affiché dans la Curie ne devait pas porter de symbole chrétien, ce qui était possible pour un exemplaire privé.

Bibliographie : L. LESCHI, *Études d'épigraphie, d'archéologie et d'histoire africaines*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1957, p. 256 (désormais *Études*) ; *Cités*, II, p. 444-476 ; A. CHASTAGNOL, *L'Album municipal de Timgad*, Bonn, R. Habelt, 1978, p. 44-48 ; ID., « Le chrisme des tables de patronat », *Orbis romanus christianusque : ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium : travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval*, dir. par F. BARATTE et alii, Paris, de Boccard, 1995, p. 33-41. Photographie dans *Orbis Romanus Christianusque*, p. 40.

### **67. Thamugadi (Numidie). IV<sup>e</sup> s. Statue offerte par un anonyme – BCTH, 1893, p. 162, n° 43**

*BCTH*, 1893, p. 162, n° 43 – J.-M. LASSÈRE, *Manuel d'épigraphie romaine*, Paris, Picard, 2007, n° 331, p. 551 (désormais *Lassère*)

Base trouvée dans les grands thermes du Sud de la cité de Thamugadi. Base remployée (stèle hexagonale). La paléographie indique une époque tardive.

*Sanctum / Genium / Thamoga/densem / ciuis et / amator consti/tuit / ciuitatis.*

Un citoyen et amoureux de la cité a dressé ce Génie sacré de Thamugadi.

l. 1-4 : le *sanctum genium Thamogadensem* était probablement une statue. Le Génie de la colonie était fort honoré dans la cité et possédait un temple (cf. S. TOURRENC, « La dédicace du temple du Génie de la colonie à Timgad », *AntAfr*, 2, 1968, p. 197-220) ; l. 5-8 : le donateur reste anonyme. Il se fait appeler *ciuis* et *amator ciuitatis*, dans une sorte d'humilité. Sur l'amour pour la cité, cf. A. GIARDINA, « *Amor civicus...* », art. cité.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 448.

### 68. *Theveste* (Proconsulaire). Fin III<sup>e</sup> s.-début IV<sup>e</sup> s. Restaurations (?) à l'amphithéâtre – *AE* 1967, 550 (a-e)

*AE* 1967, 550 (a-e) (R. LEQUÉMENT, « Fouilles à l'amphithéâtre de Tébessa », *BAA*, II, 1966-1967, p. 117 et suiv.)

Inscriptions gravées sur les linteaux des portes entourant l'arène. Ces portes s'ouvrent sur le podium de l'amphithéâtre. La construction des murs et des linteaux date de la fin du III<sup>e</sup> siècle ou du début du IV<sup>e</sup> siècle.

- a) *Honoratiani fecerunt* (sur quatre portes)
- b) *Victorinianii fecerunt* (sur deux portes)
- c) *Venerii fecerunt* (sur une porte)
- d) *Venerii fecerunt* (sur des dalles)
- e) *Ambibulianii fecerunt* (sur des dalles)
- f) *Floret Theuestis !* (au-dessus des portes principales donnant sur l'arène).

a) Honoratiani est un nom, ou plus précisément un *cognomen* déjà connu à Theveste (*ILAlg* I, 3551, Claudius Annius Honoratianus) ; b) Victorinianus est également un *cognomen* (trouvé cinq fois en Afrique, notamment dans l'album municipal de Timgad<sup>33</sup>) ; c) Venerius est soit un nom de personne, soit le nom d'un collège de prêtres du culte de Vénus (cf. notre n° 60). Ici, il s'agit vraisemblablement d'un *cognomen*, déjà connu à Theveste (*AE* 1995, 1730, Annius Venerius) ; e) Le nom Ambibulianii est un hapax. Le nom est dérivé du *cognomen* Ambibulus. R. Lequément a pensé que ces différents noms devaient être mis en relation avec des sodalités, ces associations liées à l'organisation des jeux ; pour C. Hugoniot ce sont simplement les noms de quelques familles de notables de Theveste, associées pour rénover l'amphithéâtre<sup>34</sup>.

Bibliographie : P.-A. FÉVRIER, « Recherches archéologiques en Algérie », *CRAI*, 1967, p. 99-104. Photographie dans P.-A. FÉVRIER, art. cité, p. 99 ; *Cités*, II, p. 188.

### 69. *Theveste* (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Travaux sur un portique (?) – *ILAlg* I, 3056

*ILAlg* I, 3056 – *CIL* VIII, 16538

L'inscription est gravée sur une table, brisée en haut et à droite. Elle a été trouvée dans des thermes de Theveste. Le texte est très fragmentaire. Lettres d'apparence tardive ; h.d.l. 7 cm.

33 A. CHASTAGNOL, *L'album municipal de Timgad, op. cit.*, p. 66 (col. 2, l. 22 ; col. 3, l. 54 ; col. 4, l. 28 ; col. 5, l. 30).

34 C. HUGONIOT, *Les spectacles de l'Afrique romaine*, vol. 3, Lille, Atelier National de reproduction des thèses, 2003, p. 12.

*[---] pp(erpetu---) Augg(ust---), ob [---] / et Paulini Cr[---] / porticus ab im[is fundamentis (?) ---] / Valerius [---] / sua pecun[ia restituit(?)].*

l. 2 : Paulinus Cr[...] devait être le nom d'un gouverneur ou d'un légat ; l. 3 : il s'agit d'une restauration ou d'une construction de portique ; l. 4 : le donateur était Valerius [...] ; l. 5 : le donateur a agi avec son argent propre. La paléographie et le formulaire indiquent une datation plutôt tardive (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 188.

## **70. Thibilis (Numidie). 293-305. Statue – *ILAlg II, 2, 4636***

*ILAlg II, 2, 4636*

Ni le contexte archéologique ni les informations sur le support ne sont connus.

*Victori / deo / Herculi I[nuic]to, / M(arcus) [---]iu[s M]ar/cellinus eq(ues) r(omanus), fl(amen) p(er)p(etuus), [s]i/mulacrum [---] / quod ob honorem du(u)mui/ratus ultro ab ordine / suo in [se] conlat[um / promiserat, dedit dedicavit (?)]*

Au dieu victorieux Hercule, invaincu, Marcus [...]iu[s M]arcellinus, chevalier romain, flamine perpétuel, a donné et dédié (?) une statue [...] qu'il avait promise en honneur de son duumvirat, conféré spontanément à lui par son ordre.

l. 3 : selon C. Lepelley, l'insistance sur le dieu Hercule est à mettre en lien avec la campagne que Maximien Hercule mena dans la région contre des tribus en 297-298. L'inscription date donc – selon toute vraisemblance – de la période tétrarchique ; l. 4-5 : le donateur, chevalier et flamine perpétuel n'est pas connu par ailleurs ; l. 6-7 : il s'agit d'un cas d'évergétisme *ob honorem*, avec une promesse. Il faut comprendre que l'ordre a conféré le rang de duumvir à notre évergète de son propre mouvement (*ultro ab ordine suo*).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 479.

## **71. Thisiduo (Proconsulaire). Avant IV<sup>e</sup> s. Jeux – *CIL VIII, 1270***

*CIL VIII, 1270 ; CIL VIII, 14764 – ILCV, 366 ; ILS, 6831 ; ILTun, 1276*

L'inscription est une épitaphe de dimensions inconnues.

*D(is) M(anibus) s(acrum) / Lusi Fortunatiani, / aedilis et mune/ra<ra>ri (sic),  
item duoui/r<u> et munera/rius, / agens uices curato/rum rei publicae, pius /  
uixit annis / XXXXXVI / his (sic) semper in pace.*

Aux dieux mânes de Lusius Fortunatianus ; édile et *munerarius*, deux fois duumvir et *munerarius*, agissant à la place des curateurs de cité, il a vécu, sans reproche, 56 ans. Qu'il repose en paix !

l. 11 : *his* mis pour *hic*.

l. 1 : la mention des dieux mânes n'indique pas toujours un contexte païen s'il y a un chrisme ou une formule plus explicite ; l. 2 : Lusius Fortunatianus n'est pas connu par ailleurs ; l. 3-6 : il fut édile, duumvir et offrit des jeux à ces deux occasions. Le terme *munerarius* s'applique au domaine des spectacles et qualifie une personne qui a offert des jeux (cf. G. VILLE, *La gladiature en Occident...*, *op. cit.*, p. 186, ainsi que E. DENIAUX, « Sociabilité et évergétisme en Albanie à l'époque romaine : *munerarii* et *munera* », *Dieu(x) et hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours*, 2005, p. 345-346<sup>35</sup>) ; l. 7-8 : l'expression *agens uices curatorum rei publicae* offre une indication de datation car elle indique que les curateurs n'étaient pas choisis parmi les citoyens locaux (remarque de C. Lepelley). La datation est donc pré-constantiniennne ; l. 11 : la formule *semper in pace* est en général caractéristique des inscriptions chrétiennes (cf. C. PIETRI, « La mort en Occident dans l'épigraphie latine », *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, 1997, p. [1530-1531] [« La paix »] ; Lassère, p. 290 ; C. CARLETTI, *Epigrafia dei cristiani in Occidente dal III al VII secolo. Ideologia e prassi*, 2008, p. 42-44 [désormais *Carletti*]). Lorsqu'elle est associée à *D(is) M(anibus)*, la formule *in pace* est assez caractéristique des inscriptions des III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles. Les deux autres inscriptions présentant la mention *semper in pace* en Afrique sont indubitablement chrétiennes (*BCTH*, 1904, p. CCII ; *ILAlg* I, 2792). On doit en déduire que Lusius Fortunatianus était probablement chrétien.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 198 ; J. CARLSEN, « Gli spettacoli gladiatorii negli spazi urbani dell'Africa romana. Le loro funzione politiche, sociali e culturali », *L'Africa romana*, 10, 1992, p. 149.

35 E. DENIAUX, « Sociabilité et évergétisme... », art. cité, p. 345-346 : « Les *munerarii* sont des personnages honorables qui offrent des *munera* à leurs concitoyens, souvent en relation avec l'exercice d'une magistrature ou d'un sacerdoce du culte impérial. Le mot *munerarius* est utilisé à l'époque impériale pour désigner le magistrat qui a organisé un spectacle aussi bien que le mécène qui a offert un *munus* sans être magistrat ».

## 72. *Thurburbo Maius* (Proconsulaire). 395-408. Honneurs pour **Gabinus Salvianus** – *IL Afr*, 276

*IL Afr*, 276

Base de statue, trouvée dans la « grande salle d'un édifice du forum, habituellement considéré comme la curie » (Y. Thébert). h. 1,65 m ; l. 0,64 m ; h.d.l. 7,5 cm (l. 1), de 4,5 à 4 cm ensuite.

*Saluiani p(rincipalis) a(lmae) K(arthaginis). / Hortante felicitate temporum dd(ominorum) Au/gg(ustorum)que nn(ostrorum) Arcadi et Honori inclytorum / principum ubique uictorum, proconsu/[latu] [--- /---] [Gab(?)]inio Saluiano edilicio, p(rincipali) a(lmae) K(arthaginis), statuam / [uo]to [pa]triae, officiorum etiam eius er/[ga e]jam meritis indultam, r(es) p(ublica) felix / T[h]urburbo Maius amantissimo ciui / ac sui amanti, quod etiam thermarum / hiemalium ex ima fundamentorum ori/gine usque [ad] fastigia culmen erexit, idem / quoque [---] IOC [--- te]mporis uel usus uel / [---]N[---]O[---]TV omnium locorum / [---]IVA [ther]marum finis / INCI+S[--- su]mptu proprio, oper(ibus) inpen/sisque suis, EI[--- im]pensam, cum amore / [---]MC[---]OSIA TVA / [---].*

l. 1 : *P(rincipalis) a(lmae) K(arthaginis)* : lecture de T. Kotula (« Principales almae Karthaginis », *AntAfr*, 14, 1979, p. 240-241), relisant *IL Afr* qui écrivait *p(atronus)*.

l. 1 : *Salviani* est un *signum* au génitif, auquel on a ajouté un titre ; sur les *principales* de Carthage, cf. T. Kotula, art. cité ; l. 2-4 : il s'agit des empereurs Arcadius et Honorius, tous deux Augustes entre 395 et 408 ; l. 4-6 : le nom du proconsul a été martelé ; l. 6 : le nom du donateur n'est pas assuré. A. Merlin a proposé la restitution [Gab]inius, famille attestée à Thugga. L'homme fut ancien édile et *principalis*. Il appartenait à l'élite des décurions de Carthage : pour T. Kotula, il s'agirait d'un riche habitant de Thurburbo Maius ayant poursuivi sa carrière, après avoir été édile, dans la métropole. Thurburbo Maius était alors dans l'orbite de Carthage (ancien territoire appelé *pertica*) ; l. 7-8 : sur l'amour des citoyens envers la patrie, cf. A. GIARDINA, « *Amor ciuicus...* », art. cité ; l. 6-10 : la cité a accordé des honneurs à l'évergète ; l. 10-12 : l'évergète s'est occupé de la restauration des thermes d'hiver, depuis les fondations jusqu'au toit ; l. 16-17 : il a payé la réparation à ses frais (*sumptu proprio* ; *inpensis suis*). Remarquer l'insistance sur ces termes.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 201 ; T. KOTULA, « Principales almae Karthaginis », *AntAfr*, 14, 1979, p. 237-245 ; *Thermes*, p. 495-496. Photographie EDCS-10300603.

**73. *Thubursicu Numidarum* (Proconsulaire). 326-333. Acte d'évergétisme probable – *ILAlg I*, 1273**

*ILAlg I*, 1273 – *CIL VIII*, 4878 ; *ILS*, 2943

Deux plaques de marbre, brisées en plusieurs morceaux et incomplètes à droite ; h. 0,72 m.

*Beatissimo sa[eculo ddd(ominorum) nnn(ostrorum)] / Constantini Ma[ximi, uictoris] / semper Aug(usti), et C[onstantini], / et Constanti, no[bb(ilissimorum) Caess(arum)], / plateam u(e)terem S[---], / lapide spoliata[m] [---] / Nonius Marcel[l]u[s] [---] / Herculus QV[---] / constrauit [---]/mas et ce[llas (?)] / [ruin]a dilap[sas] [---].*

l. 2-4 : il s'agit de Constantin, Constantin II et Constance II. Constantin est Auguste, tandis que Constantin II et Constance II sont Césars. Puisque les Césars sont vraisemblablement deux (il n'y a pas de place pour rajouter le nom de Crispus dans le texte), l'inscription date de la période située entre la mort de Crispus (326) et l'avènement de Constant comme César (333) ; l. 5 : sur la *platea*, cf. P. GROS, « Une hypothèse... », art. cité, p. 255-263. Il s'agirait d'une place ou d'une avenue. P. Gros pense que le terme signifiait plus fréquemment « place » à l'époque tardive ; l. 7 : Nonius Marcellus est peut-être le grammairien et lexicographe latin, originaire de Thubursicu Numidarum, ou alors l'un de ses parents (cf. « Nonius Marcellus » , *DNP*, vol. 8, 2000, c. 994-995) ; l. 9-10 : l'acte d'évergétisme est seulement probable, dans la mesure où aucune expression n'est explicite. Le mot *constrauit* indique une restauration, probablement de cette *platea*.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 211.

**74. *Thubursicu Numidarum* (Proconsulaire). 361. Statue offerte en l'honneur d'un légat de Numidie – *ILAlg I*, 1286**

*ILAlg I*, 1286 – R. CAGNAT, *BCTH*, 1916, p. 201

Base de statue, trouvée dans les fouilles du *forum nouum* de Thubursicu Numidarum. Brisée en haut. l. 0,64 m ; h. 1 m ; h.d.l. 5 cm.

*[---] amoris [---] / [ob i]nstitutionem fori noui, / F[l]auio Atilio Theodoto u(iro) c(larissimo), / praefecto aerari populi R(omani), / legato prouinciae Numidiae, / ordo et populus Thubursicen/sium inposito signo addens / operi decus auctori commodi, / liberalitate Furi Regini fl(aminis p(er)p(etui), / hoc carissimo retentat / adfectu.*

[...] en raison de l'installation du nouveau forum, à Flavius Atilius Theodotus, clarissime, préfet de l'*aerarius* du peuple romain, légat de la province de Numidie ; l'*ordo* et le *populus* des habitants de Thubursicu, après avoir établi cette statue, ajoutant un ornement à l'œuvre en faveur de l'auteur de cette commodité, préservent (cela) avec une très vive affection, par la libéralité de Furius Reginus, flamine perpétuel.

l. 3 : sur Flavius Atilius Theodotus, clarissime, *praefectus aerari populi Romani*, cf. « Flavius Atilius Theodotus », *PLRE*, I, p. 905-906. Le titre de *praefectus aerari populi Romani* renvoie en fait à l'*aerarium Saturni*, le trésor du Sénat (cf. M. CORBIER, *L'aerarium Saturni et l'aerarium militaire. Administration et prosopographie sénatoriale*, 1974, p. 341-344 ; R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et res priuata. L'aerarium impérial et son administration du IV<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, 1989, p. 4). Il s'agit de la plus récente mention de l'expression *aerarium populi romani* ; l. 5 : Flavius Atilius Theodotus fut *legatus prouvinciae Numidiae*. Que désigne cette expression ? Pour S. Gsell (*ILAlg*), « elle est impropre, puisque la région où Théodotus exerçait ses fonctions faisait partie de l'*Africa* ». Dans les autres inscriptions, Flavius Atilius Theodotus est qualifié de légat du proconsul d'Afrique (*ILAlg* I, 1229, *ILAlg* I, 1247, *ILAlg* I, 1274, *ILAlg* I, 1276, « *legatus eius* ») : il est le légat de Q. Clodius Hermogenianus Olybrius, proconsul d'Afrique en 361 (cf. « Q. Clodius Hermogenianus Olybrius 3 », *PLRE*, I, p. 640-642). Nous savons par ailleurs que le proconsul d'Afrique disposait de deux légats : le premier était légat de Carthage, le second « légat de Numidie ». Ce second personnage pouvait intervenir même dans des territoires appartenant jadis à la Numidie d'Hippone, rattachés officiellement depuis Dioclétien à la Proconsulaire, comme ce fut le cas à Thubursicu Numidarum (cf. A. CHASTAGNOL, « Les Légats du Proconsul d'Afrique au Bas-Empire », *Libyca*, 6, 1958, repris dans *L'Italie et l'Afrique au Bas-Empire...*, *op. cit.*, p. 74). Il était donc *legatus Numidiae*, et le mot *prouvincia* est ici utilisé de manière incorrecte. Le légat intervint en tout sept fois dans la cité de Thuburbo Maius ; l. 6 : mention de l'*ordo* et du *populus* de Thubursicu Numidarum ; l. 9 : l'évergète est Furius Reginus, flamine perpétuel. Il a offert la statue à ses frais, par « libéralité ».

Bibliographie : *Cités*, II, p. 212.

### **75. Thubursicu Numidarum (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Acte d'évergétisme – *ILAlg* I, 1299**

*ILAlg* I, 1299

Pierre trouvée au nord-est du *forum nouum*, brisée légèrement en haut et à droite. Il s'agit peut-être d'une base de statue. h.d.l. 6 cm.

*C(aius) Vasidius Pac[atus] / fl(amen) p(er)p(etuus), u(ir) p(er)fectissimus), curator [re]/i public(a)e, sum(p)tu colocau[it] / suo.*

Caius Vasidius Pacatus, flamine perpétuel, perfectissime, curateur de la cité, a placé (cela) à ses frais.

l. 1 : Caius Vasidius Pacatus n'est pas connu par ailleurs ; l. 2 : il fut flamine perpétuel, perfectissime (il appartenait donc à l'ordre équestre) ; l. 3 : il fut également curateur de la cité ; l. 3-4 : le monument a été fait aux frais de l'évergète. Selon C. Lepelley, la paléographie et le formulaire indiquent une datation tardive (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 214.

## **76. Thugga (Proconsulaire). 293-305. Sportules, *summa honoraria* – Dougga, 139**

*Dougga*, 139 – *CIL* VIII, 26472 (a et b)

Linteau en calcaire, brisé en plusieurs fragments. Le bloc a, trouvé dans les murs d'une habitation récente, est brisé à gauche ; le bloc b, trouvé dans un champ d'oliviers, est bien conservé. a) h. 0,86 m ; l. 1,32 m ; b) h. 0,86 m ; l. 1,50 m.

*[Pro salute Imp(eratorum) Caess(arum) C(ai) Aureli Vale]ri Dioc[le]tian[i] Pii Fel(icis) Inuicti Aug(usti), et M(arci) Aureli Vale/[ri] Maximiani Pii Felicis Inuicti Aug(usti), et Fl]aui Valeri Constanti et Galeri Valeri Maximiani, / nobiliss(imorum) Caess(arum), [---]CO[---]a[---]s[---], c(larissimus) u(ir), templum Geni(i) patriae ad pulchriorem faci/[e]m cum m[---]m ceter[oque] cultu adornauit], ad quod etiam Papirius Balbius Hono/[ratus ---] LXI intulit, datis etiam sport(ulis) condec(urionibus) s[u]is, et hh(eredes) Sergi Firmi Iuniani ob summ/[am honorariam o]mni [pecun]ia eadem res p(ublicam) cu[rante Octa]uiuo Stratoniano, c(larissimo) u(iro), cur(atore) rei p(ublicae) dedicauit.*

Pour la sauvegarde des deux empereurs Césars Caius Aurelius Valerius Diocletianus, Pieux, Heureux, Invaincu, Auguste et de Marcus Aurelius Valerius Maximianus, Pieux, Heureux, Invaincu, Auguste, de Flavius Valerius Constantius et de Galerius Valerius Maximianus, les très nobles Césars, [...], curateur [...], personnage clarissime, a décoré le temple du Génie de la Patrie d'une ornementation plus belle, avec des marbres (?) [...] et toute la parure nécessaire. À cette réalisation ont contribué aussi Papirius Balbus Honoratus qui a versé, [...] outre des sportules distribuées à ses condécursions, et les héritiers de Sergius Firmus Iunianus, au titre de la somme [honnaire (?)]...]. La totalité de la somme [ayant été versée à la république (?)], celle-ci a procédé à la dédicace, sous la responsabilité d'[Oct]avius Stratonianus, personnage clarissime, curateur de la république. (traduit par M. Khanoussi, L. Maurin, *Dougga*).

Pour les différentes leçons, trop nombreuses pour être détaillées ici, cf. *Dougga*, op. cit.

l. 1-3 : il s'agit de Dioclétien et de Maximien, Augustes, et de Constance Chlore et Galère. L'inscription date donc des Tétrarques (293-305) ; l. 3 : un premier personnage, de rang clarissime, a décoré ou restauré le temple du Génie de la patrie ; l. 4-5 : un personnage, du nom de Papius Balbius Honoratus, a versé des sportules à ses concitoyens décurions ; les héritiers d'un autre évergète nommé Sergius Firmus Iunianus, ont donné quelque chose que l'évergète devait en raison de la *summa honoraria*. Il y eut donc un retard dans l'exécution de l'évergésie ; l. 5 : mention d'un curateur de cité, dont le nom est restitué par A. Merlin (*BCTH*, 1901, p. CCXXXIII). Le curateur a fait la dédicace du temple au Génie de la patrie.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 220. Photographie dans *Dougga*, n° 139.

### 77. *Thugga* (Proconsulaire). 376-377. Travaux publics – *Dougga*, 43

*Dougga*, 43 – *CIL* VIII, 26568

L'inscription est gravée sur une frise d'un entablement en pierre calcaire. Plusieurs fragments, dont certains sont en mauvais état.

*Ddd(ominis) nnn(ostris) Valente, Gratiano et Valen[tini]ano Auggg(ustis), proconsu[latu et i]nstantia Decimi Hilariani Hesperii u(iri) c(larissimi), u(ice) s(acra) i(udicantis), canali qui uetustate labsus [---]alis aquae meatibus non seruiebat ad integram f[ormam ---] / nymfium etiam quod aquas red[ucta]s in usum ciuitatis effun[deret], porticibus circumiectis incohauit, perfecit, excoluit, L(ucius) Napotius Felix [Antonianus ---] ex curatore rei p(ublicae), pro ho[n]ore flamonii perp(etui) gratiam pat[riae ---].*

Sous le règne de nos Seigneurs Valens, Gratien et Valentinien Augustes, étant proconsul Decimius Hilarianus Hesperius, clarissime, juge par délégation du prince et sous son gouvernement [à sa demande] le conduit qui, ruiné par la vétusté, ne pouvait plus assurer l'écoulement de l'eau, et qui a été rendu à sa fonction initiale, et en outre le nymphée qui déversait les eaux canalisées pour les besoins de la ville et qui fut circonscrit de portiques, ces travaux, ont été entrepris, menés à bien et à terme, par Lucius Napotius Felix Antonianus, flamine perpétuel (?), ancien curateur de la république, pour l'honneur de son flaminat perpétuel [...]. (traduit par M. Khanoussi et L. Maurin, *Dougga*)

l. 1 : *Hesperii* pour *Hesperii* ; l. 2 : le nom de l'évergète a été reconstitué d'après l'inscription n° 78

l. 1 : il s'agit des empereurs Valens, Gratien et Valentinien II, conjointement Augustes entre 375 et 378 ; sur le proconsul Decimius Hilarianus Hesperius, proconsul d'Afrique, cf. « Decimius Hilarianus Hesperius 2 », *PLRE*, I, p. 427-428. Il est connu par plusieurs autres inscriptions africaines ainsi que par des textes juridiques ; il fut proconsul d'Afrique en 376-377. Il s'agit du fils d'Ausone, et il était peut-être chrétien (*Religionszugehörigkeit*, p. 298-299) ; l'expression *uice sacra iudicans* (ou *judex sacrarum cognitionum*) signifie que le proconsul pouvait juger en appel par délégation des empereurs, cf. F. ELIA, « Sui proconsoli d'Africa *uice sacra iudicantes*... », art. cité ; ainsi que A. CHASTAGNOL, « Le formulaire... », art. cité ; l. 2 : sur Felix Napotius Felix Antonianus, cf. *Dougga*, n° 22 et notre inscription suivante. L'évergésie a été accomplie *ob honorem*, pour l'honneur du flaminat perpétuel. Il s'agit probablement de la dédicace des portiques d'un nymphée, mentionné dans l'inscription.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 221. Photographie de certains fragments dans *Dougga*, n° 43.

## 78. Thugga (Proconsulaire). 379-383. Jeux – *Dougga*, 22

*Dougga*, 22 – *CIL* VIII, 26569 ; *ILTun*, 1418-1419

Frise en calcaire, formée de 5 linteaux parfois jointifs, de dimensions variées.

*Pro salute [ddd(ominorum)] nnn(ostrorum) Gratiani, Valentiniani et T[h]eodosi A[uggg(ustorum) ---]be incuriaque deform[---]mem quae uicinitates ino[---]nia in]stantem sed l[---]ris, speciem cultumqu[e ---] / Napotius Felix Antonianus quo et ciuibus [s]uis debita[m ---] omissam meliore cultu [---] auctam adque ornatam fl[---] prospectu ob honorem duou[iratus --- lud]os scaenicos edent(u)r Napoti C[---].*

L. Poinssot avait raccordé au texte un sixième morceau (*CIL* VIII, 26569, f), mais il a ensuite changé d'avis (*ILTun*, 1418-1419). L. Maurin et M. Khanoussi l'ont suivi dans ce retrait, et ils ont à la place ajouté un morceau inédit. C. Lepelley avait conservé la lecture initiale de L. Poinssot et avait donc à la l. 2 *[e]t epulis due [dedicationis]*.

l. 1 : il s'agit des empereurs Gratien, Valentinien II et Théodose I<sup>er</sup>, tous trois Augustes entre 379 et 383 ; l. 2 : Lucius Napotius Felix Antonianus est déjà connu par une autre inscription de Thugga (cf. notre n° 77). Il a effectué cet acte d'évergétisme dans le cadre de l'accession au duumvirat (*ob honorem duumuiratus*) : il a sans doute donné des jeux scéniques et peut-être fait la réparation d'un monument. La mention *debitam ciuibus suis* indique peut-être qu'il y eut un retard de paiement.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 221. Photographie des fragments dans *Dougga*, 22.

**79. Thysdrus (Byzacène). 286-305. Honneurs accordés à un évergète dont le nom est perdu – CIL VIII, 22852**

CIL VIII, 22852

Base de marbre, peut-être conservée au musée de Sousse ; h. 0,30 m ; l. 0,43 m ; h.d.l. 2,5 cm.

*[--- Aur]elio Felici Imp(eratori) Maximiano Aug(usto) [---/ ampl]iata pecunia primo munerario et omni spectac[ulo --- /---]rum genere liberali innocentiae munificentiae [--- /--- benignig (?)]nitatis exemplo plures merenti super bigas [--- /---]XXI universae curiae posuerunt.*

l. 1 : comme l'indiquent les éditeurs du *CIL* et C. Lepelley, l'ordre des mots est « bizarre ». Il faudrait en fait rétablir *[Imp(eratori) Caes(ari) M. Aur]elio (Valerio) Maximiano (Pio) Felici Aug(usto)*. La ligne aurait été regravée après un martelage. Maximien régna entre 286 et 305. Il est toutefois curieux que les autres empereurs tétrarques ne soient pas mentionnés ici.

l. 2 : le nom de l'évergète est perdu. La somme a été multipliée, sans doute à cause d'un retard de paiement (*ampliata pecunia*). Des spectacles ont été offerts, sans doute dans le grand amphithéâtre de Thysdrus ; l. 5 : l'évergète fut récompensé par l'élévation de statues équestres (*bigae*) ; noter l'une des dernières mentions des curies du peuple, selon C. Lepelley.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 321.

**80. Tichilla (Proconsulaire). 276-282. Statue, jeux et gymnasia – CIL VIII, 14891**

CIL VIII, 14891 ; CIL VIII, 1353

Les détails sur la pierre ne sont pas connus. h. 0,55 m ; l. 0,79 m ; h.d.l. de 7 à 4 cm.

*[---] Genio municipii / [pro salute Imp(eratoris) Caes(aris) M(arci)] Aureli [[Probi]] Pii Fel(icis) Aug(usti) tot[ius/que diuinae] domus eius C(aius) Lurius Felix II[ui]r q(uin)[q(uennalis)] / ---] mil(ibus) numm(um) q[u]am promiserat num[---/---] O [---] V[---] m[ili]bus statuam al[teram ciuibu (?)]s suis de den(ariis) VII (milibus nummum) ob a[m/orem patriae --- gymn]asium et ludos [---].*

l. 2 : il s'agit de l'empereur Probus, Auguste entre 276 et 282 ; l. 3 : l'évergète est Caius Lurius Felix, duumvir quinquennal, inconnu par ailleurs. Le don a été fait après une promesse et la somme fut augmentée : Caius Lurius Felix avait promis d'offrir une statue au Génie du municiple ; l. 7 : sur les *gymnasia*, voir l'article de G. G. FAGAN, « Gifts of gymnasia: a Test Case for Reading Quasi-technical Jargon in Latin Inscriptions », *ZPE*, 124, 1999, p. 273. La signification du terme reste méconnue et polysémique, et doit s'interpréter selon le contexte. Ici, il s'agit soit de compétitions gymniques, soit de la fourniture d'huile pour le bain. C. Lepelley penchait déjà pour la seconde hypothèse. Des jeux (*ludi*) furent également offerts.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 116 ; *Wesch-Klein*, n° 1, p. 243 ; G. G. FAGAN, « Gifts of gymnasia: a Test Case for Reading Quasi-technical Jargon in Latin Inscriptions », *ZPE*, 124, 1999, p. 263-275.

### **81. Tichilla (Proconsulaire). 412-414. Travaux publics aux frais d'un évergète et de la cité – CIL VIII, 25864**

*CIL VIII*, 25864 – *ILAf*, 492

L'inscription est très fragmentaire ; h. 0,74 m ; l. 1,40 m ; h.d.l. 5,5 cm.

*Dom[inis nostris --- Honorio et] / Theo[dosio ---] / [---] thermas [---] / [splen]dorem ex pecunia [---] / pro ingenita sibi libe/ralitate [---] quae moenium publico(rum) / ciuitat(is (?)) [---] ordinis ciuium conlotione, ad[ministrante] Q. Sentio Fabricio / Iuliano [---].*

l. 1-2 : il s'agit des empereurs Honorius et Théodose II, conjointement Augustes entre 408 et 423 ; l. 2 : mention de thermes ; l. 3-5 : mention d'une libéralité personnelle. Le nom de l'évergète est perdu ; l. 7-8 : mention d'une collecte faite par l'*ordo* et par les citoyens ; mention du gouvernement de Quintus Sentius Fabricius Iulianus, proconsul d'Afrique entre 412 et 414 (cf. « Iulianus 28 », *PLRE*, II, p. 641).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 226 ; *Thermes*, n° 52.

### **82. Uchi Maius (Proconsulaire). 383-388 ou 392. Acte d'évergétisme – Uchi Maius, 2, 56**

A. IBBA, *Uchi Maius*, 2, 56 ; S. RUGGERI, *Uchi Maius*, 1, 36 ; S. UGHI, *Uchi Maius*, 1, 17 – *CIL VIII*, 15453 ; *CIL VIII*, 26267

Architrave en calcaire. Trouvée en deux morceaux, qui sont des fragments d'entablement. L'inscription est gravée en-dessous d'une autre inscription qui porte déjà un acte d'évergétisme (*AE* 1908, 265) ; h.d.l. 7 à 8 cm.

*Saluis dd(ominis) nn(ostris) Va[l]entiniano Theodosio maxim(is)que principibus proc[onsulatu ---] / Furius Victor[i]nus flam(en) p(er)p(etuus), auito honore suffultus, hac liberalitate potio[re ---].*

Nos seigneurs Valentinien et Théodose étant saufs, et très grands princes, sous le proconsulat de [...], Furius Victorinus, flamine perpétuel, soutenu par l'honneur ancestral, par cette libéralité plus grande [a fait ce monument (?)...]

l. 1 : *Maxim(o) (uacat) que principibus (Uchi Maius, 2) ; maxim(is)que principibus* (Lepelley). La lecture n'est pas encore arrêtée. Deux solutions sont possibles. En suivant C. Lepelley, il s'agirait de Valentinien II et Théodose I<sup>er</sup>, tous deux Augustes entre 383 et 392, après la mort de Gratien. La suite suivrait une formule traditionnellement employée pour les empereurs, *maximi principes*. Mais cette lecture pose problème, comme l'ont bien remarqué les éditeurs d'*Uchi Maius* (vol 1). D'une part, la coordination *-que* serait ici superflue. D'autre part, le vide présent après le mot *maxim-* ne s'expliquerait pas bien. Selon les éditeurs, il faudrait en fait restituer le nom de Magnus Maximus, Auguste entre 383 et 388. Ils supposent ainsi que le lapicide se serait trompé, en gravant fautivement les doubles lettres *dd(ominis) nn(ostris)*, au lieu de *ddd(ominis) nnn(ostris)*. Mais il reste encore un problème : si Magnus Maximus est mentionné, pourquoi Arcadius, pourtant Auguste à la même époque, ne l'est pas ? Ils supposent qu'Arcadius a été oublié. Changeant d'avis par la suite, les éditeurs du deuxième volume d'*Uchi Maius* pensent en fait qu'Arcadius n'a pas été oublié, mais que la nouvelle de son accession au pouvoir n'était pas encore parvenue ; et que d'autre part, Magnus Maximus n'avait pas encore été reconnu, ce qui explique le vide après son nom et les diverses incertitudes de la syntaxe. Mais s'il n'avait pas été reconnu, pourquoi le mentionner dans une inscription officielle ? Ces différentes lectures reposent sur beaucoup trop d'hypothèses (faute du lapicide, rôle flou d'Arcadius, non-reconnaissance de Magnus Maximus) pour être retenue définitivement, et finalement, la solution proposée par C. Lepelley semble plus convenable, bien qu'elle n'explique pas l'intrigante présence du *-que* ; l. 2 : l'évergète est Furius Victorinus, inconnu par ailleurs, flamine perpétuel ; noter la mention des ancêtres, qui eux aussi furent évergètes. La nature exacte de l'évergésie n'est pas précisée.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 233-234. Photographie dans *Uchi Maius*, 2, p. 176.

### **83. Ureu (Proconsulaire). Milieu-fin III<sup>e</sup> s. Honneurs à l'évergète Lucius Octavius Aurelianus Didasius – AE 1975, 880**

AE 1975, 880 (J. PEYRAS, L. MAURIN, *Ureu, municipium Uruensium*, Paris, Ophrys, 1974, p. 40-45)

Base honorifique, brisée à droite, en remploi dans le fortin byzantin d'Ureu ; h. 1,46 m ; l. 0,61 m ; h.d.l. 19 à 5 cm.

*Didasi // L(ucio) Octauio Aur[eliano (?)] / Didasio c(larissimo) u(iro) M[---]O / ciui genitali, ob [sin]gu[la]/rem in protegendis [ciuib(us)] / fidem et paratum [er]ga [o]mn[e]s / amorem, thermas [et aquam (?)] corrup]/tam post*

*diluuiem [---]/to seruato recte(?) [---] / propria liberalitate [ex]o[r]nauit / excoluit, perfecit, dedi[c]auit, / benemerito ciui et pa[tr]ono [splen]/didissimus ord[o et] populus [mun(icipii) / U]ruensium statuam [posueru]nt d(ecreto) d(ecurionum) [p(ecunia) p(ublica)].*

Didasius ! À Lucius Octavius Aurelianus Didasius, clarissime, [...], citoyen né dans la cité, en raison d'une loyauté rare dans la protection de ses concitoyens, et d'un amour fourni à tous, par sa propre libéralité a orné, embelli, achevé et dédié des thermes et l'eau gâtée après un déluge [...] ; à un citoyen méritant et patron, l'*ordo* très splendide et le *populus* du municipe d'Ureu ont érigé une statue par décret des décurions, sur des fonds publics.

l. 14 : la place libre à droite de l'inscription se complète facilement par [*p(ecunia) p(ublica)*].

l. 1 : le *signum* est placé au génitif en tête de l'inscription, comme il était courant à cette époque ; l. 2-3 : le donateur, Lucius Octavius Aurelianus Didasius, appartenait à une grande famille de la cité, particulièrement active au III<sup>e</sup> siècle, les Octavii (cf. *Cités*, II, p. 239), et il était originaire de la cité (*ciuis genitalis*) ; l. 6 : sur l'amour envers les concitoyens, cf. A. GIARDINA, « *Amor ciuicus...* », art. cité.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 239 ; *Thermes*, p. 499. Photographie dans J. PEYRAS, *Ureu*.

#### **84. Ureu (Proconsulaire). IV<sup>e</sup> s. Honneurs à l'évergète Lucius Iunius Iunillus – AE 1975, 882**

AE 1975, 882 (J. PEYRAS, L. MAURIN, *Ureu, municipium Uruensium*, 1974, p. 49-79)

Base honorifique. l. 1,27 m ; h. 0,52 m ; h.d.l. de 4 à 5 cm.

*[---] / insignium simul permax(imorum) / meritorum quae liberali/tate mirabili incrementis / moenium eluxerunt // L(ucio) Iunio Iunillo, u(iro) p(erfectissimo), com(iti) diuini / lateris, / praesidi pr(ouinciae) M(auretaniae) C(aesariensis), ciui et / patrono, Iuni Publani doctis/simae memoriae uiri filio, ordo / splendidi municipi sui Uruen/sium et populus statuam mar/moream posuerunt.*

Pour célébrer des mérites insignes et particulièrement grands qui se sont manifestés à tous les yeux par la multiplication des constructions publiques, due à une générosité sans pareille ; à Lucius Iunius Iunillus, perfectissime, *comes diuini lateris, praeses* de la province de Maurétanie césarienne, citoyen et patron, fils de Iunius Publanius, homme de très savante mémoire, l'*ordo* de son splendide

municipe d'Ureu et le *populus* ont dressé une statue de marbre. (traduit d'après la proposition des auteurs de l'*Année Épigraphique*).

l. 5 : selon C. Lepelley, l'expression *moenia publica* signifie ici « bâtiments publics », comme il est fréquent à cette époque ; l. 6-8 : selon H.-G. Pflaum (« L e *comes diuini lateris* (d'après une inscription d'Ureu, *municipium Uruensium*) », *BCTH*, X-XI, 1974-1975 (1978), p. 196), les fonctions de Lucius Iunius Iunillus doivent être lues dans un ordre différent. Iunillus a d'abord gouverné la province de Maurétanie césarienne, et fut ensuite nommé *comes diuini lateris*. Il s'agit de la première apparition de ce titre, correspondant au commandement des *protectores* de l'empereur. Il s'agissait donc d'un personnage très important ; l. 8-9 : le père, Iunius Publianus, a probablement été avocat ou rhéteur, comme l'indique l'expression *doctissima memoria*. Le père devait avoir une certaine célébrité dans la cité, pour être mentionné de la sorte. La famille était déjà connue à l'époque sévérienne : P. Iunius Felix et ses fils avaient offert une statue à leur patron (*AE* 1975, 879). Remarquons qu'un ou deux siècles après, la famille est elle-même patron (ici de la cité) ; l. 10-11 : mention de l'*ordo* et du *populus*. Le mot *splendidus*, plus rare que *splendidissimus* donne une indication de datation puisqu'il n'est attesté qu'au IV<sup>e</sup> siècle.

H.-G. PFLAUM, « Le *comes diuini lateris* (d'après une inscription d'Ureu, *municipium Uruensium*) », *BCTH*, X-XI, 1974-1975 (1978), p. 196 ; *Cités*, II, p. 240. Photographie dans J. PEYRAS, *Ureu*.

## 85. Uzali Sar (Proconsulaire). 408. Fontaine – *CIL VIII, 25377*

*CIL VIII, 25377*

L'inscription a été découverte en deux morceaux. Les dimensions du fragment de gauche sont inconnues ; fragment de droite : h. 0,33 m ; l. 0,98 m ; h.d.l. 6,5 cm.

*Pro gloria dd(ominorum) nn(ostorum) Honori et Theodosi ubiq(ue) / uinc[e]n[t]ium [proconsulato] C(ai) Aeli Pompei Porfiri Proculi u(iri) c(larissimi) et spec/tabilis u(ice) s(acra) i(udicans), M(arcus) Sinius Caripa, patronus deuotus municipi, ex prof/[es]sione sua, nouum fontem habere perfecit.*

Pour la gloire de nos seigneurs Honorius et Théodose, partout vainqueurs, sous le proconsulat de Caius Aelius Pompeius Porfirus Proculus, clarissime et *spectabilis*, juge par délégation du prince, Marcus Sinius Caripa, patron dévoué du municipes, respectant sa parole, a obtenu que (son municipes) ait une nouvelle fontaine.

l. 1 : il s'agit d'Honorius et de Théodose II, tous deux empereurs entre 408 et 423 ; l. 2 : sur le proconsul, cf. « C. Aelius Pompeius Porphyrius 3 », *PLRE*, II, p. 900-901. Il fut proconsul en 408. L'expression *uice sacra iudicans* (ou *judex sacrarum cognitionum*) signifie que le proconsul pouvait juger en appel par délégation des empereurs, cf. F. ELIA, « Sui proconsoli d'Africa *vice sacra iudicantes*... », art. cité, ainsi que A. CHASTAGNOL, « Le formulaire... », p. 49-51 ; l. 3 : Marcus Sinius Caripa, patron, n'est pas connu par ailleurs. Selon C. Lepelley, le terme *professio* remplace ici celui de *promissio*. Or, s'il y a eu promesse, c'est qu'il y a eu un acte d'évergétisme ; l. 4 : la fin de l'inscription ne se comprend pas bien. Si l'on envisage que *perficere* commande une proposition infinitive dont le verbe est *habere*, alors il manque un sujet exprimé. Ainsi, C. Lepelley propose d'ajouter ou de sous-entendre le mot *municipium* : *municipium nouum fontem habere perfecit*.

Bibliographie : H.-G. PFLAUM, « La romanisation... », art. cité, p. 100 ; *Cités*, II, p. 245.

### 86. *Uzappa* (Byzacène). 337-408. Acte d'évergétisme en l'honneur du flaminat perpétuel – *CIL VIII, 11932*

*CIL VIII, 11932*

Les détails sur la pierre sont inconnus.

*[--- Inuic]tissimorum semper Auggg(ustorum) [--- / ---] uetustate conlapsam ob [--- / --- amorem (?)] ciuicum et erga se honorem fl(amonii) p(er)p(etui), conlatum iudicantiq[ue--- / ---] Q(uinto) Auidio Felicio consulari prouinc(iae) Byz(acenae) [---].*

l. 4 : Auidio ou Didio.

l. 1-2 : trois Augustes sont nommés. L'inscription a donc été gravée soit entre 337 et 340 (Constantin II, Constance II et Constant) ; soit entre 367 et 375 (Valentinien I<sup>er</sup>, Valens et Gratien) ; soit entre 375 et 378 (Valens, Gratien et Valentinien II) ; soit entre 379 et 383 (Gratien, Valentinien II et Théodose I) ; soit entre 383 et 392 (Valentinien II, Théodose et Arcadius), ou enfin entre 402 et 408 (Arcadius, Honorius et Théodose II) ; l. 2 : un édifice a été réparé ; l. 3 : l'acte a été fait en l'honneur du flaminat perpétuel ; l. 4 : le consulaire de Byzacène, Quintus Auidius (ou Didius) Felicius, n'est pas connu par ailleurs (cf. A. CHASTAGNOL, « Les gouverneurs de Byzacène et de Tripolitaine... », art. cité, p. 167).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 324-325.

**87. Verecunda (Numidie). 290-293. Restauration d'un aqueduc grâce à une collecte probable des *principales* – CIL VIII, 4224**

CIL VIII, 4224

L'inscription a été découverte à l'ouest du forum. La pierre est bordée d'une moulure en haut et en bas. Elle est brisée à gauche. h. 0,53 m ; l. 0,66 m ; h.d.l. 7 à 4 cm.

*[Saluis dd(ominis)] nn(ostris) Diocletian[ro / et Maximiano Augg(ustis), Au]r(elius) Maximianus u(ir) p(erfectissimus) p(raeses) p(rouincia) N(umidia) / [aquae ductum (?) uetust]ate conlabsum ex c[on]lacione ? --- pri]ncipalium instant[ia] / [---] fl(amen) p(er)p(etuus), cur(ator) r(ei) p(ublicae), restitui[t].*

l. 1-2 : il s'agit de Dioclétien et de Maximien, tous deux Augustes entre 286 et 293 ; l. 2 ; sur le gouverneur Aurelius Maximianus, gouverneur de Numidie entre 290 et 293, cf. « Aurelius Maximianus 4 », *PLRE*, I, p. 572-573 ; l. 3-4 : restauration d'un édifice (un aqueduc ?) grâce à la collecte des *principales* de l'*ordo* (*ex conlacione principalium*). L'acte d'évergétisme n'est que probable, puisque *ex c[on]lacione* est seulement une restitution ; l. 5 : intervention d'un curateur de cité, flamine perpétuel.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 489.

**88. Ziqua (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Jeux offerts lors d'une dédicace de monument – CIL VIII, 897**

CIL VIII, 897

Les détails de la découverte et du support ne sont pas connus. La pierre est très fragmentaire.

*[---] piisimorumq(ue) (sic) princip[um / ---] [ad]ministracione procons(ulis) p(rouincia) A(fricae) / [---] institutis nunc solio uno ifimo (?) / [---] congestioni et [---] parieti in / [---] stulinus, generosa familia progenitus, / perfecit, excoluit, ludos dedit, dedicauit.*

l. 1 : mention des empereurs. Ce genre de formule nous renvoie à l'Antiquité tardive ; l. 2 : mention d'un proconsul d'Afrique dont le nom est inconnu ; l. 3 : le mot *solium* renvoie vraisemblablement à des thermes ; l. 5 : un évergète, issu d'une famille généreuse (dont le nom finissait en [...]stulinus) a offert des jeux lors de la dédicace du monument (des thermes ?)

Bibliographie : *Cités*, II, p. 249 ; *Thermes*, p. 500.

## ACTES D'ÉVERGÉTISME EN AFRIQUE. CLASSEMENT PAR PROVINCES

Tripolitaine	33 ; 34 ; 35 ; 36 ; 37 ; 38
Proconsulaire	1 ; 5 ; 6 ; 7 ; 9 ; 10 ; 11 ; 12 ; 13 ; 15 ; 20 ; 23 ; 24 ; 27 ; 28 ; 29 ; 30 ; 41 ; 42 ; 43 ; 44 ; 45 ; 46 ; 47 ; 48 ; 49 ; 50 ; 51 ; 52 ; 53 ; 54 ; 57 ; 60 ; 68 ; 69 ; 71 ; 72 ; 73 ; 74 ; 75 ; 76 ; 77 ; 78 ; 80 ; 81 ; 82 ; 83 ; 84 ; 85 ; 88
Byzacène	8 ; 14 ; 18 ; 55 ; 56 ; 62 ; 63 ; 64 ; 79 ; 86
Numidie	2 ; 16 ; 17 ; 19 ; 21 ; 22 ; 25 ; 26 ; 31 ; 32 ; 39 ; 40 ; 65 ; 66 ; 67 ; 70 ; 87
Maurétanie sitifienne	58 ; 59 ; 61
Maurétanie césarienne	3 ; 4

*Tableau 1. Actes d'évergétisme connus par l'épigraphie, classés par province*

## ANNEXE B. SUPPLÉMENT À LA LISTE D'ÉVERGÉSIES DRESSÉE PAR C. LEPELLEY

	Date	Auteur	Lieu	Évergésie	Réf. principale
N° 24	Tétrarchie	La famille d'un notable ayant exercé le flaminat perpétuel	Hr Dougga	Monument à gradins (la curie ou le théâtre?) ; évergétisme <i>ob honorem</i> (flaminat)	<i>AE</i> 2000, 1641
N° 15	293-395	Les <i>seniores</i> de la cité	Castellum Ma---rensium	Restauration du temple de Mercure par une collecte des <i>seniores</i>	<i>CIL</i> VIII, 17327
N° 6	336	Publius Rutilius V[...], flamine perpétuel et curateur	Ammaedara (Haïdra)	Construction d'une abside dans les thermes d'hiver	<i>AE</i> 1992, 1767
N° 1	375-378	Publicius Felix Hortensius, flamine perpétuel et curateur	Abthugni/ Abthugnos	Restauration des « rostres » (podium du Capitole) et érection d'une statue dédiée à la ville de Rome	<i>AE</i> 1991, 1641-1644
N° 32	Fin du IV <sup>e</sup> siècle	Quintus Cassius Taurus, flamine perpétuel	Leges Maiores (Hr El Gousset)	Restauration de la curie natale ; évergétisme <i>ob honorem</i> (flaminat paternel)	<i>AE</i> 1982, 961
N° 8	402-408	Titus Flavius Dyscolius Therapius, ancien tribun, flamine perpétuel, curateur	Aradi (Sidi Jdidi)	Restauration d'une avenue ou d'une place ( <i>platea</i> ) et organisation de concours lors de représentations scéniques	<i>AE</i> 2004, 1798
N° 29	?	Covuldus	Khanguet el Hojjaj	<i>Macellum</i>	<i>CIL</i> VIII, 24039

**Tableau 2. Actes d'évergétisme connus par l'épigraphie, à ajouter à ceux de Claude Lepelley (Cités<sup>1</sup>)**

1 C. LEPELLEY, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, vol. 1, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1979, p. 304-314.

## ANNEXE C. « DONS » À LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE CONNUS PAR LA DOCUMENTATION ÉPIGRAPHIQUE EN AFRIQUE

Ont été répertoriées dans cette annexe l'ensemble des attestations de dons prodigués par un ou plusieurs individus à une communauté chrétienne africaine (provinces de Tripolitaine, Afrique proconsulaire, Byzacène, Numidie, Maurétanies sitifienne et césarienne). Les critères du choix des inscriptions ont été précisés dans la première partie du travail<sup>1</sup>. Le problème le plus délicat provient du fait qu'il est souvent difficile de savoir si le dédicant a utilisé ses ressources personnelles pour se montrer généreux, ou s'il a utilisé les ressources collectives de l'église<sup>2</sup>.

Cette annexe s'appuie sur le dépouillement du plus grand nombre possible de grands recueils épigraphiques, jusqu'à *AE* 2011 parue en 2014. Elle est en partie issue d'un catalogue que j'avais dressé pour mon travail de master<sup>3</sup>. Les choix de présentation sont identiques à ceux de l'annexe A : classement par ordre alphabétique strict (par le toponyme antique ou contemporain), puis, classement chronologique à l'intérieur d'un même lieu<sup>4</sup>. Pour la localisation des inscriptions dont le lieu est peu connu, j'ai utilisé divers instruments : pour les inscriptions algériennes, l'ancien *Atlas archéologique* de S. Gsell, pour les inscriptions tunisiennes, les différentes cartes archéologiques nationales<sup>5</sup>. Dans la mesure du possible, j'ai donné des précisions sur le

---

1 Cf. vol. 1, p. 318-321 et p. 323-324 pour une réflexion sur les sources épigraphiques.

2 Cf. vol. 1, p. 324-327 (Avant-propos : Les dédicants des inscriptions sont-ils des donateurs ?)

3 C. THIEL, *Les chrétiens et le don : autour de l'évergétisme chrétien en Afrique romaine (IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles)*, vol. 2, mémoire de master 2 dirigé par J.-M. SALAMITO, soutenu en septembre 2009, École normale supérieure de Lyon, Paris IV Sorbonne.

4 Cf. pour les détails cf. *supra*, p. 555.

5 Algérie : S. GSELL, *Atlas archéologique de l'Algérie*, Alger, Jourdan, 1911 (désormais *Atl. archéologique*). Tunisie : E. BABELON *et alii*, *Atlas archéologique de la Tunisie au 1/50 000<sup>e</sup>*, Paris, E. Leroux, 1892-1913 ; R. CAGNAT *et alii*, *Atlas archéologique de la Tunisie au 1/100 000<sup>e</sup>*, Paris, E. Leroux, 1914-1932 ; *Carte nationale des sites archéologiques et des monuments historiques*,

contexte archéologique en me servant des principales publications et j'ai pu bénéficier, *in extremis*, de la synthèse portant sur les *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord* pour la Tunisie<sup>6</sup>. Un tableau de classement des inscriptions par province a été réalisé<sup>7</sup>.

L'ordre de présentation de chacune des inscriptions se conforme à celui choisi pour l'annexe A. Pour les dimensions, la présence de mosaïques justifie l'usage de termes légèrement différents : la longueur (l.) et la largeur (L.). Les abréviations des sources suivent les principes exprimés dans l'annexe A<sup>8</sup>. L'astérisque (\*) placé après chaque numéro sert à distinguer le corpus des dons chrétiens du corpus précédent.

### **1\*. Aïn Abid Touifza (Numidie). IV<sup>e</sup> ou V<sup>e</sup> s. Linteau d'un édifice chrétien édifié par plusieurs familles – *ILAlg II, 2, 4380***

*ILAlg II, 2, 4380 – CIL VIII, 2519 ; CIL VIII, 5669 ; CLEAfr-02, 109 ; EChrAfr, 291 ; ILCV, 1979 ; LSA, [210]*

L'inscription a été découverte à Aïn Abid Touifza, non loin du site de Lambaesis en Numidie (*Atl. archéologique*, f. 18, Souk Akras, n° 105). La pierre est gravée sur une architrave ou un linteau de porte, qui pouvait constituer l'entrée d'une chapelle. Elle est brisée à droite. l. 1,50 m. L'inscription est gravée dans un cadre à queues d'aronde. Au milieu, un cercle avec une croix monogrammatique avec l'alpha et l'oméga.

*Catullinorum flores, // Epifaniorum p[roles ?], / Quiriaci suboles, // Criste, te tu(is) don[is colunt ?].*

La fine fleur des Catullini, la lignée des Epifanii, les descendants de Quiriacus, ô Christ, ils t'honorent (?) grâce à tes dons.

l. 1 : *p[roles]* est une restitution proposée par T. Mommsen dans le *CIL* ; l. 2 : *Quiriaci suroles* *Criste te tu da*.

---

Tunis, Institut national du patrimoine, 1998-.

6 F. BARATTE *et alii*, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord (inventaire et typologie), II. Inventaire des monuments de la Tunisie*, Bordeaux, Ausonius, 2014 (désormais *Basiliques (Tunisie)*). Cet ouvrage fait suite à I. GUI *et alii*, *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord. I. Inventaire de l'Algérie*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1992 (désormais *Basiliques (Algérie)*).

7 Cf. *infra* p. 737 (Tableau 3. « Dons » à la communauté chrétienne connus par l'épigraphie, classés par province).

8 Cf. *supra* p. 555.

l. 1-2 : « Catullini », *PCBE (Afrique)*, p. 201 ; « Epifanii », *PCBE (Afrique)*, p. 354 ; l. 2 : « Quiriacus », *PCBE (Afrique)*, p. 944. Selon P. Monceaux (*EChrAfr*, 291), relisant les *Acta Sanctorum*, les trois personnages pourraient être des martyrs. Une telle idée explique difficilement le pluriel des noms propres. Pour Y. Duval (*LSA*), ce sont plutôt des noms de familles. Les Catullini sont connus par un grand nombre d'inscriptions africaines, notamment issues de Numidie : un Flavius Geminus Catullinus est connu à Tebessa par les tablettes Albertini<sup>9</sup>. Les Epifanii et Quiriaci sont également connus. Les trois familles mettent en valeur leur lignée, par trois mots : *flores, proles, suboles*. On peut supposer que le mot *flos* a été mis au pluriel par commodité de rime interne ; l. 2 : la formule finale est une invocation au vocatif. La formule *te tu(is) don(is) colunt* ne connaît pas de parallèles et sa restitution est incertaine. L'ensemble indique une dédicace d'édifice, peut-être une chapelle. Selon P. Monceaux, la forme du chrisme suggère une datation approximative au V<sup>e</sup> siècle ; pour P. Cugusi (*CLEAfr*), l'inscription daterait plutôt du IV<sup>e</sup> siècle.

## 2\*. Aïn el Ksar (Maur. sitifienne). V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de *mensa* (et de chapelle ?) – *LSA*, 164

*LSA*, 164 – *CIL VIII*, 20573 ; *ILCV*, 2331 ; *EChrAfr*, 316. Fac-similé dans *EChrAfr*, 316

L'inscription a été trouvée à 15 kilomètres à l'est de Thamallula, à Aïn el Ksar (*Atl. archéologique*, f. 26, Bou Taleb, n° 23). Table arrondie trouvée par S. Gsell dans une chapelle. La pierre est brisée en plusieurs morceaux. Au milieu de la face supérieure, un cercle figure un plat. l. 1,25 m ; L. 0,87 m ; ép. 0,24 m ; h.d.l. 3 cm. Capitales classiques. L'inscription est sur la face rectiligne, divisée en deux par un chrisme constantinien et le texte est très fragmentaire.

*[In nomine Patris et] / Fili [et sp(iritus) s(an)c(t)i] / Mensa m[arturum] / Felicis Na[boris?] / In ment[e habete] / Victore(m) pr(es)b(ysterum) cum omnibus suis qui fecerunt.*

Au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit. Table des martyrs Felix, Nabor (?). Ayez en l'esprit le prêtre Victor avec tous les siens qui ont fait (la table / le lieu) (traduit par Y. Duval, *LSA*).

l. 1-2 : la formule *in nomine patris et fili et spiritus sancti* est « entièrement restituée mais probable » (*LSA*, p. 347) ; l. 3 : il s'agit d'une dédicace de *mensa* ; l. 4 : elle est dédiée aux martyrs Felix et Nabor (cf. *LSA*, p. 347) ; l. 5 : la formule *in mente habere* se trouve souvent dans les dédicaces et les ex-voto (*LSA*, p. 347) ; l. 5 : c'est le prêtre Victor qui a réalisé cet ouvrage, avec tous les siens (*cum omnibus suis*). On peut imaginer

9 Le nom Catullinus apparaît une trentaine de fois, toutes périodes confondues, pour la Numidie. Un Catullinus fut proconsul d'Afrique dans les années 317-318 (« Aco Catullinus 2 », *PLRE*, I, p. 187) ; sur Flavius Geminus Catullinus dans les tablettes Albertini, cf. C. COURTOIS *et alii*, *Tablettes Albertini. Actes privés de l'époque vandale (fin du V<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1952, p. 208 ; n° XXVII, p. 289.

qu'il s'agit de sa famille, ou bien de l'ensemble de ses fidèles. Ainsi, Victor est une sorte de patron, qui fait rejaillir sur les autres le bénéfice de son don. Sur Victor, qui porte un nom très fréquent dans l'épigraphie chrétienne, cf. « Victor 95 », *PCBE (Afrique)*, p. 1184. Il n'est pas connu par ailleurs ; l. 1-5 : Y. Duval imagine que la dédicace de la *mensa* puisse être en même temps celle d'un petit monument trouvé à côté de cette table. Ce monument pourrait être une chapelle. Il n'y a pas d'indices qui permettent de dater plus précisément l'inscription.

### 3\*. Aïn el Ksar (Maurétanie sitifiennne). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de *mensa* – *LSA*, 163

*LSA*, 163 – *CIL VIII*, 20572 ; *EChrAfr*, 315 ; *ILCV*, 2088

Long bloc de pierre découvert dans une chapelle, à 600 mètres au nord-est du village actuel de Aïn el Ksar. La pierre est brisée à droite et elle est désormais perdue. h. 0,50 m ; l. 1,11 m ; ép. 0,41 m ; h.d.l. 6 cm.

*Mensa m[arturum---] / Felicis S[tiddinis? --- Mig]/ginis Mari[a]e. F[ecerunt et?] / dedicauerun[t ---] /anus et Constan[tia?---].*

Table des martyrs de Felix, Stiddinus (?), Miggin (?), Marie. [...]anus et Constan[tia?] l'ont faite faire et l'ont dédiée. (traduit par Y. Duval, *LSA*)

l. 1 : au sujet des *mensa martyrum*, cf. *LSA*, p. 525-542 ; l. 1-3 : évocation des saints Felix, Stiddin et Miggin (cf. *LSA*, p. 345) ; l. 3-5 : les donateurs sont [...]anus et Constan[tia?]. Les deux dédicants sont probablement mariés. Ils ne sont pas connus par ailleurs. Deux verbes sont utilisés ; le verbe *facere* (qui sous-entend que les donateurs ont assuré la charge financière de l'édifice) et le verbe *dedicare*.

### 4\*. Aïn Ghorab (Numidie). Fin IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – *LSA*, 69

*LSA*, 69 – *AE* 1909, 118 ; *ILCV*, 1842. Copie issue des papiers de L. Leschi, dans *LSA*, p. 149.

Pilastre trouvé à Aïn Ghorab, dans la région de Tebessa, en Numidie (*Atl. archéologique*, f. 39, Cheria, n° 112). La pierre a été trouvée dans les décombres d'une église, au sud des ruines. h. 1,50 ; l. 0,40 m ; ép. 0,40 m (?) ; h.d.l. 6 cm. Moulures à gauche et à droite. « Beaux caractères » (*LSA*). Langue et écriture classiques, ce qui justifie une datation assez haute (fin IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> siècle suivant Y. Duval).

*Ad hanc do/mum Dei tr/ibunal basi/licae domi/nae Castae / sanctae ac / uenerande / martyri (palme). / Sabinianus / una cum con/iuge et filis / uotum per/fecit (palmes).*

Dans cette maison de Dieu, abside (?) de la basilique pour dame Casta, martyre et sainte et digne d'être vénérée. Sabinianus ensemble avec sa femme et ses fils, a réalisé son vœu. (traduit par Y. Duval, *LSA*)

l. 1-2 : L'église est ici désignée sous l'expression *domus Dei*, fréquente en Numidie (cf. *LSA* p. 150) ; l. 3-4 : selon Y. Duval, l'expression *tribunal basilicae*, rare, peut-être rapportée à différentes parties du bâtiment (un *presbyterium*, une abside ou une contre-abside). De surcroît le terme *basilica* n'apparaîtrait en Afrique que dans les dédicaces les plus anciennes<sup>10</sup> ; l. 5-8 : sur Casta, inconnue par ailleurs et ici mentionnée au datif, cf. *LSA*, p. 150. La sainte locale aurait peut-être été placée dans cette contre-abside ; l. 9 : sur Sabinianus, cf. « Sabinianus 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 1017. Il n'est pas connu par ailleurs. Le *cognomen* Sabinianus est fréquent en Numidie (environ 500 attestations) ; l. 9-13 : Sabinianus a dédié le pilastre, ainsi que, selon toute logique, le *tribunal basilicae* en raison d'un vœu. Il a accompli son geste avec sa famille (sa femme et ses fils). La formule *uotum perfecit* est très courante.

Bibliographie : *Basiliques (Algérie)*, p. 352 (note).

### 5\*. Aïn Ghorab (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – AE 1937, 154b

AE 1937, 154b (L. LESCHI, « Basilique et cimetière donatiste de Numidie (Aïn Ghorab) », dans *Rev. Afr.*, 78, 1936, p. 27-46)

Dosseret trouvé en 1936 lors des fouilles de débris archéologiques probablement issus d'une basilique chrétienne à Aïn Ghorab. La pierre a été découverte à une centaine de mètres d'un fortin. Le dosseret a été trouvé avec d'autres pierres, contre un mur. Il est très usé. h. 0,35 m ; l. 0,58 m (en haut) ; 0,39 cm (bas) ; ép. 0,33 m. La première partie de l'inscription se trouve sur la face antérieure du dosseret. La formule *Deo laudes* se situe sur la tranche.

*Basilica ed/ificata ex in[st]/antia Optati [p]/r(es)b(yteri) feliciter // Deo laudes.*

Basilique édifée à la demande d'Optatus, prêtre, avec bonheur. Louanges à Dieu.

l. 1-2 : ce dosseret constitue la dédicace d'une basilique chrétienne, appelée ici *basilica* (le terme,

10 *LSA*, p. 584.

assez rare pour désigner une église, commence à apparaître à partir du IV<sup>e</sup> siècle, mais il est surtout réservé aux dates assez hautes)<sup>11</sup> ; l. 2-3 : sur le prêtre Optatus, cf. « Optatus 8 », *PCBE (Afrique)*, p. 805. Il est probablement connu par une autre inscription, elle aussi un dossier, trouvé au même endroit et au même moment : *Bonis bene ui/uas Optate / cum omni / clero tuo*<sup>12</sup>. Le prêtre a demandé la construction de l'église, mais il n'a probablement pas agi avec son propre argent, ce qui eût vraisemblablement été précisé ; l. 5 : l'expression *Deo laudes* est souvent interprétée comme le « cri de ralliement des donatistes » ce qui est l'avis de L. Leschi (*Rev. Afr.*) pour qui la basilique serait probablement donatiste. En réalité, de plus en plus de doutes sont émis sur l'association systématique *deus laudes* / donatisme<sup>13</sup> ; l. 1-5 : les historiens se sont penchés sur le lien possible entre les dossiers et d'autres monuments chrétiens déjà connus à Aïn Ghorab. Deux options sont possibles : pour L. Leschi, il faut relier ce document avec une inscription commémorant la fondation d'une chapelle dédiée au martyr Emeritus<sup>14</sup> ; cette chapelle était probablement donatiste. Pour Y. Duval, le texte doit plutôt être relié à un autre édifice, celui de la *memoria* de Pierre et de Paul<sup>15</sup>. La dédicace pourrait tout aussi bien être celle d'un troisième édifice chrétien.

Bibliographie : *LSA*, 70 (mention) ; *Basiliques (Algérie)*, p. 352 (note).

## 6\*. Aïn Ghorab (Numidie). V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'église par le prêtre Probantius – *LSA*, 68

*LSA*, 68 – *CIL VIII*, 10707 ; *CIL VIII*, 10708 ; *CIL VIII*, 19797 ; *CIL VIII*, 17615 ; *CLE*, 912 ; *CLEAfr-02*, 89 ; *CLEAfr-02*, 90 ; *EChrAfr*, 195 ; *ILCV*, 974 ; *PCV*, 3

Sept fragments d'arceaux en calcaire dur ont été découverts en groupes voisins, à Aïn Ghorab en Numidie. Le premier groupe a été trouvé près d'une construction carrée de 20 mètres de côté, et le deuxième à proximité d'un bâtiment, qui a tantôt été interprété comme une église, tantôt comme un fortin. Dimensions inconnues (h.d.l. 6 cm). Sous chacun des claveaux, est gravé un cercle en relief (8 cm de

11 *LSA*, p. 584.

12 *AE* 1937, 154a.

13 Pour l'interprétation traditionnelle, cf. « Deo gratias, deo laudes », *DAFL*, IV, 1, p. 652-659. Voir aussi P. MONCEAUX, « Épigraphie donatiste », dans *CRAI*, 1909, 53, 4, p. 249-252.

14 *LSA*, 70 : « (croix) *H(i)c domus D(e)i nos[tri Christi, h](i)c auitatio Sp(iritu)s S(an)c(t)i P[aracleti?]*. / (croix) *H(i)c memoria beati martiris Dei consulti [E]mer[iti]*. / (croix) *H(i)c exaudietur omnis q(u)i inuocat nomen D(omi)ni D(e)i omnipot[entis]*. / *Cur homo miraris ? D(e)o iubante meliora uideuis. A [---] XL (ou I)*. » « Ici la demeure de Dieu notre Christ, ici l'habitation du Saint Esprit le Paraclet (?). Ici le souvenir du bienheureux martyr Emeritus, avocat de Dieu. Ici sera exaucé tout (homme) qui invoque le nom du Seigneur Dieu tout puissant. Pourquoi t'étonnes-tu, homme ? Avec l'aide de Dieu tu verras de plus grandes merveilles. En l'an... » (traduit par Y. Duval). Il s'agit d'une dalle trouvée près d'un fortin (peut-être à l'origine un linteau), qui commémore la dédicace de la *memoria* du martyr Emeritus, particulièrement vénéré par les donatistes. Selon Y. Duval, il s'agirait donc peut-être d'une *memoria* donatiste.

15 Pour le détail des explications, cf. *LSA*, 70, p. 153 (cf. notre n° 6\*).

diamètre), avec une rosace. Les claveaux devaient être soit à l'entrée de la nef, soit à l'entrée de l'abside. Le sixième et le septième claveau forment une deuxième inscription (notée ici b). L'inscription est perdue.

a) *Cede prius nomen // [no]uitati cede uet//ustas. / Regia letan[t]er u//ota dicare [[i][b]]//et. / Haec Petri Pauliqu//e sedes Cristo // [i]ubente resurgit. / Unu[m q]ues[o pa]//res, unum duo [su//mit]e munus. / Unus h[on]//or celebre[ft qu//os h]abet una fides. / [Pre]sb[ysteri // ta]men [h]ic o[pus est] // et cura Probanti.*

Cède, premier nom, cède, vieillesse, à la nouveauté. Il est permis de dédier dans la joie les vœux royaux (?). Ce séjour de Pierre et Paul se dresse à nouveau sur l'ordre du Christ. Ensemble, je vous en prie, vous deux qui êtes égaux, acceptez l'unique présent. Qu'un honneur unique célèbre ceux que possède une foi unique. Du prêtre Probantius cependant ceci est l'ouvrage et le soin. (traduit par Y. Duval, *LSA*)

b) (croix) *Aeclesia // [---] ex officina Di [---] / (croix) don // [---] Donati et sic [---] / (croix) tist // [---] IVISV.*

a) L'inscription est souvent séparée en deux : une première partie de la l. 1 à la l. 3, une seconde de la l. 3 à la l. 6. Il vaut toutefois mieux, comme le fait Y. Duval, considérer l'inscription en entier. Le texte est presque entièrement calqué sur la dédicace de l'église Saint-Pierre-aux-Liens, à Rome<sup>16</sup>.

L'inscription romaine est la suivante<sup>17</sup>. Elle comprend 10 vers, en 5 distiques. En gras, ce qui est commun avec la dédicace d'Aïn Ghorab :

***Cede prius nomen, nouitati cede, uetustas ! / Regia laetanter uota dicare libet. / Haec Petri Paulique simul nunc nomine signo / Xystus apostolicae sedis honore fruens. / Unum quaeso pares, unum duo sumite munus, / unus honor celebrat, quos habet una fides / praesbiteri tamen hic labor est et cura Philippi / postquam Efesi C(h)r(istu)s uicit utrique polo, / praemia discipulis meruit uincente magistro / hanc palmam fidei rettulit inde senex.***

L'inscription romaine date de 432 au moins, puisqu'il est fait mention du concile d'Éphèse tenu en 431, et du pontificat de Sixte III qui commence l'année suivante<sup>18</sup>. De telles ressemblances entre les deux textes montrent que l'un des deux textes s'est inspiré de l'autre. Il est plus probable que

16 Sur cette église romaine, cf. R. KRAUTHEIMER, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae*, vol. 3, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1967, p. 178-231.

17 *ICUR* II, n° 67, p. 110 (*ICUR* II, n° 3, p. 134 ; *ILCV*, 974 ; *CLE*, 912). L'inscription romaine est en fait connue par la tradition manuscrite (*Codex Vat Palatino* 833, f. 71, v.) Le sylloge *Viridunensis* (*ICUR* II, n° 3, p. 134) donne quelques modifications : l. 2 *recta tanter uota dicare libet*.

18 Sur le prêtre Philippus, cf. « Philippus 2 », *PCBE (Italie)*, vol. 2, p. 1786-1792. Notons que ce prêtre s'était rendu en 418-419 à Carthage comme légat pour régler le cas d'Apiarius (*PCBE (Italie)*, p. 1786 ; *Conc. Carth.*, C.C.S.L. 149, p. 91-92).

l'inscription romaine ait servi de modèle à l'inscription africaine. Ceci témoigne de la circulation de formulaires de dédicaces, ou bien du voyage d'une personne qui se serait déplacée à Rome, qui aurait relevé l'inscription et l'aurait ensuite adaptée pour la situation africaine.

l. 1 : le début de cette inscription se retrouve à la fois dans la dédicace romaine, et dans une autre dédicace de Ravenne – une rénovation de baptistère (*CIL XI, 255 ; CLE 320*) : « *Cede uetus nomen nouitati cede uetustas / pulcrius ecce nitet renouati gloria fontis / magnanimus hunc namque Neon summusque sacerdos / excoluit pulcro componens omnia cultu* ». L'inscription manifeste un changement de nom de l'église, ou du moins une sorte de restauration ; l. 2 : La formule *regia uota* est difficile à comprendre dans le cadre africain. À Rome, l'expression *regia uota* est peut-être une référence aux empereurs ayant programmé la restauration de l'édifice. Dans le cas d'Aïn Ghorab, on ne voit pas très bien à qui le terme *regia* peut faire référence. Éventuellement, il pourrait s'agir des rois vandales, ou bien, plus tard, des empereurs byzantins. M. Evre Arena (*PCV*, p. 71-72), propose à la place de lire *recta uota*. Le mot *dicare*, mis pour dédier, est très rare dans les dédicaces chrétiennes : on trouve beaucoup plus fréquemment le verbe *dedicare* ; l. 3 : ce vers est spécifique à l'inscription africaine. Le texte africain supprime la mention du pape Sixte, et rajoute des éléments différents, plus proches de ce que l'on trouve en général dans les dédicaces africaines. Par exemple, l'église est désignée sous le mot *sedes*. Le terme est assez rare et recherché<sup>19</sup>. Néanmoins, *sedes* apparaît une autre fois à Aïn Ghorab : on pourrait donc avoir affaire à un terme local ; l'église a été restaurée (*resurgit*) à la demande du Christ (*Cristo iubente*). L'intervention divine dans les travaux est relativement fréquente<sup>20</sup>. L'église a été dédiée à Pierre et à Paul : sur la place de ces deux saints en Afrique, cf. *LSA*, p. 639 ; l. 4-5 : les trois vers centraux sont assez complexes. Du point de vue stylistique, l'auteur de la dédicace a voulu jouer sur un effet de redondance sur le mot *unus*. Cela lui sert à dégager l'unité du couple d'apôtres Pierre et Paul. Ainsi, *unus* revient quatre fois, en tête et au milieu des vers concernés. Tout cela témoigne d'une recherche poussée dans la composition de la dédicace. Le passage reprend quelques mots de l'évergétisme traditionnel : *unum munus, unus honor*. Les deux mots étaient présents dans le formulaire des inscriptions évergétiques. Ici, ils sont repris dans un contexte différent : l'*honor* n'est plus celui de l'évergète mais revient à ceux qui ont une seule foi (*una fides*). Quant au mot *munus*, qui désigne habituellement une charge incombant à une magistrature, il prend ici une tournure plus chrétienne. L'insistance sur l'unité peut faire penser que l'église a été restaurée en des temps de luttes internes à la religion chrétienne. Mais il est difficile d'être plus précis. Y. Duval (*LSA*) propose plusieurs interprétations : soit l'église a été abandonnée après un pillage vandale, et à nouveau dédiée ensuite ; soit l'église était schismatique et a été rendue à la foi catholique à une période indéterminée. La deuxième hypothèse semble séduisante : le fait que l'inscription soit calquée sur celle de Rome indique un lien fort entre Rome et l'Afrique. Cela pourrait donc être un lien de reconnaissance de la religion « catholique », dont le centre spirituel serait Rome ; l. 6 : le dernier vers présente le dédicant, le prêtre Probantius, qui n'est pas connu par ailleurs (cf. « Probantius 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 922). La formule *hic opus et cura est* est relativement fréquente dans les dédicaces<sup>21</sup>. L'inscription africaine remplace *labor* par *opus*. *Hic labor* peut désigner soit l'inscription, soit plus généralement la restauration de l'église. Le prêtre Probantius a probablement agi en maître d'œuvre, s'occupant de vérifier l'avancée des travaux.

19 *LSA*, p. 584-585.

20 cf. l'analyse vol. 1, p. 343-345 (E. Lien du donateur avec Dieu : inspiration divine, vœux échangés, espoir du salut).

21 On trouve d'ailleurs cette formule à Tipasa, dans la dédicace de Potentius (voir plus bas, n° 100\*).

b) Le deuxième texte apporte quelques précisions sur le contexte. À la ligne 1, il y a une mention d'un atelier (*ex officina Di[...]*). P. Monceaux (*EChrAfr*) avait cru lire la formule suivante : *Aeclesia / donatist(is erepta)* (église érigée par les donatistes), mais il ne prenait pas en compte le dernier des claveaux. Avec ce dernier élément, sa lecture n'est pas valable.

Bibliographie : C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, Arts et Métiers graphiques, 1955, n° 165, p. 387 (désormais *Vandales*) ; *Basiliques (Algérie)*, p. 352 (note) ; P.-A. FÉVRIER, *La Méditerranée de Paul-Albert Février*, Rome, École française de Rome, 1996, p. 716-717. Fac-similé – un peu dans le désordre – dans *EChrAfr*, 195.

### **7\*. Aïn Guigba (Numidie). Vers 543/548. Procès-verbal de déposition de reliques par l'évêque Emilianus et uotum de Floridus – LSA, 133**

*LSA*, 133 – L. LESCHI, « Reliquaires chrétiens du VI<sup>e</sup> siècle en Numidie », *Études*, p. 313-317 (*AE* 1935, 94)

Poterie en forme d'amphore, trouvée à Aïn Guigba en Numidie, entre Aïn Azel et N'gaous, à 15 kilomètres au nord d'Henchr Akhrib (*Atl. archéologique*, f. 26, Bou Taleb, n° 78). La poterie était recouverte d'un couvercle (peut-être un couvercle de *loculus* ? (*LSA*)) L'inscription est gravée sur le couvercle de l'amphore (h. de l'amphore 0,39 m) ; h.d.l. 4 cm. Lettres inégales avec réglures.

*Hic memoria sancti Iuliani. / Deposite sunt a s(an)cto ep(iscop)o Emiliano. Floridus / pres(byter) misericordia ingens uotum / reddit D(omi)no, D(e)o a(d)iuuante.*

Ici souvenir de saint Julien. Ils ont été déposés par le saint évêque Emilianus. Le prêtre Floridus qui a bien besoin de miséricorde a accompli son vœu avec l'aide du seigneur Dieu. (traduit par Y. Duval, *LSA*)

l. 2 : sur l'évêque Emilianus, « Emilianus 3 », *PCBE (Afrique)*, p. 351. Emilianus a réalisé la déposition, ce qui est le rôle d'un évêque ; l. 2-3 : sur Floridus, cf. « Floridus », *PCBE (Afrique)*, p. 477. Ce prêtre est connu par ailleurs<sup>22</sup>. Il s'exprime sur un ton relativement modeste (*misericordia ingens*). De quel lieu Floridus est-il le prêtre ? ; l. 4 : noter l'idée de rendre son vœu à Dieu. La datation relativement précise de l'inscription (vers 543/548) est fournie grâce à un lot d'inscriptions provenant de Henchr Akhrib où figure le prêtre Floridus ; ce lot d'inscriptions comporte un procès-verbal de déposition de reliques daté de 543 ou de 548<sup>23</sup>.

Bibliographie : *Basiliques (Algérie)*, p. 352 (note).

22 Cf. n° 43\*.

23 Cf. n° 43\* et surtout *LSA*, 132.

**8\*. Aïn Kemellel (Numidie). VI<sup>e</sup> s (?). Dédicace d'église (?) – *ILAlg I, 2991****ILAlg I, 2991 – CIL VIII, 10714 ; ILCV, 1902*

Chapiteau en calcaire blanc, trouvé à Aïn Kemellel, entre Tebessa et Khenchela (*Atl. archéologique*, f. 28, Aïn Beida, n° 163) dans un édifice de 6 mètres sur 3 mètres, au pied d'une colonne. L'édifice semble être une petite chapelle. Sur le chapiteau, sont gravées trois arcades. Sur l'arcade de gauche, est gravée une feuille. Dans celle de gauche et du milieu, on peut lire une inscription. h. 0,50 m ; l. 0,45 m ; h.d.l. 3 cm.

*Adeudatu(s) e(piscopus) f(ecit).*

Adeudatus évêque a fait (ce monument).

Sur Adeudatus, cf. « Adeudatus », *PCBE (Afrique)*, p. 42. Le personnage pourrait être un évêque si l'on admet qu'*episcopus* puisse s'abrégier avec un unique -e. Le dédicant porte un nom fréquent chez les chrétiens, légèrement modifié puisqu'on trouve plutôt Adeodatus. Qu'a réalisé cet Adeudatus ? Le verbe *facere* conviendrait bien à une dédicace d'édifice. Peut-être est-ce la dédicace de la petite chapelle, ou bien d'une partie de l'édifice ? La *PCBE* propose de dater l'inscription du VI<sup>e</sup> siècle, sans grande conviction.

**9\*. Aïn Kemellel (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. *Votum* – *LSA, [204]****LSA, [204] – AE 1909, 120 ; ILCV, 527*

L'inscription a été trouvée dans les ruines d'une « église » de 20 mètres sur 10 mètres, à Aïn Kemellel. La pierre entière a été découverte à l'emplacement de l'abside, au milieu de plusieurs colonnes. Elle se prolongeait sans doute sur les claveaux voisins.

*[---N---nu]/meri Armigerorum / [seniorum ou juniorum] / botum complebit.  
D(e)o G(ratia)s.*

[...] du *numerus* des *Armigeri seniores* ou *iuniores* a accompli son vœu. Grâce à Dieu !

l. 2-3 : sur le *numerus* des *Armigeri*, cf. *LSA*, p. 426. Le nom du dédicant était probablement placé avant cette mention ; l. 4 : l'inscription est un ex-voto, rédigé selon le formulaire *uotum complebit*. Elle constitue certainement la dédicace d'un petit monument, peut-être une petite chapelle (puisque la pierre a été retrouvée dans l'abside, place privilégiée pour placer des dédicaces). Cette chapelle

était-elle publique ou privée ? ; l. 4 : sur la formule *Deo gratias*, cf. *supra* p. 642.

### 10\*. Aïn Zada (Maur. sitifienne). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – *ILCV*, 1835

*ILCV*, 1835 – *CIL* VIII, 8429 ; *BE*, 733

Pierre trouvée à Aïn Zada, à l'ouest de Sitifis en Maurétanie sitifienne (*Atl. archéologique*, f. 16, Sétif, n° 319). La pierre est brisée à droite, aux deux tiers de la longueur. h. 0,6 m ; l. 0,8 m. Perdue ?

[*In n*]omine (chrisme) d(omini) D(ei) [et Sal]/uatoris nn(ostrorum) iussu De[---] / domus orationis fa[cta est et d(e)d(icata)] / celebra(n)t(e) u(?) r(?) dom(i)no A[---] / natale idibus Oct[obribus] / felic[er].

Au nom du Seigneur Dieu et de notre sauveur, sur l'ordre de Dieu [...], cette maison de prière a été faite et dédiée par notre maître A[...], révérendissime (?) qui a fait la célébration, avec bonheur, le jour du *natalis* des ides d'octobre.

l. 1 : *iussu De[i]* ; l. 3 : *u(iro) r(euerendissimo)*. La lecture est dans l'ensemble assez peu sûre.

l. 3 : l'inscription est une dédicace d'un monument religieux, appelé *domus orationis*. Il s'agit donc d'une église ou d'une chapelle. Le mot *domus* désigne fréquemment une église et l'expression *domus orationis* se trouve dans la Bible ainsi que chez Augustin<sup>24</sup> ; l. 4 : selon E. Diehl (*ILCV*), le dédicant est *dom(i)no A[...]*, peut-être *uir reuerendissimus*, ce qui ferait de lui un membre du clergé ; l. 5 : le *natalis* est le jour de la mort d'un chrétien, et ce jour donnait lieu à des célébrations<sup>25</sup>. Les ides d'octobres correspondent au 15 octobre. Il y a donc un lien entre l'anniversaire de la mort d'un chrétien et le jour de la dédicace du monument.

### 11\*. Aïoun Berich (Numidie). V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – *AE* 1958, 19

*AE* 1958, 19 (J. BARADEZ, M. LE GLAY, « La croix-reliquaire d'Aïoun Berich (Région d'Aïn-Beïda, département de Constantine) », *CArch*, IX, 1957, p. 73-88).

Pierre calcaire trouvée à Aïoun Berich, dans la région d'Aïn Beïda (Numidie), à une cinquantaine de kilomètres au sud-est de Cirta. Il s'agit d'une *fenestella confessionis*, trouvée en même temps que deux sarcophages, et une auge-reliquaire contenant une boîte reliquaire (h. 0,78 m ; l. 0,53 m ; ép. 0,30 m).

24 *BE*, 733, citant : *Is.* 56, 7 ; *AUG.*, *S.*, 336, 1, 1 ; *S.*, 337, 3, 3.

25 C. PIETRI, « La mort en Occident dans l'épigraphie latine : de l'épigraphie païenne à l'épigraphie chrétienne », dans ID., *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le christianisme antique*, Rome, École française de Rome, 1997, p. 1536.

La pierre a été évidée pour faire deux ouvertures en forme d'arche (en bas). Une autre ouverture en forme d'arche a été creusée en haut. La surface de la pierre est décorée de gravures géométriques. Dans le coin supérieur gauche est figurée une rosace ; dans le coin supérieur droit, un chrisme. D'autres motifs géométriques viennent orner les arches. Deux lignes sont inscrites en haut de la *fenestella*, trois en dessous. h.d.l. 1,5-2 cm (l. 1-2) ; 1-1,5 cm (l. 3-5). La forme des lettres indique une datation allant du V<sup>e</sup> au VI<sup>e</sup> siècle, selon les éditeurs de l'inscription.

*In nomine Domini Iè(su)<m> / Chr(is)ti, hanc ecclesiam / edificata est sub regimine / dom(in)i Donati episcopi, tempor/ibus Victori [---].*

Au nom du Seigneur Jésus-Christ, cette église a été édifiée sous l'administration du seigneur Donatus évêque, lors des temps de Victor...

l. 3-4 : sur l'évêque Donatus, inconnu par ailleurs : « Donatus 89 », *PCBE (Afrique)*, p. 328 ; l. 4-5 : on pourrait restituer *Victori(ani) p[resbyteri?]* ou *Victori(s) p[resbyteri]*. Personnage mentionné dans « Victor 96 », *PCBE (Afrique)*, p. 1185. La *fenestella confessionis* devait ouvrir la vue vers un lieu où étaient conservées des reliques<sup>26</sup>. L'iconographie de la pierre est semblable à celle de l'église de Thibiuca<sup>27</sup>. Les personnes responsables de l'édification du bâtiment ne sont pas mentionnées, même s'il est possible que Victor ait joué un rôle.

Bibliographie : Photographie dans *CArch*, p. 81, fig. 6 ; excellente reproduction dans C. SINTES, Y. REBAHL, *L'Algérie antique*, Arles, Musée d'Arles et de la Provence antique, 2003, n° 136, p. 263.

## **12\*. Altava (Maur. césarienne). 309 – 337/338. Dédicace d'église ou de partie d'église – AE 1969-1970, 737**

*AE 1969-1970, 737* (J. MARCILLET-JAUBERT, *Les Inscriptions d'Altava*, Paris, Ophrys 1968, n° 19) ; *Carletti*, 199 ; A. FERRUA, « Due iscrizioni della Mauritania », *Rivista di archeologia cristiana*, 53, 1977, p. 105-136 ; *LSA*, 195.

L'inscription a été découverte dans le cimetière nord-est de la cité d'Altava (Ouled Mimoun, à l'extrémité nord-est des monts de Tlemcen) à 300 mètres des ruines. Il s'agit d'une pierre calcaire, incomplète dans l'angle supérieur droit et mutilée en bas. h. 1,68 m ; l. 1,05 m ; ép. 0,50 m. L'inscription est composée de trois champs épigraphiques A, B et C. A) Il manque une ou deux lignes à la fin ; h.d.l. 5,5 cm. B) h. 0,84 m ; l. 0,67 m ; h.d.l. :13 cm (l. 1-3) ; 10 cm (l. 4) C) h. 0,27 cm ; l. 0,88 m ; h.d.l. 3,5 cm (l. 1) ; 5 cm (l. 2-5).

26 J. BARADEZ, M. LE GLAY, « La croix reliquaire... », art. cité, p. 86-87.

27 Cf. corpus n° 96\*.

A) [---] DOM / [---].

B) Mesa Ian/uari mar/[t]uris. P[i]/e, zeses [---].

C) [---]ssione sancti ET basilica dominica / [--] memoria b(eatorum) u(irorum) x L(ucii) Honorati l. p. Ta[n]/[n]oni uictoris z(aconi) et Tannoni R[---] / [.]iani l. p. Fecit L(ucius) Tannonius Rog[at]/[ianu]s III f(ilius) ab Honorato, a(nno) p(rouincia) CCLX[X---].

B) Table de Januarius martyr. Bois, tu vivras.

C) ... ? ... basilique du Seigneur ... souvenir des bienheureux hommes Lucius Honoratus L.P. (?), Tannonius Victor diacre et Tannonius R...anus (?) LP(?). Lucius Tannonius Rogatianus l'a fait, quatrième fils depuis Honoratus en l'an provincial ... ? ... (de 270 à 298). (traduit par Y. Duval, *LSA*)

B) dédicace de *mensa*, dédiée au martyr Januarius. Sur l'acclamation *pie zeses*, cf. *LSA*, p. 415. Il s'agit d'une exhortation à profiter du repas sur les tombes des martyrs.

C) l.1 : [---]ssione sancti ET basilica dominica développé en [*ex iu*]ssione sancti ep(iscopi?) (Ferrua) ou en [*confe*]ssione sancti et basilica domenica (Marcillet-Jaubert). Le mot *confessione* désignerait la sépulture ; l. 3-4 : R[om]/ani ep(iscopi?) (Ferrua)

L'inscription est l'épithaphe de trois fidèles, Lucius Honoratus, Tannonius Victor et Tannonius R...anus (« Honoratus 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 563 ; « Tannonius R[ufini]anus 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 1002 ; « Ta[n]nionius Victor 5 », *PCBE (Afrique)*, p. 1155). l. 1 : C. Carletti, suivant Ferrua, propose à la ligne 1 [*ex iu*]ssione sancti ep(iscopi?), faisant de Sanctus un évêque de la cité d'Altava. Le mot *domenica* est utilisé pour préciser le sens chrétien de *basilica* : en effet, ce n'est qu'à partir du milieu du IV<sup>e</sup> siècle que l'on commence à voir apparaître sur les inscriptions le terme *basilica* mis pour église<sup>28</sup>. Il est donc utile de préciser *dominica*, pour affirmer le caractère chrétien de l'édifice ; l. 3-4 : Tannonius Victor est diacre. Les deux autres sont L.P. : l'abréviation reste mystérieuse. Il s'agit d'un titre, ou d'une épithète qualifiant les deux hommes<sup>29</sup> ; l. 4 : le dédicant de l'inscription, est Lucius Tannonius Rogatianus (« L(ucius) Tannonius Rog[atus] 3 », *PCBE (Afrique)*, p. 989 – les auteurs développent différemment le nom du dédicant). Son nom est ici exprimé au nominatif ; il était probablement parent avec Tannonius Victor (le diacre) et Tannonius R...anus. Ils portent tous les trois le même gentile. Lucius Tannonius Rogatianus est connu par ses *tria nomina* ; l. 5 : la pierre indique CCLXX mais la dernière lettre a été effacée lors d'une cassure occasionnée par le transport. Pour autant, P. Courtot, l'inventeur de l'inscription assure avoir vu que le X disparu était le dernier chiffre de la date. J. Marcillet-Jaubert, qui a précisé l'information, le suit, ainsi que P.-A. Février<sup>30</sup>. Y. Duval se montre plus prudente et suggère que le nombre peut être plus long (jusqu'à CCLXXXIX, soit 338). La datation oscillerait donc entre 309 et 337 ou 338.

28 *LSA*, p. 415, p. 584.

29 *LSA*, p. 416.

30 P.-A. FÉVRIER, « Aux origines du christianisme en Maurétanie Césarienne », dans *MEFRA*, 98, 1986, p. 787.

Selon J. Marcillet-Jaubert, Lucius Tannonius Rogatianus aurait été le dédicant d'une *memoria* ou d'une *basilica domonica*. À l'épithaphe se rajouterait une dédicace d'église. Ce genre de superposition est fréquent. Au contraire, pour Y. Duval, L. Tannonius « aurait dédié uniquement la grande dalle pour l'inhumation des trois défunts *ad sanctum*<sup>31</sup> ».

Bibliographie : sur Altava, P. COURTOT, « Altava », *Encyclopédie Berbère*, 4, p. 543-553 ; *Cités*, II, p. 522-534. Sur l'inscription : P.-A. FÉVRIER, *Akten des VII. internationalen kongresses für christliche Archäologie, Trier, 5-11 September 1965*, 1965, p. 511-514. Photographie dans P.-A. FÉVRIER, *op. cit.*, pl. CCXLIII.

### **13\*. Ammaedara (Proconsulaire). VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'un enclos dédié à des martyrs – ICHäïdra, 200c ; ICHäïdra, 200a**

Deux versions d'une même inscription, l'une sur pierre et l'autre sur mosaïque.

#### 13\*a) Pierre

ICHäïdra, 200c – *AE* 1934, 37 ; *CICBardo*, 39 ; *ILTun*, 470b ; Y. et N. DUVAL, *Mélanges Piganiol* ; *LSA*, 52

L'inscription sur pierre est placée sur les murs d'une pièce presque carrée qui était un *martyrium* (7,70 à 7,80 mètres sur 7,18 mètres), situé à l'ouest de l'église de Candidus (basilique II, dans son état byzantin). L'église II se situait à cent vingt mètres au sud-est de l'arc de triomphe de Septime Sévère, dans une nécropole. Elle fut construite à partir de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle, restaurée plusieurs fois à l'époque byzantine où elle subit un changement d'orientation et où fut aménagé cet enclos dédié aux martyrs. La dédicace inscrite sur dalle de pierre est placée sur les murs intérieurs de l'enclos du *martyrium*. Ces murs avaient une très faible hauteur, à peine 0,50 m. Quatre dalles composent l'inscription. Les dalles sont décorées sur leur face extérieure (cadre mouluré, quatre losanges de 52,5 cm). Dans chaque losange, il y a un chrisme ou une autre décoration. L'inscription est gravée dans un cartouche à queues d'aronde, délimité par une moulure (2,17 m sur 0,42 m). Champ épigraphique : h. 0,31 m ; l. 1,77 m ; h.d.l. 3 à 3,5 cm.

*Gloriosissimis beatissimisq(ue) martyribus qui persecutione(m?) Diocletiani et Maximia[ni] / diuinis legibus passi sunt, quorum corpora hoc loco deposita aput Deum in aeternum mane[nt], / his, cui diuinitus inspirare hoc in animo dignatus est, nomina eorum uenerandaque / corpora anaclitis lapideis cum hermulis adque mensa conclusit. Unde diuine clemen/tiae cum suis omnibus gratias agit, qui memoriae martyrum merita exoptata / uota compleuit [[--]]. Felix semper qui*

31 *LSA*, p. 416. Sur cette inscription, cf. aussi *supra* vol. 1, p. 240-242.

*intentissime legerit / felicior qui Deo omnipotente per Cristum eius tota fide crediderit*<sup>32</sup>.

### 13\*b) Mosaïque

*ICHaïdra*, 200a – *AE* 1934, 38 ; *ILTun*, 470c ; *LSA*, 51 ; Y. et N. DUVAL, *Mélanges Piganiol*, II, p. 1174-1189

Le sol du *martyrium* de l'église II était au départ entièrement recouvert de mosaïques. Plus tard, à la suite de l'écroulement de la voute du *martyrium* la pièce a été recouverte de dalles, sauf la mosaïque portant l'inscription, qui a été laissée libre<sup>33</sup>.

La mosaïque se compose de quatre panneaux :

- une dédicace en quatorze lignes, lisible de l'est, c'est-à-dire depuis l'entrée.
- un panneau rectangulaire tourné vers l'est (avec au centre un cratère avec deux anses, deux paons et des branches fleuries).
- de part et d'autre des deux panneaux, deux listes de 34 noms de martyrs.

l. 2,40 m ; L. 2,36 m. La dédicace est entourée d'un cadre rouge. h.d.l. 7 cm (l. 1) ; 4 cm (l. 2-14). Formes tardives. La mosaïque a été endommagée lors d'un hiver rigoureux.

*Gloriosissimis beatissimisq(ue) m[artyri]/b(us) qui persecutionem Diocletiani et Max[imiani] / diuinis legib(us) passi sunt, qu[o]rum corpor[a / hoc l]oco deposita apud **D(omi)n(um)** in aeternum m[anen]/t. His cui diuinitus inspirare hoc in animo / dignatus est, nomina eorum **beneran/daq(ue)** corpora anaclitis lapideis cum / ermulis adq(ue) mensa conclusit. Unde diuine cle/mentie cum suis omnib(us) **Marcellus illustri(s)** / gratias agit, qui memoriae martyrum me/rita exoptata uota compleuit. Felix / semper uiuat qui intentissime lege/rit, felicior qui Deo omnipotenti per Chr(is)/t(um) eius tota fide crediderit. (croix).*

Aux très glorieux et bienheureux martyrs qui ont souffert la persécution de Dioclétien et Maximien pour les lois divines, et dont les corps dans ce lieu déposés résident près du Seigneur pour l'éternité. Pour eux (?) (celui) à qui (Il) a daigné mettre en l'esprit cette inspiration divine, a clos leurs noms et leurs corps vénérables de pierre sculptées avec de petits piliers et une table. D'où les grâces rendues à la clémence divine avec tous les siens par Marcellus, de rang illustre, qui a accompli les vœux légitimes formés avec ardeur à la mémoire des martyrs. Que vive toujours heureux celui qui lira avec une grande attention ; plus heureux

32 En caractères gras sont soulignées les différences par rapport à la mosaïque.

33 *Basiliques (Tunisie)*, p. 311.

celui qui croira en Dieu tout puissant par son Christ de toute sa foi ! Traduit par Y. Duval, *LSA*.

Pour Y. Duval, la dalle de pierre présente une « orthographe d'un purisme frappant<sup>34</sup> » par rapport à la mosaïque. Les mots sont écrits quasiment en toutes lettres (*memoriae*, par exemple, et non *memorie* qui est beaucoup plus fréquent dans l'épigraphie africaine tardive ; ou *crediderit* sur la mosaïque et *craediderit* sur la pierre). C'est la marque d'un soin particulier placé dans la réalisation de l'inscription.

Sur la pierre, le nom du dédicant (Marcellus *illustris*) est absent. À la place, il y a un vaste espace non inscrit. Pour Y. Duval, le vide ne résulterait pas d'un martelage ; la pierre a été préparée pour recevoir la gravure, mais elle n'a pas été inscrite, « le donateur aurait ainsi, par une humilité tardive et non spontanée, été amené à choisir l'anonymat en usage dans de nombreuses dédicaces<sup>35</sup> ». Les auteurs de *Recherches archéologiques à Haïdra (IV)* penchent plutôt pour un martelage. L'examen des photographies fournies fait pencher en direction de cette hypothèse car quelque chose a bien été inscrit puis effacé<sup>36</sup>.

La question est de savoir dans quel ordre ont été réalisées les deux inscriptions. D'un point de vue archéologique, le sol en mosaïque de l'enclos et les murs qui l'entouraient (et qui comprennent la dédicace) étaient contemporains. Mais l'inscription commémorait probablement un état antérieur du monument : la dédicace sur pierre correspondrait peut-être à un état antérieur du *martyrium*, qui est prouvé par des inscriptions qui s'y rapportaient. Des inscriptions présentant des listes de martyrs et appartenant apparemment à une date antérieure ont en effet été retrouvées au même emplacement<sup>37</sup>. La dalle aurait été alors réemployée, comme d'autres éléments, lors du nouvel aménagement de l'édicule à la période byzantine<sup>38</sup>. Ainsi, puisque l'inscription sur pierre est antérieure à celle sur mosaïque, et que le nom du dédicant a été effacé de la pierre, on peut suggérer que le donateur initial a vu son nom être effacé par martelage, et remplacé sur la mosaïque par celui de Marcellus. Marcellus aurait pu lui-même vouloir effacer le souvenir de son prédécesseur.

Pour le commentaire détaillé des termes techniques (*hermulis, anaclitis lapideis*), il convient de se reporter aux travaux de N. et d'Y. Duval, et au travail de F. BARATTE *et alii*, *Haïdra*, IV, p. 58-59, qui donnent des hypothèses sur la correspondance entre texte latin et éléments architecturaux. Je ne présente ici que les grandes caractéristiques du texte. Les lignes mentionnées sont celles de la pierre. Le texte s'organise en trois temps. Il commence par une dédicace en l'honneur des martyrs

34 *LSA*, p. 111.

35 *LSA*, p. 111. Dans leur article donné dans les *Mélanges Piganiol*, Y. et N. Duval hésitaient encore sur la possibilité d'un martelage (N. DUVAL, Y. DUVAL, « L'église dite de Candidus à Haïdra (Tunisie) et l'inscription des Martyrs », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à A. Piganiol*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1966, p. 1177).

36 N. DUVAL, « Conclusions », dans *Recherches archéologiques à Haïdra, IV, la Basilique II dite de Candidus ou des Martyrs de la persécution de Dioclétien*, dir. par F. BARATTE *et alii*, Rome, École française de Rome, 2011, p. 225 : « Le texte principal est reproduit sans le nom du donateur (qui a été volontairement effacé, ce qui suppose sans doute la *damnatio memoriae* du donateur) sur le principal panneau en pierre de l'enclos. » Désormais *Haïdra*.

37 *Haïdra* IV, p. 221 (conclusion de N. Duval) [*ICHaïdra* 208, 209].

38 *Haïdra*, IV, p. 221 (conclusion de N. Duval) ; *Basiliques (Tunisie)*, p. 311.

des persécutions de Dioclétien et Maximien (*Gloriosissimis [...] manent*). Ensuite, le texte développe les raisons de cette dédicace, relate la construction de l'édicule et présente de façon plus ou moins explicite le dédicant de l'inscription (*his, cui diuinitus inspirare [...] uota compleuit*). La fin du texte est, de façon plus classique, une adresse au lecteur.

l. 1-2 : La première partie de l'inscription est, comme on l'a vu, une dédicace aux martyrs des persécutions de Dioclétien et de Maximien. C'est la seule inscription qui mentionne de façon explicite les empereurs persécuteurs, Dioclétien et Maximien. L'Afrique a été très touchée par la « Grande Persécution », mais on ne possède pas beaucoup de témoignages épigraphiques de celle-ci<sup>39</sup>. Une sorte d'opposition est sous-entendue entre les lois des empereurs, et les lois divines (*diuinis legibus*). Les martyrs auraient souffert pour avoir respecté les lois de Dieu. On ne sait pas vraiment si les corps ont été effectivement rassemblés dans l'édifice, contrairement à ce que dit le texte<sup>40</sup> ; l. 3-5 : dans la deuxième partie, le texte décrit le monument qui a été donné avec une grande minutie. Plusieurs termes se rapportent à des éléments concrets de l'édicule, dans un ordre précis<sup>41</sup>. Ce « réalisme » contraste avec les autres dédicaces africaines, qui décrivent la réalité moins précisément. Est présenté d'abord ce qui se trouve dans la clôture (*nomina eorum uenerandaque corpora*), puis la clôture elle-même (*anaclitis ... lapideis conclusit*) et enfin les « accessoires » de la clôture (*cum hermulis adque mensa*). *Nomina* doit faire référence aux listes des martyrs qui encadrent la mosaïque<sup>42</sup>. *Anaclitis* est une graphie simplifiée d'*anaglyptis* ou *anaglyphis*. Le mot désigne, de façon recherchée, le décor des dalles de pierres qui constituent l'enclos. *Hermulis* renvoie aux petits piliers entre les dalles. Le mot *mensa* fait probablement référence à un autre élément présent sur la clôture, ou bien à l'inscription elle-même<sup>43</sup>. Le donateur est d'abord présenté à travers l'inspiration divine qui l'a poussé à faire cette action (*diuinitus inspirare hoc in animo dignatus est*). Ensuite, il est mis en scène en train d'agir : c'est bien lui qui est le sujet de *conclusit*. À la fin de l'inscription, une fois son identité dévoilée (sur la mosaïque uniquement), le dédicant rend grâce à Dieu, avec tous les siens (*cum omnibus suis*). Sur la mosaïque, le dédicant est Marcellus *illustris*. *Illustris uir* est un titre qui prend de l'importance pendant l'Antiquité tardive, pour désigner le plus haut niveau des fonctionnaires et dignitaires. L'appellation s'étend ensuite aux rangs les plus élevés de l'aristocratie<sup>44</sup>. Ce titre est rare dans l'épigraphie africaine, mais des exemples sont connus à Haïdra<sup>45</sup>. En tous cas, c'est un personnage de très haut rang. Procope cite un Marcellus *dux Numidiae*<sup>46</sup> : mais il est difficile de savoir si ce Marcellus est la même personne qui a fait don de l'édicule ; l. 4-5 : la fin de l'inscription fait intervenir un lecteur et étend ainsi la portée de l'inscription en incluant le lecteur dans ses bienfaits. Ses bienfaits doivent s'étendre pour l'éternité (*manere in aeternum*). En cela, le dédicant fait se

39 Sur l'impact des persécutions de 303, voir C. LEPELLEY, *L'Empire romain et le christianisme*, Paris, Flammarion, 1969, p. 111-112 et S. LANCEL, « Le proconsul Anullinus et la grande persécution en Afrique en 303-304 ap. J.-C », dans *CRAI*, 1999, p. 1013-1022.

40 Pour toute cette partie, se référer aux commentaires de Y. Duval, dans *LSA*, p. 112.

41 On suit ici les éléments donnés par N. et Y. DUVAL, dans « L'église dite de Candidus... », art. cité, p. 1184.

42 La traduction habituelle de *nomina* est « reliques ». Y. Duval (*LSA*) pense que cela doit être nuancé selon les cas.

43 N. DUVAL, *Haïdra*, IV, p. 225 (« conclusions »).

44 Voir « *Illustris uir* », *DNP*, vol. 5, c. 939-940.

45 Les mentions du titre d'*illustris* sont visibles dans des épitaphes d'Haïdra : *ICHaïdra*, 26 ; *ICHaïdra*, 402. Un développement à ce sujet, dans *ICHaïdra*, p. 445-446.

46 Pour les références de Procope et la carrière de Marcellus, cf. « Marcellus 2 », *PLRE*, III, p. 814.

rejoindre une perspective tout à fait traditionnelle de l'évergétisme (conserver la gloire de l'évergète pour l'éternité) à une dimension proprement chrétienne.

Bibliographie : sur Ammaedara : *Cités*, II, p. 64-68 ; sur l'église : N. DUVAL, *Les églises africaines à deux absides*, II, Paris, de Boccard, 1971, p. 204-205 (désormais *Églises*) ; F. BARATTE, F. BEJAOUI *et alii*, *Recherches archéologiques à Haïdra, IV : la Basilique II dite de Candidus ou des Martyrs de la persécution de Dioclétien*, Rome, École française de Rome, 2011 ; *Basiliques (Tunisie)*, p. 307-312 ; fac simulé en couleur de la mosaïque dans *Haïdra IV*, fig. 65 ; photographie d'un moulage de la pierre dans *ICHaïdra*, p. 199 ; photographie d'un détail de l'original dans *ICHaïdra*, p. 200.

#### **14\*. Ammaedara (Proconsulaire). VI<sup>e</sup> s. Dédicace de mosaïque de pavement – ICHaïdra, 201**

*ICHaïdra*, 201 – *ILTun*, 470 a ; N. et Y. DUVAL, « L'église dite de Candidus à Haïdra (Tunisie) et l'inscription des Martyrs », *Mélanges Piganiol*, II, p. 1162.

La mosaïque a été découverte dans l'église dite de Candidus à Ammaedara (basilique II), située à cent vingt mètres au sud-est de l'arc de triomphe de Septime Sévère. L'inscription est intégrée dans la mosaïque de la nef centrale de l'église byzantine, juste devant l'abside qui a été aménagée à l'est au moment du changement d'orientation de l'église. Elle se lit en tournant le dos à l'autel. Le tapis de la mosaïque est composé d'un panneau de 7,20 mètres de long et de 5,20 mètres de large. Bordure sur fond noir. Branches d'acanthes jaunes et roses, fleurons trilobés, palmes et ramettes. l. 3,81 m ; L. 0,17 m ; h.d.l. 13 cm. Au musée du Bardo à Tunis.

*De donis Dei et sanctorum eius Candidus et Adeudata f(e)c(e)r(un)t.*

Par les dons de Dieu et de ses saints, Candidus et Adeudata ont fait (cette mosaïque)

l. 1 : la formule *de donis Dei* est fréquente. Elle signifie que les deux dédicants remettent à Dieu leur don<sup>47</sup>. En revanche, l'association *donā sanctorum eius* est tout à fait rare. Candidus et Adeudata sont inconnus par ailleurs. L'inscription est monumentale, et elle est très peu abrégée. On peut penser qu'elle commémore uniquement la mise en place du pavement. Pour N. et Y. Duval, elle pourrait être aussi la dédicace de l'église (ou du moins de travaux dans l'abside). Le verbe *facere* s'applique tout aussi bien à l'édification d'un monument qu'à une dédicace de pavement. Mais l'emplacement privilégié de l'inscription, son orientation et sa monumentalité sont caractéristiques des dédicaces d'église. Plus récemment, N. Duval, F. Baratte, C. Balmelle (dans *Haïdra* IV), raisonnant à partir de l'unité stylistique de la mosaïque, défendent une thèse plus minimaliste : les deux personnages auraient offert uniquement le pavement de la mosaïque du *quadratum populi* et de la nef, et non l'église en entier<sup>48</sup>.

Bibliographie : sur Ammaedara, *Cités*, II, p. 64-68 ; sur l'église, *Églises*, II, p. 207 ; *Haïdra*, IV, p. 120 ; *Basiliques (Tunisie)*, p. 307-312. Photographie dans *ICHaïdra*, fig. 187 a, p. 209 ; photomontage de l'ensemble de la dédicace dans *Haïdra*, IV, p. 120.

### **15\*. Ammaedara (Proconsulaire). Milieu-fin VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'une table d'ombre – AE 2004, 1811**

AE 2004, 1811 (F. BARATTE, F. BEJAOUÏ, « Un évêque horloger dans l'Afrique byzantine : Hyacinthe d'Ammaedara », *CRAI*, 2004, p. 1121-1151)

Table d'ombre en calcaire fin trouvée à Ammaedara, entre 1997 et 1999, dans une petite église (basilique VII), à mi-hauteur de la forteresse, lors de la fouille de l'abside et du chœur. Le décor de l'inscription est particulièrement travaillé, avec des arcs et des colonnes. H.d.l. 0,9 à 2 cm. Lettres élégantes. Réglures. Seul le texte de la dédicace, situé à la fin de l'inscription, est ici reproduit.

*Ex iussu dom(i)ni patris nostri Iaquinti episcopi feci / Karthagine [i]n uicu  
arci(s) a[pu]t Placidiana Fatia.*

Sur les instances de monseigneur l'évêque, notre père Hyacinthe, j'ai fait fabriquer (ceci) à Carthage, dans le quartier de la citadelle, chez Placidiana Fatia. (traduit par F. Bejaoui)

47 Cf. sur cette formule cf. *supra*, vol. 1, p. 346-349.

48 *Haïdra*, IV, p. 120.

l. 1 : remarquer que la table d'ombre a été faite sur l'ordre d'un évêque, Hyacinthus, déjà connu par une autre inscription trouvée dans un édifice chrétien<sup>49</sup> ; l. 2 : le dédicant, dont le nom n'est pas précisé, s'exprime ici à la première personne. Il a dédié une table d'ombre, c'est-à-dire une table donnant les longueurs des ombres en fonction de la journée, suivant les mois de l'année<sup>50</sup>. Placidiana Fatia (ou Bonifatia) n'est pas connue par ailleurs. Elle dirigeait un atelier d'inscriptions à Carthage.

Bibliographie : sur Ammaedara, *Cités*, II, p. 64-68 ; sur l'église et son contexte archéologique : *Haïdra*, III, n° 16, p. 149-153 ; *Basiliques (Tunisie)*, p. 324-326. ; Photographies dans *Haïdra*, III, p. 150, fig. 114.

### **16\* . Aradi (Proconsulaire). Début-milieu V<sup>e</sup> s. Dédicace de mosaïque de pavement (et d'édifice ?) – AE 2004, 1801**

AE 2004, 1801 (A. BEN ABED *et alii*, *Sidi Jdidi*, I, p. 108-111) – AE 1992, 1802 (A. BEN ABED *et alii*, *MEFRA*, 104, 1992, p. 529-532)

La mosaïque a été trouvée dans la basilique I de Sidi Jdidi, dans le chœur. L'église, placée à proximité de thermes, appartenait à un îlot résidentiel. Elle abritait vraisemblablement des reliques de saints. Le panneau découvert lors de la fouille de 1991 a été remis en place à l'époque. l. 2,54 m ; L. 0,78 m. Cadre de 1 cm. Tesselles de calcaire. Le panneau est composée d'un cadre central orné d'une croix latine (0,7 m), avec alpha et oméga (sous les bras de la croix). L'inscription est placée sous la croix, mais elle se lit dans le sens contraire. Dans chacun des rectangles de part et d'autre du panneau central est figuré un paon. Les deux paons sont tournés l'un vers l'autre. La croix est dessinée en lignes de cubes roses, avec à l'intérieur des cubes noirs et blancs. Elle est sertie de fausses gemmes en mosaïque. L'alpha et l'oméga sont en rouge et rose. Deux palmes vertes à l'extrémité des bras de la croix. Deux colombes affrontées posées sur les bras de la croix. L'angle gauche de l'inscription est ébréché : mutilation de la première lettre. Champ ép. : h. 0,30 m. Trois lignes, séparées par des réglures. Lettres en cubes noirs. H.d.l. 8 cm (l.1-3) ; 6 cm (l.2).

*D(e) D(e)i (donis) peccator / d(e)botion(e)m sua/m adimpleuit.*

Par les dons de Dieu, un pécheur a réalisé sa *deuotio*.

49 L'évêque avait fait déposer les reliques d'Isidore et de Sébastien (mais le texte de l'inscription n'a pas encore été publiée à ma connaissance). Voir toutefois *Basiliques (Tunisie)*, p. 327 (mention de l'inscription dans la notice sur le « monument chrétien au sud de l'oued »).

50 Pour une explication plus détaillée, cf. *Haïdra*, III, p. 152-153. Seules deux autres inscriptions sont du même type. Selon les auteurs de l'ouvrage, l'inscription ne ferait que reprendre des tableaux mis au point à Athènes sans les adapter à la latitude africaine.

L'expression *de donis Dei* est courante dans les inscriptions chrétiennes d'Afrique<sup>51</sup>. Le dédicant a ici voulu exprimer son humilité en rapportant ses dons à Dieu, en ne se nommant pas, mais en se désignant sous le mot *peccator*. L'expression *deuotionem suam* est nettement moins fréquente. Pour le sens, le mot *deuotio* se rapproche du mot *uotum*. La *deuotio* est à l'origine le sacrifice de la vie d'une personne en échange de celle d'une autre. Elle fait appel à tous les dieux, alors que le *uotum* ne s'adressait qu'à un seul dieu<sup>52</sup>. On peut imaginer qu'à l'époque chrétienne, le sens s'est affaibli, désignant, de façon plus courante, la promesse faite à un saint ou à Dieu. Le verbe *adimplere* permet d'insister sur l'adéquation entre la promesse et sa réalisation.

Selon les éditeurs de l'inscription, la grande croix sur la mosaïque est une transposition de la croix métallique habituellement accrochée au plafond de l'église. Cette croix est à rapprocher de celle de l'inscription d'Uppenna<sup>53</sup>. Elle indique le chœur de l'église. En donnant cette inscription, le *peccator* s'est placé au plus près du centre de l'église, et donc de Dieu. Le *peccator* a fait don de la mosaïque de pavement, et peut-être même de l'église tout entière, au vu de la place de l'inscription. Elle daterait du premier état de l'église, construite au début ou au milieu du V<sup>e</sup> siècle.

Bibliographie : sur Aradi : *Cités*, II, p. 71-72 ; sur l'église : A. BEN ABED *et alii*, *Sidi Jdidi I, La basilique sud*, Rome, École française de Rome, 2004 (*Sidi Jdidi*) ; *Basiliques (Tunisie)*, p. 178-183 ; Photographie dans *Sidi Jdidi*, p. 109. Plan de la basilique, dans *Sidi Jdidi*, p. 89.

### 17\*. *Aradi* (Proconsulaire). VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'un décor – *AE* 2004, 1802

*AE* 2004, 1802 (*Sidi Jdidi*, p. 159-162)

L'inscription a été retrouvée dans le collatéral oriental de la basilique I de Sidi Jdidi, en remploi dans la tombe d'un enfant. Il s'agit d'une plaque de marbre, brisée en haut, à droite et en bas. h. 0,38 m ; l. 0,29 m ; ép. 0,038 m. Le champ épigraphique est double. La première partie du texte, dans le registre supérieur, forme une croix latine. Sous les bras de la croix, alpha et oméga. Le reste du texte est disposé en dessous (h.d.l. 3,5-4 cm (sur la croix) ; 5-3,5 cm en dessous).

*Ora[te / s]ancti. // D(e) donis / D(e)i optu/lit.*

Saints, priez. Il a offert (cela) par les dons de Dieu.

51 Cf. sur cette formule vol. 1, p. 346-349.

52 *Sidi Jdidi*, p. 110-111.

53 *LSA*, 29 (avec photographie fig. 42, p. 65).

L'inscription est composée en croix. Il s'agit d'une dédicace de mosaïque de pavement. Elle commence par une invocation aux saints, sur un mode impératif. L'usage du verbe *offero* est assez rare dans les dédicaces chrétiennes. Cela suggère que le donateur a vraiment payé ce qu'il dit offrir. Le donateur est inconnu. Il utilise l'expression très courante *de donis Dei*, comme dans l'inscription précédente. L'inscription date probablement du deuxième état de l'église I, ce qui correspond à la période byzantine, peut-être plus précisément entre la fin du VI<sup>e</sup> siècle et le début du VII<sup>e</sup> siècle.

Bibliographie : sur Aradi : *Cités*, II, p. 71-72 ; sur l'église : *Sidi Jdidi ; Basiliques (Tunisie)*, p. 178-183. Photographie et reconstitution dans *Sidi Jdidi*, p. 161, fig. 86 a, b et c.

### **18\*. Batna (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Ex-voto trouvé dans un monument chrétien (dédicace de pilier ?) – AE 1946, 246**

AE 1946, 246 (A. BERTHIER, *Les vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale*, Alger, Maison-Carrée, 1943, p. 98)

L'inscription a été trouvée par A. Berthier dans une église (« église n°1 »), à proximité de l'ancienne « ferme Gourdon », à Batna en Numidie (*Atl. archéologique*, f. 27, Batna, n° 168-169). Elle est gravée sur un poteau de chancel, devant le chœur de l'église. L'inscription est placée sous un chrisme constantinien.

*(chrisme) Ex officina / Parapatosi / uotu(m) Felicis / [m]ilitis.*

De l'atelier de Parapatosus. Vœu de Felix, soldat.

l. 1-2 : mention d'un atelier inconnu ; l. 3-4 : sur Felix, soldat, cf. « Felix 101 », *PCBE (Afrique)*, p. 444. Il s'agit d'un ex-voto, mais Felix a peut-être participé en même temps à la réalisation du pilier du chœur, comme l'indique la *PCBE*.

Bibliographie : *Basiliques (Algérie)*, 79, p. 216-217.

**19\*. Bir Baktach (Numidie). VI<sup>e</sup> s (?). Dédicace d'un monument**

*AE* 1967, 562 (H.-I. MARROU, « Inscription chrétienne de Bir Baktach », *BAA*, I, 1962-1965 (1967), p. 239-24) – *ILAlg* II, 3, 7382

L'inscription a été trouvée près d'un point d'eau, à 4 kilomètres au sud-sud-ouest d'Aïn Smara, à Bir Baktach en Numidie (*Atl. archéologique*, f. 17, Bir Baktach, n° 272). Le support est une auge en calcaire gréseux, de forme parallélépipédique. h. 0,40 m ; l. 0,80 m ; prof. 0,65 m. Champ épigraphique délimité par des traits incisés. Le haut de la pierre est usé, donc illisible. Inscription en 4 lignes séparées par des réglures, ce qui indique une période tardive, peut-être byzantine. h.d.l. 2,5 à 3 cm.

*MUS* [---] / *Adeodati, ep(i)sc(op)i, AD*[---], / *Prob(i), pr(es)b(yster)i, ex officina / Uruani et Calendar(is).*

[...] de l'évêque Adeodatus,[...] du prêtre Probus. Fait dans l'atelier d'Urbanus et Calendaris.

l. 2-3 : sur l'évêque Adeodatus et le prêtre Probus, cf. « Adeodatus 18 », *PCBE (Afrique)*, p. 41 ; « Probus », *PCBE (Afrique)*, p. 923. Les deux personnages auraient pris l'initiative de faire construire un édifice, « sans doute ecclésiastique » pour H.-I. Marrou<sup>54</sup>. Cela n'est pas certain, puisque les évêques ont parfois fait construire d'autres types de bâtiments ; l. 3-4 : il est fait mention d'un atelier, celui d'Urbanus et Calendaris, selon la formule *ex officina « N »*... C'est une manière d'associer les ouvriers au mérite de la construction. L'inscription daterait de l'époque byzantine, selon H.-I. Marrou d'après la forme des lettres.

Bibliographie : Photographie dans H.-I. MARROU, « Inscription chrétienne... », art. cité, p. 240.

**20\*. Caesarea (Maur. césarienne). Fin III<sup>e</sup>-début IV<sup>e</sup> s. Dédicace d'un terrain (area) et d'une cella – LSA, 179**

*LSA*, 179 – *CIL* VIII, 9585 ; *CIL* VIII, 20958 ; *CLE*, 115 ; *EChrAfr*, 225 ; *ILCV*, 1583

L'inscription a été trouvée à l'ouest de la ville de Cherchell, à 500 mètres du mur d'enceinte, sur l'emplacement d'un très vieux cimetière. Il s'agit d'une plaque de marbre, conservée au musée d'Alger. l. 0,72 m ; L. 0,26 m. 7 lignes, gravure très soignée ; l.1-5 : inscription versifiée en sénaires iambiques (*LSA*). La ligne 6, en prose, a une graphie différente, bien plus étroite ; h.d.l. 2,3 cm ; 1,2 cm (l.7).

54 H.-I. MARROU, « Inscription chrétienne... », art. cité, p. 239.

*Aream at sepulchra cultor Verbi contulit / et cellam struxit suis cunctis sumptibus. / Ecclesiae sanctae hanc reliquit memoriam. / Saluete fratres puro corde et simplici. / Euelpius uos saluto Sancto Spiritu. / Ecclesia fratruum hunc restituit titulum M.A.I. Seueriani c(larissimi) u(iri) / ex ing(enio) Asteri.*

« Un adorateur du Verbe a consacré un terrain pour les sépultures, et il a construit la *cella* entièrement à ses frais. Il a laissé ce mémorial à la sainte Église. Salut, frères au cœur pur et simple. Moi Evelpius, je vous salue dans le Saint Esprit.

L'église des frères a restauré ce *titulus* de M.A.I. Severianus, clarissime. Œuvre d'Asterius. » (traduction par Y. Duval, légèrement modifiée à la l. 1 suivant les remarques d'E. Rebillard)

l. 1 : l'*area* désigne généralement le terrain sur lequel est placé un cimetière (cf. *LSA*, p. 383). *Contra* : E. REBILLARD, « Les *areae* carthagoises (Tertullien, *Ad Scapulam* 3, 1) : cimetières communautaires ou enclos funéraires de chrétiens ? », *MEFRA*, 108, 1996, p. 176-180 : « en tout état de cause, *area* dans cette inscription a le sens très général de zone ou terrain », sans forcément de lien avec un cimetière ; sur l'expression *cultor Verbi*, que l'on peut traduire par « adorateur du Verbe », cf. *LSA*, p. 383<sup>55</sup>. La formule *suis cunctis sumptibus* rappelle les inscriptions d'évergétisme civique ; l. 2, sur la *cella*, cf. *LSA*, p. 383. On apprend donc qu'un adorateur du Verbe, dont le nom n'est pas précisé, a fait ériger une *cella* et a restauré l'*area* ; l. 3 : *hanc reliquit memoriam* désigne probablement le monument ainsi que l'inscription ; l. 4-5 : changement de personne (de la troisième à la première). On lit des salutations faites par Evelpius. Le nom n'est pas connu ailleurs. Mais qui est ce personnage ? Pour Y. Duval, il s'agirait peut-être d'un évêque, à distinguer donc du *cultor uerbi*. Pour la *PCBE* (« M.A.I. Severianus 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 1068), Evelpius serait le *signum* du personnage nommé plus bas, Severianus. Pour E. Rebillard, Evelpius serait le rédacteur de l'inscription versifiée, à ne pas confondre avec le donateur ; l. 6 : l'expression « église des frères » est difficile à interpréter. Selon Y. Duval, *LSA*, p. 383, il s'agirait des fidèles de l'église de Caesarea ; l. 7 : pour Y. Duval, Asterius est sans doute l'auteur des vers. La *PCBE* (« Asterius 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 97) affirme un peu hâtivement qu'Astérius serait l'auteur de la restauration.

l. 1-7 : l'inscription est difficile à interpréter, ce qui rend sa datation problématique. Quatre personnages interviennent, sans qu'on sache vraiment qui fait quoi. Un « adorateur » du verbe a offert une *area* et une *cella*. Cet adorateur du Verbe est peut-être appelé Evelpius, mais cela induirait un changement de personne entre les lignes 3 et 4, avec une adresse au lecteur. Y. Duval, P. Monceaux et E. Rebillard sont contre cette identification. La l. 6 vient encore complexifier l'interprétation, notamment à cause de la polysémie de *hunc titulum*<sup>56</sup>. L'hypothèse la plus plausible

55 L'expression *cultor Verbi* est sans parallèle. On trouve cependant *cultor Dei* en Afrique, dont une mention chrétienne à Thabraca (*ILTun*, 1694) et à Tipasa (*AE* 1942/43, 49).

56 Pour une discussion des interprétations sur le terme *titulus* dans l'inscription, cf. *LSA*, p. 382 : « En bref, Gsell, *ll. cc.* relie *hunc* au membre de phrase qui suit et rapporte *titulus* à l'inscription primitive "M. A. I. Severiani c. v." que portait la *cella* érigée par Severianus ; ce court *titulus* aurait été détruit

est que *l'ecclēsia fratruum* ait restauré le *titulus*, c'est-à-dire l'inscription versifiée constituée par les lignes 1 à 5, et qu'elle ait ajouté les quelques mots de la l. 6 ensuite. Cela expliquerait le changement de graphie entre les lignes 1-5 et 6. Le *titulus* pourrait aussi mentionner, comme dans les églises romaines, le nom du propriétaire initial du terrain (*titulus* + génitif). Sur M. A. I. Severianus, cf. « M.A.I. Severianus 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 1068 ; « Severianus 4 », *PLRE*, II, p. 1000. L'abréviation M. A. I. n'est pas résolue et son rapport avec le nom Severianus n'est pas clair.

Pour résumer, on aurait, dans l'ordre chronologique :

1. Don d'une *area* et construction d'une *cella* par un donateur anonyme, appelé *cultor Verbi*. Le nom du donateur est peut-être révélé plus bas (Severianus, propriétaire initial du terrain qu'il a transformé en *area*).
2. Salutations par un certain Evelpius, qu'il soit ou non le donateur. Il est peut-être le commanditaire de l'inscription.
3. Destruction ou dégradation de l'inscription.
4. Réfection de l'inscription par *l'ecclēsia fratruum*, avec à la tête de la restauration Asterius (poète ou lapicide ?). Mention possible de l'identité initiale du donateur, qui avait été conservée par la tradition (M. A. I. Severianus).

L'événement commémoré daterait donc de la fin du III<sup>e</sup> siècle ou plutôt du début du IV<sup>e</sup> siècle (fondation de la *cella* et de l'*area* par un donateur anonyme ; salutations d'Evelpius). Au IV<sup>e</sup> siècle, le *titulus* de M. A. I. Severianus – peut-être le donateur initial – aurait été restauré par *l'ecclēsia fratruum* avec l'aide d'Asterius<sup>57</sup>.

Bibliographie : sur Caesarea : *Cités*, II, p. 513-522 ; sur l'inscription : E. REBILLARD, « Les *areae* carthagoises (Tertullien, *Ad Scapulam* 3, 1) : cimetières communautaires ou enclos funéraires de chrétiens ? », *MEFRA*, 108, 1996, p. 175-189. Photographie dans *LSA*, p. 381.

## 21\*. *Calama* (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de mosaïque de pavement – *ILAlg I, 430 a*

*ILAlg I, 430 a* – *ILCV*, 1897a

La mosaïque a été trouvée en 1910 par M. Joly dans le quartier militaire de Guelma (*Calama*), à 60 mètres au nord des thermes. Elle formait le pavement du collatéral d'une église désormais disparue (cf. *Basiliques (Algérie)*, n° 122). La

---

sans doute lors d'une persécution et restauré par l'église de Césarée, accompagné de quelques vers commémoratifs. Toute l'inscription que nous possédons daterait donc du IV<sup>e</sup> siècle. Au contraire, Monceaux, *ll. cc.* considère que *hunc* renvoie au petit poème qui précède et que le *titulus* désigne la dédicace métrique primitivement gravée sur la *cella* et rétablie par l'église de Césarée : pour Monceaux en effet, les cinq premières lignes de l'inscription ne sont qu'une copie du monument original, détruit sans doute lors d'une persécution et fidèlement reproduit dans son texte et sa forme [...] Dans cette hypothèse, la restauration daterait de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> siècle mais le texte primitif remonterait au moins au III<sup>e</sup> siècle, peut-être avant. Et les restaurateurs livreraient le nom, conservé par la tradition, du donateur anonyme. »

57 Sur cette inscription, cf. aussi vol. 1, p. 245-246.

mosaïque est constituée par une longue bande en mosaïque de marbre à dessins géométriques et divers ornements. Longueur totale du pavement : 1,30 m.

[S]euer[ianus] / subdi[aconus] / cum su[is pro]/missu[m com]/pleuit / [et de su]/o tesel[lauit---].

Severianus sous-diacre, avec les siens, a accompli sa promesse, et a fait poser cette mosaïque à ses frais [...]

l. 1-2 : sur Severianus, sous-diacre, cf. « [S]euer[ianus] 4 », *PCBE (Afrique)*, p. 1069 ; l. 3-7 : il a dédié le pavement de mosaïque avec les siens, en raison d'une promesse, et à ses propres frais (si l'on accepte la restitution *de suo*).

Bibliographie : sur Calama : *Cités*, II, p. 90-103 ; sur l'église : *Basiliques (Algérie)*, 122, p. 343-345.

## **22\*. Calama (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de mosaïque de pavement – *ILAlg I, 430 b***

*ILAlg I, 430 b – ILCV, 1897b*

La mosaïque a été trouvée au même endroit que le n° 21\*. Les dimensions précises ne sont pas connues.

[---]antus con/serua et in/fantes eorum / ob desiderium animi sui tesellauerunt.

[...]antus, sa compagne d'esclavage et leurs enfants ont fait poser cette mosaïque selon le désir de leur âme.

l. 2-4 : le pavement a été fait par un dénommé [...]antus, avec une *conserua*, et leurs enfants. Le mot *conserua*, féminin de *conseruus*, est probablement à prendre au sens figuré, comme une marque d'humilité.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 90-103 ; *Basiliques (Algérie)*, 122, p. 343-345.

**23\*. Calama (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de mosaïque de pavement – *ILAlg I*, 430 c**

*ILAlg I*, 430 c – ILCV, 1897c

La mosaïque a été trouvée au même endroit que le n° 21\*. Les dimensions précises ne sont pas connues.

[---] *deuo[t]io[ne p]a/rentum tesel/lauit bono su/o et suorum.*

[...] selon la *deuotio* de ses parents a fait poser cette mosaïque pour son bien et celui des siens.

l. 1 : sur le mot *deuotio*, cf. n° 16\*.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 90-103 ; *Basiliques (Algérie)*, 122, p. 343-345.

**24\*. Casae (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'un monument – *CIL VIII*, 4353**

*CIL VIII*, 4353 ; *CIL VIII*, 18539

Linteau d'un monument, trouvé à Casae en Numidie, à 20 kilomètres au nord-est de Lambèse (*Atl. archéologique*, f. 27, Batna, n° 141). La pierre est en mauvais état. Au milieu, une grande croix, avec de chaque côté deux croix plus petites inscrites dans un cercle. À chaque extrémité de la pierre, deux palmes. h. 0,43 m ; l. 1,10 m. La taille des lettres diminue au fil des mots. La lecture est très incertaine.

*Arcentius diacon(us) // SECECIS uiuas // fec(it?).*

l. 2 : SECECIS (l.2) serait peut-être *recessit* ou *decessit*.

l. 1 : sur Arcentius, cf. « Arcentius », *PCBE (Afrique)*, p. 90. Ce diacre aurait peut-être participé à l'édification du linteau ou du monument, de type inconnu.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 400-401.

**25\*. *Castellum Tingitanum* (Maur. césarienne). 324 ; après 475.  
Dédicace d'une basilique chrétienne – *Karthago*, 21, 1987, p. 137-161**

J.-P. CAILLET, « Le dossier de la basilique chrétienne de Chlef (anciennement Orléansville ou El Asnam) », *Karthago*, 21, 1987, p. 137-161 – *CIL* VIII, 9708 ; *ILCV*, 1821

La mosaïque a été trouvée dans l'église dite de Reparatus lors des fouilles de 1843 à *Castellum Tingitanum* (el Chlef). Elle est située dans la nef centrale de la basilique. Le texte est inscrit dans un cercle. Conservée au musée du Chlef.

*Pro(uincia) anno / CCLXXX et V, XII kal(endas) / dec(embres), eius basilicae / fundamenta posita / sunt et [---] / Prou(incia) anno CC et [--- in?] / mente habea(s) [---] / Seruum Dei [--- et in ?] / Deo uiuas.*

L'an deux cent quatre-vingt-cinq de la province, le douzième jour (avant les) kalendes de décembre, les fondements de la basilique ont été posés et ... l'an deux cent quatre-vingt-dix (?) de la province ... souviens-toi de ... serviteur de Dieu ... et vis en Dieu. (Traduit par J.-P. Caillet)

l. 1-3 : mention de la date, selon l'année provinciale, la 285<sup>e</sup> année de l'ère de Maurétanie qui correspond à l'année 324 de notre ère. Ensuite, le jour est précisé. Le douzième jour avant les kalendes de décembre correspond au 20 novembre. La date de 324 est extrêmement précoce pour la construction d'une église en Afrique ; l. 6 : nouvelle date, lacunaire. Cette date évoquait peut-être une réparation, voire la pose de la mosaïque à l'époque de la mort de l'évêque Reparatus (cf. plus bas) ; l. 7 : la fin de l'inscription est une prière, faite selon des formules conventionnelles. *In mente habeas* fait en général allusion à ceux qui doivent prier pour le donateur. Ensuite venait peut-être le nom du dédicant, qui se dit *seruus Dei*.

Les mosaïques de la contre-abside et celles de la nef semblent identiques du point de vue stylistique<sup>58</sup>. Or, la contre-abside a été construite postérieurement à l'église, aux alentours de 475 à la mort de l'évêque Reparatus<sup>59</sup>. Cela signifie que, lorsqu'on a construit la contre-abside, on a peut-être effectué une restauration de l'église, avec une restauration du pavement. La dédicace aurait été ainsi reprise et pavée (ou repavée). La date de la dédicace de l'église et la date de la mosaïque sont donc différentes<sup>60</sup>.

Bibliographie : *Églises*, II, p. 2-9 ; P.-A. FÉVRIER, *Approches du Maghreb romain*, Paris, Édisud, 1990, I, p. 37, 47, 181 et II, p. 27, 55 ; *Basiliques (Algérie)*, 4, p. 11-14 ; A.-M. YASIN, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 140-143. Pour la reproduction de la mosaïque, cf. J.-P. CAILLET, fig. 10, p. 144.

58 *Basiliques (Algérie)*, p. 14.

59 L'épithaphe de Reparatus, sur mosaïque, évoque la mort de l'évêque le 22 juillet 475 : *CIL* VIII, 9709 ; *ILCV*, 1105 : « *Hic requies/cit sanctae memo(riae) pater noster / Reparatus ep(iscopu)s qui fe/cit in sacerdotium an/nos VIII men(ses) XI et pre/cessit nos in pace / die undecimu Kal(endas) / Aug(ustas) prou(i)nc(iae) anno CCCCXXX / et sexta.* » (« Reparatus 4 », *PCBE (Afrique)*, p. 962).

60 Sur cette inscription, cf. également *supra* p. 242-243.

**26\*. *Castellum Tingitanum* (Maur. césarienne). Après 475. Dédicace d'une mosaïque de pavement (?) – *Karthago*, 21, 1987, p. 137-161**

J.-P. CAILLET, « Le dossier de la basilique chrétienne de Chlef (anciennement Orléansville ou El Asnam) », *Karthago*, 21, 1987, p. 137-161 – *CIL* VIII, 9711 ; *ILCV*, 1119

Il s'agit d'une mosaïque carrée, trouvée dans l'église de Reparatus à El Chlef. L'inscription se situait à la limite méridionale de l'abside. L'inscription compose une sorte de damier avec une combinaison aléatoire des lettres de l'expression *Marinus sacerdos*<sup>61</sup>. Lettres rouges, noires et bleues sur fond blanc.

[M]arinus sacerdos.

Il s'agit d'une dédicace de pavement. Le formulaire est réduit à sa plus simple expression, le nom du dédicant, Marinus. Il est dit *sacerdos*, c'est à dire prêtre (cf. « [M]arinus 5 », *PCBE (Afrique)*, p. 705). On pourrait imaginer qu'est sous-entendu le verbe [*fecit*]. Il est tentant, à l'instar des auteurs des *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord*, d'identifier Marinus comme l'auteur de l'ensemble du pavement. Mais cela reste hypothétique.

Bibliographie : *Églises*, II, p. 2-9 ; *Basiliques (Algérie)*, 4, p. 11-14.

**27\*. *Castellum Tingitanum* (Maur. césarienne). Fin IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> s. Dédicace de mosaïque de pavement – *AE* 1914, 86**

*AE* 1914, 86 (P. MONCEAUX, *CRAI*, 1913, p. 664) – *ILCV*, 2380

La mosaïque a été trouvée en 1912 près de Chlef, à Beni Rached, à 50 cm de profondeur (*Atl. archéologique*, f. 12, Orléansville, n° 174 (note)). Le bâtiment dans lequel la mosaïque a été trouvée n'est pas connu dans le détail. La mosaïque est composée de plusieurs panneaux à décor géométrique : cercles, rinceaux noirs sur fond blanc. Au centre de la mosaïque, un rectangle, dans lequel est inscrite une couronne de lauriers (diamètre : 1,22 m ; largeur de la couronne : 0,25 m). L'intérieur du rectangle est rempli de pampres et de grappes. l. 9,40 m ; L. 5,70 m. Inscription incomplète, lacunaire en haut. Lignes 3 et 4 en cubes noirs ; 5 et 6 en cubes rouges ; 7 et 8 en cubes noirs ; h.d.l. 14 cm.

[---] / [---] / *cun clero tuo floreas. Ut / hoc fieret Deus iussit. / Florus et Matrona cun / omnes filios suos / uotu(m) reddide/runt.*

61 Dans la même église, on trouve le même jeu typographique avec l'inscription *sancta e(c)clesia* (*CIL* VIII, 9710 ; *ILCV*, 1580).

[...] que tu fleurisses avec ton clerc, comme Dieu a ordonné que cela se déroule. Florus et Matrona, avec tous leurs fils ont rendu leur vœu.

l. 3 : *cun* mis pour *cum*.

L'inscription est un ex-voto, réalisé sur une mosaïque. l. 3 : La mention *ut hoc fieret Deus iussit* est rare, mais l'idée est assez fréquente dans le formulaire des dédicaces de pavement. Souvent c'est un clerc qui demande la réalisation d'un ouvrage, parfois, c'est Dieu<sup>62</sup> ; l. 5 : les deux dédicants sont Florus et Matrona, inconnus par ailleurs (cf. « Florus 4 », *PCBE (Afrique)*, p. 479 ; « Matrona 3 », *PCBE (Afrique)*, p. 713). Il y a peut-être un jeu de mots entre Florus et *floreas*. Ils ont rendu leur vœu (*uotum reddiderunt*), avec leurs fils. P. Monceaux (*CRAI*) date l'inscription de la fin du IV<sup>e</sup> ou du début du V<sup>e</sup> siècle, selon des critères stylistiques.

Bibliographie : *Églises*, II, p. 2-9 ; *Basiliques (Algérie)*, 4, p. 11-14.

## 28\*. *Cedia* (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'une partie d'église (d'une église ?) – *CIL VIII, 17759*

*CIL VIII, 17759* ; *CIL VIII, 2309 – BE, 739* ; *ILCV, 2475*.

Pierre trouvée dans des ruines, près de *Cedia*. Il s'agirait d'un linteau de porte. Réglures.

*I(n) n(omine) patri(s) domini / Dei qui est sermoni / Donatus et Nauigius fecerunt Cedi/enses peccatores.*

Au nom du seigneur Dieu le père, qui existe par le discours [qui est Verbe ?], Donatus et Navigius, pécheurs de *Cedia*, ont fait (ce monument).

l. 2 : *sermone*.

l. 1 : *in nomine patris domini Dei* est une formule courante, quoiqu'assez étoffée ici. Le développement de la formule d'invocation à Dieu est la marque d'une époque assez tardive ; l. 2 : la mention *sermo* n'est pas évidente à comprendre. Cela renverrait au mot *logos* en grec, selon les auteurs du *CIL*. Pour A. Felle, le mot *sermo* renvoie à la Genèse (1, 1) ; *in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum* ; l. 3-4 : sur Donatus et Navigius, cf. « Donatus 86 », *PCBE (Afrique)*, p. 326 ; « Navigius 5 », *PCBE (Afrique)*, p. 774. Un Navigius est connu à Rusicade (Skikda), mais il est pratiquement exclu que les deux homonymes puissent être confondus en une seule personne<sup>63</sup> ; l. 4 : que signifie ici le verbe *facere* ? Il convient certes à une dédicace d'édifice, ce qui se confirmerait si la pierre était un linteau ; l. 4-5 : la formule *Cedienses peccatores* est rare et elle met les dédicants dans une position d'humilité. Les dédicants se réfèrent à l'église de leur cité en se désignant comme des *Cedienses*, c'est-à-dire des habitants (ou des citoyens) de *Cedia* ; par là, ils affirment leur attachement à leur église locale.

62 Cf. vol. 1, p. 343-345.

63 Cf. n° 76\*.

Bibliographie : sur Cedia, *Cités*, II, p. 401.

**29\*. Cedia (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'une église – BCTH, 1907, p. CLXXXVI-CLXXXVIII**

*BCTH*, 1907, p. CLXXXVI-CLXXXVIII – *CLE*, 2147 ; *ILCV*, 1848 (note)

L'inscription a été trouvée près de Cedia, gravée sur une pierre, réemployée comme couvercle de sarcophage. S. Gsell suppose que l'inscription devait être placée près de la porte d'une église, peut-être celle qui est décrite dans *Basiliques (Algérie)*, p. 290.

*[H]aec facilis patet aula sanctis ; / [in]grediens fabre factum paruis / [sumpt]ibus uidebis opus. Nam pater / [Se]cundus operam nauauit ; si qui / [--]CTV facile putarit, [si] potis est, me/li[us] faxit.*

Cette église s'ouvre facilement pour les saints ; en entrant, tu verras une œuvre construite avec art, mais à peu de frais. En effet, le père Secundus a fait cette œuvre avec soin ; si ...

l.1 : dans l'épigraphie chrétienne, le mot *aula* désigne souvent une église<sup>64</sup> ; le mot *sanctis* doit désigner les fidèles. Cela a conduit certains à déduire un peu hâtivement qu'il s'agissait d'une église donatiste (P. Monceaux, *BCTH*, arguant du fait que l'église avait un évêque donatiste à la conférence de Carthage en 411, cf. « Fortis 3 », *PCBE (Afrique)*, p. 480-481) ; l. 3 : le rédacteur de l'inscription souligne la beauté de l'édifice malgré des moyens limités ; l. 3-4 : Secundus n'est pas connu par ailleurs. Voir « [Se]cundus 10 », *PCBE (Afrique)*, p. 1057. Les auteurs suggèrent qu'il était peut-être l'évêque du lieu ; l. 5-6 : la fin de l'inscription est difficilement compréhensible. Il doit s'agir d'une formule d'adresse au lecteur.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 401 ; *Basiliques (Algérie)*, 102, p. 290-291.

**30\*. Cillium (Byzacène). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'édifice (?) – BSAF, 1912, p. 321-322**

*BSAF*, 1912, p. 321-322 – *ILTun*, 344

Trouvée à Cillium (Byzacène), en 1912. Support ? Dimensions ?

64 Par exemple en Numidie, une église de Ksar el Kelb est désignée comme l'*aula pacis* (*AE* 1935, 119), ou *aula pudoris* (n° 41\*).

*Inst[a]nte Constantio presb/[itero ...]us et Simplicia de / [donis Dei?]  
ARCOMANOAR / [... uotum sol?]uerunt.*

À la demande du prêtre Constantius, [...] us et Simplicia par les dons de Dieu (?) [...] se sont acquittés de leur vœu (?)

l. 2 : La terminaison -us est probablement la fin d'un nom masculin au nominatif : il y aurait un deuxième dédicant à ajouter à Simplicia (« Simplicia », *PCBE (Afrique)*, p. 1084) ; l. 3 : on pourrait lire *de / [donis Dei]*, abrégé ou non ; l. 4 : devant [---]uerunt, on peut rajouter *[uotum sol]uerunt* ou *[comple]uerunt* (la première solution paraît plus satisfaisante).

l. 1 : Mention de la demande d'un prêtre, appelé Constantius (« Constantius 5 », *PCBE (Afrique)*, p. 219) ; l. 3 : Les lettres ARCOMANOAR restent très difficilement interprétables. Il est difficile de savoir ce que les deux dédicants ont réalisé. On ne sait pas s'il s'agit d'un édifice spécifiquement chrétien, ou d'un édifice de la cité (une fontaine, par exemple). Il s'agit vraisemblablement d'un édifice de quelque importance, sinon on ne voit pas pourquoi le prêtre Constantius serait intervenu. De même, on peut supposer que Constantius est intervenu dans l'édification d'un bâtiment religieux. Le don de [...]us et Simplicia doit donc avoir été réalisé en faveur de l'église de Cillium.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 287-288.

### **31\*. *Cuicul* (Numidie). Fin IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Flavius Felix – *ILAlg II, 3, 8289***

*ILAlg II, 3, 8289 – CIL VIII, 8344 ; ILCV, 125*

La mosaïque fait partie d'un pavement recouvrant tout le sol de l'église I de *Cuicul* (ou église nord). L'église est située dans un vaste ensemble d'édifices religieux au sud-est de la ville, parfois appelé « groupe épiscopal ». La mosaïque a été trouvée sur le pavement du bas-côté gauche de l'église. Le pavement est relativement uniforme et la description vaut pour toutes les autres mosaïques de la même église. L'inscription est placée dans un médaillon. Ce dernier est lui-même inscrit dans un octogone, dont les bordures forment une tresse. L'octogone est ensuite inscrit dans un carré. Dimensions ? Fond blanc. Réglures. Les mosaïques sont conservées au musée.

*Fl(auius) / Felix u(ir) c(larissimus) / ex princ(ipe) / uotum / soluit.*

Flavius Felix, clarissime, ancien *princeps*, s'est acquitté de son vœu.

l. 1-2 : sur Flavius Felix, cf. « Fl(avius) Felix 102 », *PCBE (Afrique)*, p. 445 ; « Fl(avius) Felix 16 », *PLRE*, II, p. 462. Flavius Felix est un ancien *princeps*, fonctionnaire supérieur pris parmi les *agentes in rebus*. Il est clarissime, c'est-à-dire membre de l'aristocratie sénatoriale. Pour la justification de la datation, cf. *infra* n° 34\*.

Bibliographie : P.-A. FÉVRIER, « Inscriptions chrétiennes de Djemila (Cuicul) », *BAA*, I, 1962, p. 207-214 ; *Cités*, II, p. 411-414 (« L'évergétisme chrétien des grandes familles locales : la basilique Nord du groupe épiscopal ») ; *Basiliques (Algérie)*, 27, p. 94-96. Photographie dans *ILAlg* (planche C).

### **32\*. Cuicul (Numidie). Fin IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Flavius Paulus – *ILAlg* II, 3, 8290**

*ILAlg* II, 3, 8290 – *CIL* VIII, 8345

Pour la description de la mosaïque, cf. n° 31\*. L'inscription a été trouvée dans le bas-côté gauche de l'église I.

*Fl(auius) / Paulus / u(ir) c(larissimus) ex trib(uno) / uotum / soluit.*

Flavius Paulus, clarissime, ancien *tribunus*, s'est acquitté de son vœu.

l. 1-2 : sur Flavius Paulus, cf. « Fl(avius) Paulus 16 », *PCBE (Afrique)*, p. 848 ; « Fl(avius) Paulus 32 », *PLRE*, II, p. 854. Le personnage vient du corps des tribuns et notaires ; l. 3 : il est clarissime, c'est-à-dire membre de l'ordre sénatorial. Pour la justification de la datation, cf. *infra* n° 34\*.

Bibliographie : P.-A. FÉVRIER, « Inscriptions chrétiennes... », art. cité ; *Cités*, II, p. 411-414 ; *Basiliques (Algérie)*, 27, p. 94-96. Photographie dans *ILAlg* (planche C).

### **33\*. Cuicul (Numidie). Fin IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Flavius Veclus – *ILAlg* II, 3, 8292**

*ILAlg* II, 3, 8292 – *CIL* VIII, 8346 ; *ILCV*, 311a

Pour la description de la mosaïque, cf. n° 31\*. L'inscription a été trouvée dans la nef de l'église I.

*Fl(auius) / Veclus / u(ir) h(onestus) uo/tum sol/uit.*

Flavius Veclus, *uir honestus*, s'est acquitté de son vœu.

I. 1-2 : sur Flavius Veclus, cf. « Fl(avius) Veclus », *PCBE (Afrique)*, p. 1143. Le titre de *uir honestus* désigne en général des personnes ayant atteint le sommet de la hiérarchie municipale<sup>65</sup>. L'homme était donc probablement un curiale, de haut rang plutôt. Pour la justification de la datation, cf. *infra* n° 34\*.

Bibliographie : P.-A. FÉVRIER, « Inscriptions chrétiennes... », art. cité ; *Cités*, II, p. 411-414 ; *Basiliques (Algérie)*, 27, p. 94-96. Photographie dans *ILAlg* (planche C).

### **34\*. Cuicul (Numidie). Fin IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Ponponius Rusticus – *ILAlg* II, 3, 8294**

*ILAlg* II, 3, 8294 – *CIL* VIII, 8347 ; *ILCV*, 311b

Pour la description de la mosaïque, cf. n° 31\*. L'inscription a été trouvée dans la nef de l'église I.

*Ponponius Rusticus u(ir) h(onestus) / uotum / soluit.*

Ponponius Rusticus, *uir honestus*, s'est acquitté de son vœu.

I. 1-3 : sur Ponponius Rusticus, cf. « Ponponius Rusticus 12 » , *PCBE (Afrique)*, p. 1016. Ponponius Rusticus appartenait au sommet de l'ordre décurional, comme le montre le titre de *uir honestus*. Il serait le père de Ponponia Rusticula, née en 436, dont l'épithaphe a été retrouvée « déplacée » dans la nef centrale de la basilique, sur une dalle calcaire funéraire datée de 452 (« Po(m)ponia Rusticula », *PLRE*, II, p. 963)<sup>66</sup>. L'épithaphe permet approximativement de dater les inscriptions de la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou plutôt du début du V<sup>e</sup> siècle<sup>67</sup>. Des Pomponii et des Rusticii sont déjà connus à Cuicul. Deux notables municipaux de Cuicul, Pomponius Pudentianus

65 cf. *supra* n° 58.

66 *AE* 1967, 595 (*BAA*, 1962-1965, p. 207) : « *Hic quiescit / Ponponia / Rusticula c(larissima) f(emina), / uixit an(no)s XV / menses X / dies XVII, / deposita in pa(ce) VI no(nas) mart(ias) / post c(onsulatum) d(omini) n(ostris) Marciani / Aug(usti) et Adelfi u(iri) c(larissimi).* » Voir P.-A. FÉVRIER, « Inscriptions chrétiennes de Djemila (Cucul) », *BAA*, I, 1962, p. 207-214. L'épithaphe de Ponponia Rusticula prouverait que certains membres de son entourage avaient accédé au clarissimat : son jeune âge (quinze ans) laisse penser qu'elle a été mariée relativement tôt à un jeune homme de très bonne famille. L'inscription est datée de 452, un an après le consulat de Valerius Faltonius Adelfius et de Marcianus Augustus (*Consuls*, p. 436-437).

67 P.-A. FÉVRIER, « Inscriptions chrétiennes... », art. cité, p. 213, qui émet l'hypothèse que Rusticula soit la fille de Rusticus : « Les renseignements fournis par son épithaphe font placer sa naissance le 13 avril 436. Il est difficile d'imaginer que son père l'ait conçue âgé de plus de 70 ans ou avant d'avoir quinze ans. Son père est donc né au plus tôt en 356, au plus tard en 421. Comme d'autre part, il ne peut avoir guère dédié les mosaïques avant d'avoir une vingtaine d'années et comme il est vraisemblable qu'il l'a fait après avoir géré les plus hautes charges de la cité, il faut placer la pose des mosaïques au plus tôt en 376. Pour obtenir cette date de 376, il faudrait considérer comme réalisées les conditions les plus difficiles. Dans cette hypothèse, les mosaïques ne seraient donc guère antérieures à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. »

et Domitius Rusticus ont déjà participé à l'embellissement de la ville. Pomponius Pudentianus était un flamme perpétuel ayant participé à la restauration de la basilique civile de Cuicul entre 364 et 367, à l'emplacement du temple de Frugifer. Domitius Rusticus était lui aussi impliqué dans cette restauration<sup>68</sup>. Pomponius Rusticus était peut-être de la même famille que ces aristocrates du IV<sup>e</sup> siècle, ce qui montrerait alors une permanence de l'esprit évergétique familial.

Bibliographie : P.-A. FÉVRIER, « Inscriptions chrétiennes... », art. cité ; *Cités*, II, p. 411-414 ; *Basiliques (Algérie)*, 27, p. 94-96. Photographie dans *ILAlg* (planche C).

### **35\*. Cuicul (Numidie). Fin IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Tullius Adeodatus – *ILAlg* II, 3, 8296**

*ILAlg* II, 3, 8296 – *CIL* VIII, 8348 ; *ILCV*, 392

Pour la description de la mosaïque, cf. n° 31\*. L'inscription a été trouvée dans la nef de l'église I.

*Tullius / Adeodatus sacer/dotalis uo/tum comp(levit).*

Tullius Adeodatus, *sacerdotalis*, a accompli son vœu.

l. 4-5 : noter la variation du formulaire par rapport aux autres inscriptions de la même église. Ce n'est plus *uotum soluit* mais *uotum complevit*.

l. 1-3 : cf. « Tullius Adeodatus 16 » , *PCBE (Afrique)*, p. 41. Le *sacerdotalis* est le prêtre responsable du culte impérial à l'échelon provincial. Tullius Adeodatus était pourtant chrétien. Mais, comme l'ont suggéré différents auteurs, la fonction s'était, si l'on peut dire, « sécularisée », et avait perdu ses composantes païennes<sup>69</sup>. Le dédicant est peut-être un descendant de Tullius Prestantius, flamme perpétuel vers 364-367, qui a restauré la basilique civile à l'emplacement du temple de Frugifer<sup>70</sup>. Pour la datation, cf. n° 34\*.

Bibliographie : P.-A. FÉVRIER, « Inscriptions chrétiennes... », art. cité ; *Cités*, II, p. 411-414 ; *Basiliques (Algérie)*, 27, p. 94-96. Photographie dans *ILAlg* (planche C).

---

68 *ILAlg* II, 3, 7876.

69 Voir l'article : A. CHASTAGNOL, N. DUVAL, « Les survivances du culte impérial dans l'Afrique du Nord à l'époque vandale », dans *Mélanges d'histoire ancienne offerts à W. Seston*, Paris, de Boccard, 1974, p. 87-118.

70 *ILAlg* II, 3, 7876.

**36\*. Cuicul (Numidie). Fin IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Flavius Rusticianus – *ILAlg* II, 3, 8291**

*ILAlg* II, 3, 8291

Pour la description de la mosaïque, cf. n° 31\*. L'inscription a été trouvée dans le bas-côté droit de l'église I, près du chœur.

*Fl(avius) / Rusticianus / u(ir) c(larissimus) tribunus / uotum / soluit.*

Flavius Rusticianus, clarissime, *tribunus*, s'est acquitté de son vœu.

l. 1-2 : sur le personnage, cf. « Fl(avius) Rusticianus 4 », *PCBE (Afrique)*, p. 1012 ; « Fl(avius) Rusticianus », *PLRE*, II, p. 961 ; l. 3 : le dédicant appartenait à l'ordre sénatorial et il était *tribunus*. Il travaillait probablement dans l'administration impériale. Pour la datation, cf. n° 34\*.

Bibliographie : P.-A. FÉVRIER, « Inscriptions chrétiennes... », art. cité ; *Cités*, II, p. 411-414 ; *Basiliques (Algérie)*, 27, p. 94-96. Photographie dans *ILAlg* (planche C).

**37\*. Cuicul (Numidie). Fin IV<sup>e</sup>-début V<sup>e</sup> s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Flavius Uranius – *ILAlg* II, 3, 8293**

*ILAlg* II, 3, 8293

Pour la description de la mosaïque, cf. n° 31\*. L'inscription a été trouvée dans le bas-côté droit de l'église I, près de l'entrée.

*Fl(avius) / Uranius / u(ir) c(larissimus) tribunus / uotum / soluit.*

Flavius Uranius, clarissime, *tribunus*, s'est acquitté de son vœu.

l. 1-2 : cf. « Fl(avius) Uranius », *PCBE (Afrique)*, p. 1228 ; « Fl(avius) Uranius 7 », *PLRE*, II, p. 1187. Flavius Uranius était membre de l'ordre sénatorial. Il exerçait la fonction de *tribunus*, donc travaillait probablement dans l'administration impériale. Pour la datation, cf. n° 34\*.

Bibliographie : P.-A. FÉVRIER, « Inscriptions chrétiennes... », art. cité ; *Cités*, II, p. 411-414 ; *Basiliques (Algérie)*, 27, p. 94-96. Photographie dans *ILAlg* (planche C).

### 38\*. *Cuicul* (Numidie). Vers 411 ou vers 533. Dédicace d'église par l'évêque Cresconius – *ILAlg II, 3, 8299*

*ILAlg II, 3, 8299* – P. MONCEAUX, *BCTH*, 1922, p. XXVI-XXXII (*AE* 1922, 25) ; *AE* 1937, 176 (note) ; *AE* 1966, 546 (note) ; *CLEAfr-02*, 185

Mosaïque trouvée dans l'église II de *Cuicul* (Djemila), une église à cinq nefs, dans le « quartier épiscopal » de la ville. Elle est séparée de l'église I par une esplanade étroite. L'inscription formait le pavement initial du chœur de l'église, occupant les quatre dernières travées de la nef centrale ; le chœur fut ensuite recouvert intégralement par une plate-forme maçonnée qui cachait la mosaïque. La mosaïque est inscrite dans un cadre, avec des queues d'aronde. Les queues d'aronde contiennent un alpha à gauche et un oméga à droite. Décor de feuilles. Au-dessus, décor floral en spirale. Dimensions ? Deux colonnes. Lettres blanches sur fond rouge. H.d.l. 8,5 cm. La mosaïque est conservée au musée de Djemila.

*Hic ubi tam claris laudantur moenia tectis // Culmina quod nitent sanctaque altaria cernis / Non opus est procerum, sed tanti gloria facti // Cresconi rectoris ouat cum saecula nomen, / Quibus honorificos eum ostendente labores // Iustos in pulcra sede gaudent locasse priores / Quos diuturna quies fallebat posse uideri // Nunc luce profulgent subnixi altare decoro / Collectamque suam gaudent florere coronam, // Animo quod sollers inpleuit custos honestus. / Undicque {se} uisendi studio cristiana decurrit // Aetas in unam congeriem Deo dicere laudes / Liminaque sancta pedibus contingere laeta ; // Omnis sacra canens manus porrigere gaudet / Sacramento Dei medicinam sumere c[r]ismae. // Cresconius legibus ipsis et altaribus natus, / Honoribusque in ecclesia catolica <f>unctus // Castitatis custos, caritatis pacique dicatus / Cuius doctrina floret innumera pleps Cuiculitana // Pauperum amator, elemosine deditus omni / Cui numquam defuere unde opus celeste fecisset // Huius anima refrigerat, corpus in pace quiescit / Resurrectione expectans futuram in Cristo corona ./ Consors ut fiat sanctis in sede regni celestis.*

Ici les murs sont loués pour leurs plafonds si éclatants, les faîtes et les saints autels que tu vois brillent. L'œuvre n'est pas celle des notables, mais, avec la gloire d'un tel ouvrage, le nom de l'évêque Cresconius (?) triomphe à travers les siècles, lui dont la renommée fait connaître l'honneur de ses travaux : on se réjouit que les justes, ses prédécesseurs aient été placés dans ce beau séjour, eux qu'un long repos empêchait d'être visibles. Maintenant ils sont éclatants dans la lumière, sous l'autel bien décoré, et ils se réjouissent que leur rassemblement fleurisse [en] une couronne, ce qu'un gardien honorable, adroit, a accompli avec énergie. De

toutes parts une génération chrétienne accourt comme un seul homme, dans la hâte de contempler [cela], heureuse de rendre les louanges à Dieu et d'atteindre à pied les seuils saints ; tous en chantant des chants sacrés, se réjouissent de tendre les mains vers le sacrement (baptême) de Dieu, de saisir le remède de l'onction (du chrême). Cresconius était né pour les lois divines et les autels : il accomplit les honneurs au sein de l'église catholique, gardien de la chasteté, voué à la charité et à la paix. Grâce à sa doctrine s'épanouit le peuple immense de Cuicul. Il fut l'ami des pauvres ; tout entier consacré aux aumônes, il ne lui manqua jamais de quoi accomplir l'œuvre céleste. Son âme connaît la fraîcheur, tandis que son corps repose dans la paix. Il attend la venue de la première résurrection dans la couronne du Christ, afin d'être admis parmi les saints dans le siège du royaume des cieux. Traduit d'après la dédicace de l'église d'Alexandre à Tipasa, d'après M. Chalon<sup>71</sup>.

l. 2 : *cum* doit être remplacé par *per* ; l. 3 : *eum* est difficile à comprendre, mais *fama* dans l'inscription de Tipasa se comprend mieux ; l. 8 : *c[.]ismae* rétabli en *c[r]ismae* ; Albertini (*AE* 1922) : (*s*)*chismae*.

l. 1-12 : l'inscription est présentée en deux colonnes ; deux vers sont disposés sur la même ligne mais appartiennent à deux colonnes différentes. Le texte est quasiment similaire à l'inscription d'Alexandre à Tipasa<sup>72</sup>. Les mots en gras représentent les points de divergence. Pour le commentaire détaillé du texte, cf. plus bas (n° 99\*) ; nous ne commentons ici que ce qui est spécifique à Cuicul. L'inscription commémore le rassemblement des corps des prédécesseurs de Cresconius dans une basilique ; l. 2 : l'identité de Cresconius, *rector*, est controversée (cf. « Cresconius 10 », *PCBE (Afrique)*, p. 240). Pour les *ILAlg*, reprenant l'interprétation traditionnelle, il s'agit de l'évêque Cresconius qui a participé à la conférence de Carthage en 411<sup>73</sup>. Cette interprétation se double d'un élément stylistique : J. Christern avait fait le parallèle entre le style des mosaïques de l'église II et celles de la basilique de Theveste<sup>74</sup>. Or selon J. Christern, les mosaïques de Theveste seraient datées de la fin du IV<sup>e</sup> ou du début du V<sup>e</sup> siècle, ce qui fournirait un indice de datation concordant avec le Cresconius de 411. *Contra* : P.-A. Février, qui a remis en question la datation des églises I et II de Cuicul, pense qu'il s'agit d'une datation plus tardive, correspondant à un autre Cresconius, qui pourrait être l'évêque ayant participé à la conférence de Constantinople en 553<sup>75</sup>. Pour lui, le pavement des mosaïques de l'église I et II ne date pas de la

71 Cf. n° 99\*.

72 N° 99\*.

73 *ILAlg* II, 3, p. 874 : « Il s'agit évidemment du Cresconius qui figure, comme évêque catholique de Cuicul à la conférence de Carthage en 411 » (*Actes de la conférence de Carthage en 411*, I, 121, éd. par S. LANCEL, S.C. 195, p. 712). *Contra* : *PCBE (Afrique)*, p. 240 : « En revanche, il est peu probable qu'il faille lui attribuer l'épithète en mosaïque commémorant l'activité de constructeur d'un évêque homonyme ».

74 J. CHRISTERN, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa: Architektur und Ornamentik einer spätantiken Bauhütte in Nordafrika*, Wiesbaden, Steiner, 1976.

75 P.-A. FÉVRIER, *BSAF*, 1965, p. 89-91. Pour ce dernier, le pavement daterait du VI<sup>e</sup> siècle, à cause du style des mosaïques. Mais d'autres évêques appelés Cresconius sont connus en Afrique (évêques dont le siège n'était pas mentionné) : dans la *PCBE (Afrique)* : Cresconius 28, Cresconius 29, Cresconius 30, Cresconius 31, Cresconius 32, Cresconius 33.

même époque : celui de l'église I est largement antérieur à celui de l'église II. Mais il faudrait alors imaginer que le pavement de mosaïque de l'église II, daté alors du VI<sup>e</sup> siècle, soit bien postérieur à la date de construction de l'église II (pour P.-A. Février, IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle). Pour I. Gui, J.-P. Caillet et N. Duval, les hypothèses de P.-A. Février apparaissent contradictoires et les auteurs ne tranchent pas<sup>76</sup> ; l. 8 : ces vers concentrent les points de divergence par rapport au texte de Tipasa. Ils ont été lus comme une allusion à la victoire des catholiques sur les donatistes<sup>77</sup>, ce qui donnerait plutôt l'indice d'une datation aux alentours de la première moitié du V<sup>e</sup> siècle ; l. 8-12 : la fin de l'inscription constitue l'épithaphe de l'évêque Cresconius de Cuicul. Elle est similaire à celle de l'évêque Alexandre de Tipasa. Elle s'inscrit dans la tradition des éloges funéraires rendus aux évêques.

Quel est le rapport entre l'inscription de Tipasa et de celle de Cuicul ? Pour la majorité des auteurs, l'archétype de cette inscription serait l'inscription de Tipasa – légèrement antérieure –, celle de Cuicul étant une copie. Pour P.-A. Février, les inscriptions auraient eu un ancêtre commun et celle de Tipasa n'est pas nécessairement l'archétype de celle de Cuicul.

Bibliographie : Sur la cité : *Cités*, II, p. 402-405 ; N. DUVAL, « Djémila », *Encyclopédie berbère*, 16, p. 2442-2449. Sur l'église : P.-A. FÉVRIER, « Notes sur le développement urbain en Afrique du Nord : les exemples comparés de Djémila et Sétif », *CArch*, 14, 1964, p. 1-47, repris dans *La Méditerranée...*, vol. 2, p. 651-697 ; P.-A. FÉVRIER, « Remarques sur les mosaïques de basse époque à Djemila », *BSAF*, 1965, p. 88-92 ; *Basiliques (Algérie)*, 27, p. 96-98. Photographie dans *ILAlg*, pl. C et dans *La Méditerranée...*, vol. 2, p. 668.

### 39\*. Dar Ali el-Hochani (Byzacène). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de *memoria* – LSA, 50

LSA, 50 – *CIL* VIII, 23325 ; *EChrAfr*, 241 ; *ILCV*, 2059

La pierre a été trouvée à Dar Ali el-Hochani non loin de Thala (Byzacène), dans la direction de Kasserine. Les dimensions sont inconnues et la pierre est perdue.

*Memoria sa(nc)ti Iuliani. / Ego Bicemalos di/aconu<e>(s) feci.*

76 *Basiliques*, p. 98 : « P.-A. Février préfère identifier Cresconius avec l'évêque Crescens ou Cresconius du VI<sup>e</sup> s. Cette date conviendrait mieux au style des mosaïques, pour l'essentiel à fond noir et très différentes des mosaïques de l'église I. Mais cette conclusion est contredite par son hypothèse d'unicité du groupe épiscopal et par le rapprochement effectué avec le décor de l'église de Tébessa, datable de la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou du début du V<sup>e</sup> siècle. Il faudrait donc supposer que le pavement, lui-même antérieur au remaniement du chœur, avait été posé après la construction de l'église. » Cela ne paraît nullement impossible. N. Duval semble nettement plus convaincu dans un article plus récent : « Djemila », *Encyclopédie berbère*, vol. 16, p. 2442-2449.

77 *ILAlg* II, 3, p. 874 : « Les vers 11-15 [...] font clairement allusion à la victoire des catholiques et à la rentrée des donatistes dans l'orthodoxie : les chrétiens se réunissent *in unam congeriem*, c'est à l'église de Cresconius qu'ils viennent *Deo dicere laudes*, ils tendent les mains pour recevoir par l'eucharistie la guérison du Seigneur. [...] Les catholiques s'approprient ici la formule qui a servi de cri de ralliement aux donatistes, le *Deo laudes*, de même qu'ils s'installent dans les églises enlevées aux donatistes. L'image qui est dans *medicinam* est aussi reprise aux donatistes à qui elle était familière. »

Souvenir de saint Julien. Moi Bicemalos diacre l'ai fait. (Traduit par Y. Duval, *LSA*).

l. 2 : dédicace à la première personne, ce qui est assez rare. Le diacre Bicemalos n'est pas connu par ailleurs. Il a dédié une *memoria*, un « monument », de nature inconnue. Pour P. Monceaux, *feci* renvoie à une chapelle, ce que conteste Y. Duval (*LSA*), étant donné le caractère assez peu soigné de l'inscription.

#### **40\*. *Furnos Maius* (Proconsulaire). Vers 525. Dédicace par l'évêque Syméon – *LSA*, 12**

*LSA*, 12 – *AE* 1927, 23 (L. POINSSOT, « Syméon, évêque de Furnos Majus », *CRAI*, 1926, p. 304-307) ; *ILTun*, 620 ; *Vandales*, 125, p. 382 ; *CICBardo*, 43

Disque de marbre blanc trouvé à Furnos Maius, à la suite de travaux publics (L. Poinssot), dans le bassin de l'Oued el Kebir. Diam. 0,28 m ; ép. 0,10 m ; h.d.l. 3-5 cm. Graphie soignée, mais tardive. Le disque est conservé au musée du Bardo.

*Conlok[ata] / a Symeone / episcopo.*

Aménagée (?) par l'évêque Syméon. (Traduit par Y. Duval, *LSA*)

l. 1 : Faut-il sous-entendre *basilica* ou *reliquiae* ? Pour Y. Duval, ce disque était certainement un reliquaire, mais *conlocare* appartient au formulaire des dédicaces. La formule s'applique pour elle à l'édifice consacré par les reliques. Cependant, on peut douter qu'une dédicace d'église soit formulée sur un disque aussi petit ; l. 2 : l'évêque Syméon de Furnus Maius est connu par ailleurs (cf. « Simeon », *PCBE (Afrique)*, p. 1084). Il avait assisté au concile de Carthage en 525<sup>78</sup>. Une église fut consacrée à Furnos Maius en 528, à la fin de la domination des Vandales sur l'Afrique. Fulgence de Ruspe fut invité à y prêcher. La messe de la dédicace est évoquée dans la *Vita Fulgento*<sup>79</sup>. Mais le nom de Syméon n'est pas précisé.

78 *Conc. Afr.*, C.C.S.L. 149, p. 272.

79 FERRAND., *Vita Fulgenti*, 27, éd. et trad. par G. LAPEYRE, p. 132-144 : « *Expectavit autem eum sanctae memoriae Bonifatius, episcopus ecclesiae Carthaginensis, apud Furnos ecclesiam dedicans, duobus diebus se praesente tractantem, quando tantum delectatus est audire uerbum Domini de ore eius, ut donec ille sermonem finiret, ipse terram lacrimis irrigaret, agens gratias Deo, cuius gratia semper in ecclesia catholica summos excitat praeclaros doctores.* » ; « Boniface, évêque de Carthage, de sainte mémoire, l'avait invité à prêcher, en sa présence à Furnos deux jours de suite à l'occasion de la dédicace d'une église ; il fut si charmé d'entendre la parole de Dieu de sa bouche, que durant tout le sermon, les larmes inondaient son visage : il remerciait avec effusion le Seigneur qui, par sa grâce, suscita toujours dans l'Église catholique, de grands et d'illustres docteurs ». Sur Fulgence de Ruspe, voir Y. MODÉLAN, « La chronologie de la vie de saint Fulgence

Bibliographie : *Cités*, II, p. 108-110 ; N. FERCHIOU, « Aïn Fournia, antique Furnos Maius : ville de confins territoriaux, porte du Haut Tell », *Africa*, 16, 1998, p. 31-58. Sur l'église, *Basiliques (Tunisie)*, 51, p. 161.

#### 41\*. Henchir Adjedj (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'édifice chrétien (?) – *CIL VIII, 10698*

*CIL VIII, 10698* – *AE* 2007, 205 ; *CLE*, 315 (note) ; *CLEAfr-02*, 145 ; G. B. DE ROSSI, *BAC*, 1879, p. 163-164 ; *ILCV*, 1753 (note) ; *PCV*, 2

L'inscription a été trouvée à Henchir Adjedj (Numidie), non loin de Theveste. Il s'agit de six pierres taillées en cintre, qui devaient surmonter la porte d'un monument, peut-être une église (décrite très rapidement par S. Gsell, *Monuments antiques*, II, p. 157, n° 2) : h.d.l. 8,5 cm.

*Iustit[iae sedes f]idei dom[u]s aula pu[doris haec est quam cernis pietas] quam [pos]sidet omnis / quae pat[ris et filii u]irtutibus inclita [gaudet auctoremque suum geni]toris [la]udibus (a)equat.*

Ce que tu vois, que la piété possède en entier, est un siège de la justice, une maison de la foi, une cour de la retenue qui se réjouit, célèbre, pour les vertus du père et du fils et qui met à égal son auteur avec les louanges décernées à son père<sup>80</sup>.

L'inscription est très fragmentaire et le texte a été restitué par G. B. De Rossi d'après une dédicace romaine de la basilique Saint-Pierre : *ICUR II, 4094 (CLE, 315, ILCV, 1753)* : « *Iustitiae sedes fidei domus aula pudoris / haec est quam cernis pietas quam possidet omnis / quae patris et filii virtutibus inclita gaudet / auctoremque suum genitoris laudibus aequat.* » L'inscription romaine, connue par le *codex Einsidlensis*<sup>81</sup>, a fait couler beaucoup d'encre et deux interprétations se sont affrontées. La première fait du « père » et du « fils » deux personnes réelles, c'est-à-dire

---

de Ruspe », dans *MEFRA*, 105, 1993, p. 135-188 et sur Bonifatius, « Bonifatius 26 », *PCBE (Afrique)*, p. 159-161, n. 40.

80 La traduction est rendue particulièrement difficile par l'enchâssement des propositions. Voir la discussion dans R. KRAUTHEIMER, « A note on the inscription in the apse of old St. Peter's », dans *DOP*, 41, 1987, p. 317-320. J'ai suivi les propositions de R. Krautheimer et j'ai retenu comme sujet de la principale *Iustitiae sedes, domus fidei, aula pudoris*, sujet du verbe *esse*, et qui ensuite commande une proposition relative introduite par *quae*. C'est le bâtiment qui est le sujet de la dédicace ! Autre traduction : R. FAVREAU, « Sources des inscriptions médiévales », dans *CRAI*, 4, 153, 2009, p. 1290 : « Cette [église] que tu vois est siège de la justice, maison de foi, demeure d'honneur. Toute piété l'habite. Elle se réjouit d'être illustrée par les vertu du Père et du Fils. En louant la Mère elle rend aussi honneur à son Auteur. » R. Favreau traduit le mot *genitor* par mère, ce qui n'est pas très logique.

81 *Codex Einsidlensis*, 326 (1076), f. 68 v (en ligne <http://www.e-codices.unifr.ch/de/sbe/0326/68v/small>, consulté le 14 juillet 2014). Voir G. WALSER, *Die Einsiedler Inschriftensammlung und der Pilgerführer durch Rom (Codex Einsidlensis, 326)*, Stuttgart, Steiner, 1987.

Constantin (le *genitor*) et Constance II (l'*auctor*)<sup>82</sup>. Mais l'interprétation vient heurter une autre inscription qui proclamait Constantin fondateur de la même basilique<sup>83</sup>. La seconde interprétation est évidemment théologique ; le père serait Dieu et le fils Jésus-Christ<sup>84</sup>. Aucune des deux propositions n'est pleinement convaincante, pour différentes raisons (voir la présentation de P. Liverani, qui propose une troisième interprétation : Constantin serait le fils constructeur de la basilique et le père serait en fait Constance Chlore)<sup>85</sup>. L'inscription daterait alors du règne de Constantin.

Dans l'inscription africaine, seules quelques lettres ont été retrouvées, cependant la restitution apparaît relativement plausible. Mais en l'absence de données récentes sur l'inscription elle-même et sur le monument dans lequel elle a été trouvée, il est difficile d'aller plus loin. L'hypothèse serait qu'un fils ait dédié un monument chrétien, espérant surpasser son père en vertu et en valeur. On note la présence des louanges. Le plus intéressant est sans doute que des modèles de dédicace circulaient entre Rome et l'Afrique ; le copieur africain pouvait-il savoir que ces vers provenaient d'une dédicace impériale<sup>86</sup>?

Bibliographie : J. RUYSSCHAERT, « L'inscription absidale de Saint-Pierre. Texte et contexte », *RPAA*, 40, 1967-1968, p. 171-180 ; R. KRAUTHEIMER, « A note on the inscription in the apse of old St. Peter's », *DOP*, 41, 1987, p. 317-320 ; *Basiliques (Algérie)*, p. 351 (note) ; P. LIVERANI, « Constanzo II e l'obelisco del Circo Massimo a Roma », dans *Et in Aegypto et ad Aegyptum : recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, dir. par A. GASSE *et alii*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2012, p. 478-480.

## 42\*. Henchir Aïn Taga (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de chapiteau – *ILAlg I, 3807*

*ILAlg I, 3807* – P. MONCEAUX, *BSAF*, 1909, p. 254 ; *CIL VIII*, 27937 ; *ILCV*, 1859 a ; F. E. GUÉNIN, *Nouvelles archives des missions*, XVII, p. 82

Chapiteau trouvé à Aïn Taga (entre Henchir Ben-Falia et Bir Oum Ali [*Atl. archéologique*, f. 40, Feriana, n° 54]), à l'est de la route qui relie Theveste à Thélepte. Sur un chapiteau « très grossier » (P. Monceaux).

82 C'est l'avis de R. KRAUTHEIMER, « A note on the inscription... », art. cité, p. 317-320. L'inscription romaine serait datée entre les années 352 et 361. Pour lui, ce n'est que la mosaïque qui aurait été donnée et non l'église en entier. Cette mosaïque figurait la *traditio legis*. *Haec* se réfère donc à une image mais non à un monument.

83 *ICUR II*, 4092 (*ILCV*, 1752) : « *Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans / hanc Constantinus Victor tibi condidit aulam.* »

84 J. RUYSSCHAERT, « L'inscription absidale de Saint-Pierre. Texte et contexte », dans *RPAA*, 40, 1967-1968, p. 171-180.

85 P. LIVERANI, « Constanzo II e l'obelisco del Circo Massimo a Roma », dans *Et in Aegypto et ad Aegyptum : recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, dir. par A. GASSE *et alii*, Montpellier, Université Paul Valéry, 2012, p. 478-480. L'analyse de la mosaïque représentant la *traditio legis* (perdue) n'est pas assez solide pour fournir un critère de datation. Pour lui, il faut croire en premier lieu l'inscription *ICUR II*, 4095, puis déduire naturellement que le père est Constance Chlore et le fils Constantin.

86 Cf. mes réflexions p. 246-247.

*Petronius cu/m suis po(suit) d(?) m(?)*.

Petronius avec les siens a disposé ceci [...?].

l. 2 : F. E. Guénin : *po(suit) d(o)m(um Dei)* ; P. Monceaux : *po(suit) D(o)m(ino)* ; E. Diehl et S. Gsell : *Petronius cu/m suis posuit*. Il est difficile de choisir entre les deux possibilités de lecture. Selon l'index des *ILCV*, III, p. 345, *domus Dei* n'est jamais abrégé de cette façon. Au minimum, on a *domus D(e)i* (*ILCV*, 1812). *D(o)m(ino)* est possible, mais ne va pas avec le reste de la phrase. S. Gsell doute qu'il y ait des lettres après *posuit*.

Il s'agit d'une dédicace inscrite sur un chapiteau. Le verbe *ponere* n'est pas facilement employé pour désigner la construction d'un édifice<sup>87</sup>. Dans ces conditions, on peut penser qu'il s'agit ici seulement de la dédicace d'un chapiteau (peut-être d'une église ?). Le dédicant, Petronius, n'est pas connu par ailleurs. Il dédie le « monument » avec les siens, *cum suis*. De quel type d'édifice s'agissait-il ? Ce n'est pas clair.

### 43\*. Henchir Akhrib (Numidie). 543/548. *Votum* – *LSA*, 132 B

*LSA*, 132 B – *EChrAfr*, 285, 286 ; *ILCV*, 2057 et 1914 (note)

Plaquette de mica, trouvée à Henchir Akhrib, à 14 kilomètres au nord-nord-est de N'gaous (*Atl. archéologique*, f. 26, Bou Taleb, 149). La plaquette est conservée à l'intérieur d'un coffret reliquaire de saint Julien<sup>88</sup>. Le texte est gravé sur deux faces. Le reliquaire avait été trouvé dans le *loculus* du collatéral gauche d'une chapelle d'Henchir Akhrib. l. 0,063 m ; h. 0,014 m ; ép. 4 mm ; h.d.l. 8 mm.

*Floridus pr(es)bit(er) // uotum redidi*.

Moi Floridus, prêtre, j'ai rendu mon vœu.

l. 1-2 : Cette formule d'ex-voto est tout à fait réduite, peut-être par manque de place. Le prêtre Floridus (« Floridus », *PCBE (Afrique)*, p. 477) est déjà connu par un autre ex-voto sur fond d'assiette, trouvé dans le *loculus* sous l'autel. Il s'y exprimait déjà à la première personne<sup>89</sup>. Floridus est aussi connu par une inscription d'Aïn Guigba<sup>90</sup>. Une autre plaquette de mica, un peu plus grande, trouvée dans le même reliquaire, contenait le procès-verbal de la déposition des

87 On ne trouve pas d'équivalent. Les termes utilisés sont plus *aedificare* ou *facere*, voire *dedicare*. Le verbe *ponere* appartient plutôt au vocabulaire des dédicaces de *mensae*. À ce sujet, voir les remarques d'Y. DUVAL, *LSA*, p. 185-186.

88 Sur ce coffret, cf. *LSA*, p. 272.

89 Cf. *LSA*, 128.

90 *LSA*, 133 (procès-verbal de déposition de reliques).

reliques de saint Julien ; Floridus en était certainement l'auteur et l'initiateur<sup>91</sup>. Cela donne donc une indication de datation pour l'inscription : la déposition a été réalisée le 11<sup>e</sup> jour du 7<sup>e</sup> mois de l'an 17 (ou 22) de Justinien, c'est-à-dire en 543 ou 548. Bien que le formulaire soit très modeste, Floridus tient à placer son nom au plus près des reliques.

Bibliographie : L. LESCHI, « Reliquaires chrétiens du VI<sup>e</sup> siècle en Numidie », *Études*, p. 314-315 ; *Basiliques (Algérie)*, 39, p. 135-137 ; fac-similé dans *LSA*, p. 277.

#### **44\*. Henchir B'Ghil (Proconsulaire). VI<sup>e</sup> s. Table d'autel – Tunisie : du christianisme à l'islam, 2001, p. 154**

T. GHALIA, « Pied de table d'autel de Henchir B'ghil », dans *Tunisie : du christianisme à l'islam. IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle*, dir. par C. LANDES *et alii*, Lattès, Musée archéologique Henri Pradès, 2001, p. 154, fig. 54 a-b. L'inscription n'est pas parue dans *AE*.

L'inscription a été trouvée à Henchir B'Ghil (Proconsulaire), dans la région de Tebourba (non loin de la cité antique de Thibiuca). Elle figure sur le pied d'une table d'autel en calcaire (l. 0,60 m ; L. 0,90 m) d'une église. La table était placée sur la plateforme du chœur. Le pied porte une croix en relief dont les bras présentent une inscription gravée. H.d.l. 9 cm. Au musée du Bardo.

Bras horizontal : *Marri(a) R(egina) M(ater) /*

Bras vertical : *Ie/s(u) / C(h)/r(isti)*

Sur le revers : *De do/nis D/ei Cresce(n)s pr(e)sb(yter) / fecit.*

Reine Marie mère de Jésus-Christ. Crescens, prêtre, a fait ceci grâce aux dons de Dieu.

Bras horizontal : les références à Marie, mère de Jésus, sont rares en Afrique du Nord et nous incitent à une datation byzantine (culte de la Théotokos).

Revers : noter la formule *de donis Dei*, non abrégée, par lequel le prêtre rend à Dieu les dons qu'il a reçus. Crescens n'est pas connu par ailleurs.

Bibliographie : sur l'église : *Basiliques (Tunisie)*, 35, p. 98-99.

91 *LSA*, 132 A : « *Hic memoria s/ancti Iuliani. / Deposite sunt XI die / mensis VII anno XVII Iustiniani.* » La lecture de l'année pourrait aussi être XXII. Traduction Y. Duval : « Ici souvenir de saint Julien. Ils ont été déposés le 11<sup>e</sup> jour du 7<sup>e</sup> mois de l'an 17 (ou 22) de Justinien ».

**45\*. Henchir Bekkouche (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. *Votum* – *BSAF*, 1909, p. 268**

P. MONCEAUX, *BSAF*, 1909, p. 268 – *ILCV*, 1913 (note)

L'inscription a été trouvée à Henchir Bekkouche (Numidie), au sud de La Meskiana (*Atl. archéologique*, f. 28, Aïn Beïda, n° 196-204, add.), sur un claveau d'arc triomphal, dans un monument qui pouvait être une petite église chrétienne.

*Maximinus cum suis / uotum soluerunt ; / laude(s) d(o)m(i)n(o).*

Maximinus avec les siens ont accompli leur vœu. Louanges au Seigneur.

l. 1-2 ; Maximinus n'est pas connu par ailleurs (cf. « Maximinus 13 », *PCBE (Afrique)*, p. 732). Il a accompli son vœu avec les siens et a peut-être participé à la construction de la chapelle.

**46\*. Henchir Beni Hassen (Byzacène). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle. Dédicace d'un édifice chrétien par un donateur anonyme – *CIL VIII*, 11133**

*CIL VIII*, 11133 – *BE*, 709 ; *ILCV*, 2488 ; *ILTun*, 146

La mosaïque a été découverte à Henchir Beni Hassen, à 13 kilomètres de Lamta, près de Lepti Minus (*Atl. archéologique de Tunisie, 1/50 000<sup>e</sup>*, f. 51 (Djemmal), près du n° 80) dans les ruines d'un édifice chrétien inconnu. La première partie de l'inscription est dans un cartouche à queues d'aronde. La deuxième partie de l'inscription (l. 5-10) est située au-dessus du cartouche. Les quatre dernières lignes sont entourées de rubans figurant les quatre fleuves du Paradis. Lettres noires et rouges, en alternance pour chaque vers ; h. 0,40 m ; l. 1 m ; h.d.l. 8 cm (l. 1-4) ; 15 cm (l. 5-6) ; 10 cm (l. 7 et suivantes).

*Ic oficina Lauri. Plur/a facias et melio/ra edific[ice]s. Si Deus pr/[o] nobis, quis contra nos ? / [Cui]us nomen Deus scit, bo/[tu]m [sol]uit cum suis. / G[eo]n / Fison / Tigris Eu/frates.*

De l'atelier de Laurus. Que tu fasses davantage et que tu construises mieux. Si Dieu est pour nous, qui est contre nous ? Celui dont Dieu sait le nom s'est acquitté de son vœu avec les siens. Geon. Fison. Tigre. Euphrate.

l. 1 à 3 : la formule *plura facias et meliora edifices* est connue<sup>92</sup> ; l. 3-4 : *si Deus pro nobis, quis*

92 Elle se trouve sous une forme analogue à Hammamet (*AE* 1931, 52) : « *Plura faciatis plura*

*contra nos* est un calque de la Vulgate : *quid ergo dicemus ad haec si Deus pro nobis quis contra nos*<sup>93</sup>. Cette formule est présente à plusieurs reprises dans l'épigraphie africaine<sup>94</sup>. Elle sert en général à repousser les ennemis, dans un contexte de rivalités entre religions ; l. 5 : la formule *cuius nomen Deus scit* est fréquente dans l'épigraphie africaine. Elle met en valeur l'humilité (supposée) du donateur, qui a accompli son vœu ; l. 7-11 : la fin du texte renvoie aux quatre fleuves du Paradis, Gihôn, Pishôn, Tigre et Euphrate<sup>95</sup>. L'inscription matérialise les fleuves par l'usage de rubans. On a cru que cette iconographie était réservée aux baptistères. Or il n'en est rien ; selon P.-A. Février, les quatre fleuves se retrouvent aussi bien dans des églises, des *martyria*, ou dans l'art funéraire. Le dédicant de l'inscription reste anonyme. Mais l'artisan qui l'a réalisée est connu : il s'agit d'un certain Laurus, qui avait un atelier (*officina*). L'*officina* est souvent mentionnée dans les dédicaces chrétiennes, ce qui est relativement nouveau<sup>96</sup>.

L'inscription est donc la dédicace d'un pavement de mosaïque, voire d'un édifice tout entier, par un donateur inconnu.

Bibliographie : P.-A. FÉVRIER, « Les quatre fleuves du Paradis », *Rivista di archeologia cristiana*, XXXII, 1956, p. 179-199 ; C. PIETRI, « La Bible dans l'épigraphie de l'Occident latin », *Le monde latin antique et la Bible*, dir. par J. FONTAINE et C. PIETRI, Paris, Beauchesne, 1985, p. 189-205. Sur l'église, *Basiliques (Tunisie)*, 85, p. 229.

#### **47\*. Henchir Bou Saïd (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace – BSAF, 1909, p. 214**

BSAF, 1909, p. 214 – ILCV, 2447 a

La pierre a été trouvée dans une basilique de Henchir Bou Saïd, à l'est de la ville (*Atl. archéologique*, f. 28, Aïn Beïda, n° 162, à 30 kilomètres à l'est de Khenchela). Il s'agit d'une clef d'arc. L'inscription est gravée sur l'une des faces verticales de la pierre, dans un grand demi-cercle qu'enferme un large bandeau sculpté. Trois lignes. H.d.l. 4 cm.

*In nomine Dei / Crecius fe/cit in (Christ)o.*

Au nom de Dieu, Crecius a fait (ce monument ?) dans le Christ

---

*dedicetis* » et à Sififis (*CIL VIII*, 8510 ; *ILS*, 6042) : « *Plura faciatis me/liora dedicetis* ».

93 *Rm.*, 8, 31.

94 Sept inscriptions identiques ou analogues peuvent être relevées : *CIL VIII*, 2218 ; *CIL VIII*, 17610 ; *CIL VIII*, 24044 ; *CIL VIII*, 27693 ; *CIL VIII*, 27965 ; *AE* 1954, 128 ; *AE* 1994, 1898.

95 *Gn.*, 2, 11, 13, 14. Gihôn et Pishôn n'existent pas en réalité. Ils étaient à l'origine les quatre fleuves du Paradis terrestre, devenus ensuite ceux du Paradis céleste. Plusieurs interprétations allégoriques ont été données. Par exemple, pour Augustin, ils sont une image des quatre évangiles. Pour tout cela voir P.-A. FÉVRIER, « Les quatre fleuves du Paradis », dans *Rivista di archeologia cristiana*, XXXII, 1956, p. 179-199.

96 Cf. n° 6\*, 17\*, 19\* ; 48\*, 50\*.

l. 2 : sur Crecius, inconnu par ailleurs, cf. « Crecius », *PCBE (Afrique)*, p. 221 ; l. 2-3 : l'inscription forme probablement la dédicace de l'église, sans que cela soit précisé explicitement (le verbe n'a pas de complément). Le verbe *facere* convient assez bien à une dédicace d'église, mais n'est pas le plus fréquent (on attendrait *dedicare*, ou bien *aedificare*). L'hypothèse est corroborée par le fait que l'inscription est gravée sur une clef d'arc. Cela désigne sans doute un élément d'une église, si ce n'est l'église tout entière.

#### **48\*. Henchir Bou Saïd (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de clef d'arc – BSAF, 1909, p. 215**

*BSAF*, 1909, p. 215

La pierre a été trouvée dans une basilique de Henchir Bou Saïd, à l'est de la ville (*Atl. archéologique*, f. 28, Aïn Beïda, n° 162, à 30 kilomètres à l'est de Khenchela), dans le même ensemble que l'inscription précédente. Il s'agit d'une clef d'arc. h. 0,50 m ; l. : 0,35 m (partie supérieure), 0,25 m (partie inférieure). L'inscription est gravée sur l'une des surfaces de la pierre, dans un cadre de forme trapézoïdale (h.d.l. 3,5 cm).

*Votum com/pletum Deo / gratias a/gamus ex / officina / Fortuni / et Victo/ris fili(i).*

Rendons grâce à Dieu en ce vœu achevé. De l'atelier de Fortunus et de son fils Victor.

l. 1-2 : il s'agit ici probablement d'un ex-voto simple avec une dédicace de clef d'arc, et non d'une dédicace d'église (d'autant plus si l'on admet que la dédicace précédente est la dédicace de l'église) ; l. 2-3 : les dédicants sont fondus dans la masse anonyme de la première personne du pluriel. Ils peuvent être un groupe de fidèles, des membres d'une même famille ou d'une même communauté. La formule *gratias agere* est rarement employée dans l'épigraphie chrétienne d'Afrique. De même, la tournure passive *uotum completum* est unique. Il y a donc visiblement, de la part de ces fidèles, un souci d'élégance, voire d'originalité dans la formulation du vœu ; l. 4-8 : la mention de l'atelier dans lequel a été réalisée la pierre est assez courante<sup>97</sup>. Il s'agit ici d'un père et de son fils, Fortunus et Victor.

97 Cf. n° 6\*, 17\*, 19\* ; 45\*, 50\*.

**49\*. Henchir Dwila (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'église (?) – CIL VIII, 992**

CIL VIII, 992 – BCTH, 1990, p. 200 ; ILCV, 1945

Inscription trouvée à Henchir Dwila (parfois appelée Duela), dans la région du Cap Bon<sup>98</sup>, près d'une église. La pierre semblait être gravée sur la façade de l'église. L'inscription est dans un cadre à queues d'aronde.

*D(e) d(onis) D(ei) et C(h)ris/ti fecit A/deodatus.*

Avec les dons de Dieu et du Christ, Adeodatus a fait [ce monument].

l. 1 : N. Duval (BCTH) a proposé *D(e) d(onis) D(ei)*, plutôt que *d(omum) d(ei)*, ce qui était la lecture traditionnelle de l'inscription.

l. 1 : la mention *de donis dei et christi* est fréquente ; l. 2-3 : Adeodatus a fait construire un monument, peut-être une église (sur ce personnage, inconnu par ailleurs, cf. « Adeodatus 17 », PCBE (Afrique), p. 41). Le verbe *facere* est assez commun dans les dédicaces de monument.

Bibliographie : *Municipium [Simin]gitanum* mentionné dans *Cités*, II, p. 288 (à propos de CIL VIII, 991), situé au Cap Bon près de Tozegrane. L'église n'est pas mentionnée dans *Basiliques (Tunisie)*.

**50\*. Henchir Errich (Byzacène). VI<sup>e</sup> s. Dédicace de pavement – AE, 2001, 2074**

AE, 2001, 2074 (F. BARATTE, F. BEJAOU, « Églises urbaines, églises rurales dans la Tunisie paléochrétienne », CRAI, 2001, p. 1494-1497)

La mosaïque a été découverte à Henchir Errich, à l'est de Sufetula et aux environs de Thagamuta (*Carte d'État major*, 1/50 000<sup>e</sup>, f. Hajeb El Ayoun), à proximité d'une cuve baptismale. Le site est un site rural, ayant connu une grande activité artisanale à la fin de l'Antiquité (peut-être un grand domaine selon F. Bejaoui et F. Baratte). La mosaïque, établie juste devant la cuve, est placée dans un panneau rectangulaire. Elle représente deux cerfs, figurés de part et d'autre d'un canthare. L'inscription est formée de deux registres. Le premier est à gauche du panneau, le second est juste au-dessus du dessin des cerfs.

*Ex officina magi/stri Bictoriani / et Victorini, // Nartalus et Gallus uotum solu[erunt].*

98 La cité correspondante est peut-être celle du municiple de Sicingitani (et non Mizigi, comme on le lit dans le CIL), cf. les remarques d'A. BESCHAOUCH, BCTH, 1990, p. 199-200.

Fait dans l'atelier de maître Bictorianus et de Victorinus. Nartalus et Gallus se sont acquittés de leur vœu.

l. 1-3 : L'inscription mentionne l'atelier de Bictorianus et de Victorinus. Il n'est pas rare dans les inscriptions africaines chrétiennes de voir le nom de l'artisan qui a fait le travail, signant ainsi son œuvre pour la postérité<sup>99</sup>. Ces artisans appartenaient à une école fort active à la période byzantine ; l. 4 : Les deux dédicants, Nartalus et Gallus, sont inconnus par ailleurs. Le nom Nartalus est un hapax. Celui de Gallus est nettement plus répandu en Afrique (plus d'une cinquantaine d'exemples au nominatif, dont un à Sufetula<sup>100</sup>). Il s'agit d'une dédicace de mosaïque recouvrant une pièce proche d'un baptistère. Nartalus et Gallus l'ont offerte en raison d'un vœu (*uotum soluere*).

Bibliographie : F. BEJAOU, « Deux mosaïques tardives de la région de Sbeitla, antique Sufetula en Tunisie », *CRAI*, 2001, p. 489-515. Sur l'église, cf. *Basiliques (Tunisie)*, 144, p. 376. Photographie de l'inscription dans *Basiliques (Tunisie)*, p. 376.

### **51\*. Henchir Guesseria (Numidie). V<sup>e</sup> s (?). Dédicace de mosaïque de pavement – AE 1985, 884**

AE 1985, 884 (N. DUVAL, M. JANON, « Le dossier des églises d'Henchir Guesseria », *MEFRA*, 97, 1985, p. 1103-1106) – *CIL VIII*, 2335

L'inscription a été trouvée dans les ruines d'une basilique chrétienne, sur un pavement de mosaïque, à Henchir Guesseria, près de Batna en Numidie (*Atl. archéologique*, f. 27, Batna, n° 172). L'inscription aurait été placée dans l'abside très profonde de l'église, au centre d'une grande mosaïque très décorée. Elle se lit avec les yeux tournés vers la nef centrale, depuis le fond de l'abside. La mosaïque se compose de plusieurs panneaux, avec des médaillons et des guirlandes de lauriers, des fleurons. Au fond de l'abside est représentée une mer, avec des poissons et des pieuvres. Quelques paons complètent également le tableau, ainsi qu'un cratère accompagné de rinceaux fleuris ou de ceps de vignes, encadré de deux animaux affrontés. Champ épigraphique : h. 0,3 m ; l. 3 m. Lettres noires sur fond blanc ; h.d.l. 8 cm.

*Publius Petronius Tunninus uotum quod Deo et C(h)risto / Eius ipsi promiserunt et conpleuerunt fauente Deo Gadiniana flore.*

Publius, Petronius, Tunninus, le vœu qu'eux-mêmes avaient promis d'accomplir à Dieu et à son Christ, ils en ont rempli les obligations par la faveur de Dieu

99 Cf. n° 6\* ; 17\* ; 19\* ; 45\* ; 48\* ; 71\*. Cet atelier de mosaïstes est peut-être l'auteur du pavement d'une église rurale située à Henchir El Ouara ainsi que d'une série de mosaïques à Henchir Errich (cf. *Basiliques (Tunisie)*, p. 361-363).

100 Le nom Gallus est présent sur une épitaphe de Sufetula (AE 1989, 807).

(*fauente Deo*), avec la fleur (c'est-à-dire l'élite) ou avec le « suc » (c'est-à-dire l'argent) des Gadinii (*Gadiniana flore*). (Traduit par N. Duval)

l. 2 : le *CIL* propose l'acclamation *Gadiniana flore(t)!* Cela renverrait à l'ethnique de la *plebs* locale.

l. 1 : sur les personnages, cf. « Petronius 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 870 ; « Publius », *PCBE (Afrique)*, p. 934, « Tunninus », *PCBE (Afrique)*, p. 1119. On pourrait se demander si il n'y a pas un seul dédicant, qui serait alors désigné sous ses *tria nomina* Publius Petronius Tunninus. En réalité, le pluriel du verbe invalide cette hypothèse. Il s'agit bien de deux ou de trois personnages différents, qui ont réalisé cette mosaïque en remerciement de l'accomplissement d'un vœu (*uotum quod promiserunt*). Deux étapes ont été accomplies par les dédicants. D'abord la promesse, puis la réalisation du vœu. Cela se fait selon des termes très courants (*promiserunt*, puis *compleuerunt*) ; l. 2 : la mention *Gadiniana flore* est intéressante. On peut imaginer que *Gadiniana* se rapporte au nom de famille des Gadinii. Selon N. Duval, *Gadiniana* a l'allure d'un adjectif dérivé d'un gentilice. On ne connaît pas d'autres exemples de ce nom en Afrique<sup>101</sup>. La formule *Gadiniana flore* peut faire penser à l'inscription du linteau de Aïn Abid Touifza, où le mot « fleur » était déjà présent<sup>102</sup>. Tout cela évoque un état d'esprit aristocratique, voire élitiste, ce qu'exprime bien le mot *flos*, qui peut désigner soit la « fine fleur », soit le suc (« l'argent ») ; l. 1-2 : qu'ont offert ces personnages ? Ils ont sans doute été à l'origine de la mosaïque de pavement. La datation est relativement haute : elle correspondrait au V<sup>e</sup> siècle si l'on en croit le décor de la mosaïque et le libellé de l'inscription (N. Duval).

Bibliographie : *Basiliques (Algérie)*, 84, p. 224-226. Fac-similé de la mosaïque dans *MEFRA*, p. 1101.

## 52\*. Henchir Mertum (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – *Études*, p. 301-302

L. LESCHI, « Inscription de la plaine du Guert », dans *Études*, p. 301-302

L'inscription a été trouvée à Henchir Mertum, près d'Aïn Ghorab. (*Atl. archéologique*, f. 39, Cheria, n° 107), à quelques pas d'un édifice en ruine qui pourrait être une église. Elle est formée de quatre blocs taillés pour constituer un arc. Selon L. Leschi, les quatre blocs devaient être soit sur une façade, soit dans l'intérieur de l'église, en guise d'arc triomphal. Dimensions ? H.d.l. ?

*Deo domum quam per uoto d[e suo I]anuarius Rufiniani (filius) fecit.*

À Dieu, maison que Ianuarius fils de Rufinianus a faite à ses frais pour accomplir un vœu. (Traduit par L. Leschi)

101 N. DUVAL, « Le dossier... », art. cité, p. 1105.

102 N° 1\*.

Il s'agit d'une dédicace d'église. Le bâtiment est désigné sous le mot *domus*, ce qui rappelle l'expression fréquente en Numidie, *domus Dei*<sup>103</sup>. L'église est vouée à Dieu (*Deo*). Le dédicant porte un nom chrétien courant, Ianuarius (cf. « [I]anuarius 41 », *PCBE (Afrique)*, p. 597). Il est inconnu par ailleurs. Ianuarius exprime sa filiation, ce qui est fréquent dans les inscriptions plus anciennes, et assez rare dans les inscriptions tardives. L'église a été réalisée en raison d'un vœu (*per uoto*). L. Leschi a restitué *d[e suo]*, ce qui est pourtant rare dans les dédicaces d'église.

Bibliographie : *Basiliques (Algérie)*, p. 353 (note).

### 53\*. Henchir Sokrine (Byzacène). VI<sup>e</sup> s. Dédicace de pavement – *AE* 1992, 1790

*AE* 1992, 1790 (F. BEJAOUÏ, « À propos des mosaïques funéraires d'Henchir Sokrine (environs de Lepti Minus, Byzacène) », *L'Africa Romana*, IX, 1992, p. 329-336)

L'inscription a été découverte dans une église de dimension moyenne, à Henchir Sokrine, aux environs de Lepti Minus (Lemta). L'église, à une dizaine de mètres de la mer, au milieu d'une zone agricole, comportait 3 nefs et 5 travées. 30 mosaïques funéraires y ont été trouvées. La mosaïque de Peregrinus est située dans le bas-côté sud-oriental de l'église. L'inscription est dans un losange, lui-même inscrit dans un carré. Motifs floraux. Lettres noires sur fond blanc. 5 lignes. Dimensions ? H.d.l. ?

*Pe/regri/nus de dona De/i botum sol/uit.*

Peregrinus s'est acquitté de son vœu, par les dons de Dieu.

l. 1-3 : Peregrinus, le dédicant, est inconnu. Il a fait don de cette mosaïque en raison d'un vœu (*botum soluit*) ; l. 3-4 : l'expression habituelle *de donis Dei* est ici formulée *de dona Dei*. S'agit-il d'une habitude linguistique locale ou d'une erreur de celui qui a composé l'inscription ? On pourrait pencher pour la première hypothèse, puisque *de dona Dei* est répété dans les trois inscriptions de l'église d'Henchir Sokrine. De même, l'expression est présente dans les inscriptions de la basilique de Hergla<sup>104</sup>. *De donis Dei* est une formule délicate à traduire et comprendre. Par cette formule, le dédicant remet à Dieu les présents qu'il a offerts<sup>105</sup>. Le style des mosaïques et les propositions de datation des épitaphes renvoient à l'époque byzantine.

Bibliographie : *Basiliques (Tunisie)*, 83, p. 225-227. Plan de l'église dans *L'Africa Romana*, tav. II. Photographie dans *L'Africa Romana*, tav. XV.

103 *LSA*, p. 584-585.

104 N° 58\*.

105 cf. sur cette expression cf. *supra*, vol. 1, p. 346-349.

**54\*. Henchir Sokrine (Byzacène). VI<sup>e</sup> s. Dédicace de pavement – AE 1992, 1791**

AE 1992, 1791 (F. BEJAOUÏ, « À propos des mosaïques funéraires d'Henchir Sokrine (environs de Lepti Minus, Byzacène) », *L'Africa Romana*, IX, 1992, p. 329-336)

L'inscription a été découverte dans une église de dimension moyenne, à Henchir Sokrine, aux environs de Lepti Minus (Lemta) (cf. n° 53\*). La mosaïque se trouve dans la nef centrale. Le texte est entouré d'un rectangle, puis d'une tresse. Deux cadres noirs soulignent l'inscription. Réglures entre chaque ligne.

*Anastasia cu/m pleroma su/a de dona Dei bo/tum solbit.*

Anastasia avec son groupe (?) s'est acquittée de son vœu, par les dons de Dieu.

l. 1 : Anastasia est inconnue par ailleurs. Elle a dédié cette mosaïque en raison d'un vœu (*botum solbit*) ; l. 1-2 : le terme *pleroma* est très peu courant. Il est à exclure que *pleroma* soit un nom propre. Normalement, ce terme recherché issu du grec signifie « plénitude ». Ici, puisqu'il est placé à l'endroit où l'on attendrait *cum suis*, on pourrait lui donner le sens de « groupe » : c'est l'hypothèse de F. Bejaoui. Le possessif *sua* renforce cette hypothèse. L'usage du mot *pleroma* témoigne d'une recherche d'élégance, ou du moins de distinction vis-à-vis du très fréquent *cum suis*. Mêmes remarques que l'inscription précédente pour l'expression de *dona Dei*<sup>106</sup>. Le style des mosaïques et les propositions de datation des épitaphes renvoient à l'époque byzantine.

Bibliographie : *Basiliques (Tunisie)*, 83, p. 225-227. Plan de l'église dans *L'Africa Romana*, tav. II. Photographie dans *L'Africa Romana*, tav. XV.

**55\*. Henchir Sokrine (Byzacène). VI<sup>e</sup> s. Dédicace de pavement – AE 1992, 1792**

AE 1992, 1792 (F. BEJAOUÏ, « À propos des mosaïques funéraires d'Henchir Sokrine (environs de Lepti Minus, Byzacène) », *L'Africa Romana*, IX, 1992, p. 329-336)

L'inscription a été découverte dans une église de dimension moyenne, à Henchir Sokrine, aux environs de Lepti Minus (Lemta) (cf. n° 53\*). La mosaïque a été trouvée dans la nef centrale de la basilique. Elle est inscrite dans un grand cadre, constitué d'une première bordure de cubes noirs et blancs, puis de formes géométriques, enfin d'une nouvelle bordure.

*Purpurius / de dona Dei bo/tum soluit. / Purpurius de / dona Dei botu/m soluit.*

---

106 cf. sur cette expression cf. *supra* vol. 1, p. 346-349.

Purpurius s'est acquitté de son vœu, par les dons de Dieu. Purfurius s'est acquitté de son vœu, par les dons de Dieu.

l. 1 ; l. 4 : Purpurius et Purfurius sont inconnus. La construction en parallèle *Purpurius [...] // Purfurius [...]* est relativement étonnante. On aurait pu attendre *Purpurius et Purfurius de dona Dei uotum soluerunt*. Cela signifie que les deux dédicants n'ont pas souhaité être associés dans leur don. Les deux vœux ont dû être formés de manière séparée. Purpurius et Purfurius sont peut-être juxtaposés dans une même inscription soit à cause d'un manque de place, soit par économie. Mêmes remarques que l'inscription précédente pour l'expression *de dona Dei*<sup>107</sup>. Le style des mosaïques et les propositions de datation des épitaphes renvoient à l'époque byzantine.

Bibliographie : *Basiliques (Tunisie)*, 83, p. 225-227. Plan de l'église dans *L'Africa Romana*, tav. II. Photographie dans *L'Africa Romana*, tav. XV.

### **56\*. Henchir Temtilio (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de monument (?) – AE 1974, 719**

AE 1974, 719 (P.-A. FÉVRIER, *Rivista di archeologia cristiana*, XLVIII, 1972, p. 143-)

La pierre a été trouvée à Henchir Temtilio, au nord de Zoui (*Atl. archéologique*, f. 39, Cheria, n° 49 (?)). Socle d'une colonne. h. 0,48 m ; l. 0,28 m ; h.d.l. 5 cm.

*N[---] donis Dei cond[idit].*

N[...] (?) a fondé (ceci) par les dons de Dieu.

---

107 Cf. sur cette expression, cf. vol. 1 *supra*, p. 346-349.

L'inscription semble être la dédicace d'une colonne, ou d'un monument. Le verbe *condere* est très rare dans les dédicaces chrétiennes : il exprime bien l'acte de fondation, dans tout son prestige. Le dédicant est inconnu. Il s'agit peut-être de N[...]. Il remercie Dieu pour son don, à travers la formule bien connue *de donis Dei*<sup>108</sup>.

### 57\*. Henchir Zerdan (Numidie). IV<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – *ILCV*, 1859

*ILCV*, 1859

L'inscription a été trouvée à Henchir Zerdan en Numidie, non loin de Thamugadi (*Atl. archéologique*, f. 27, Batna, n° 278). Elle était gravée sur un cippe, qui se trouvait remployé dans une construction tardive. Le cippe a été retrouvé à une centaine de mètres d'un édifice, qui pourrait être une église ; h. 1,60 m ; l. 0,42 m ; ép. 0,42 m ; h.d.l. 4 cm.

*[---]ba[---] no[---] / Venusianenses / ini[t]iauerunt, / [M?]ucrionenses / columnas V de/derunt, Cuzabe/tenses dede/runt colum/nas VI, omnes / apsida stra/uerunt, plus/ Cuzabete(n)ses / ornauerunt. Ro/gatus presbiter / et Emilius zacon/us edificauerunt.*

Les Venusianenses ont initié [cette nouvelle basilique], les Mucrionenses ont donné cinq colonnes, les Cuzabetenses ont donné six colonnes, tous ont pavé l'abside et en plus les Cuzabetenses l'ont ornée. Rogatus prêtre et Emilius diacre l'ont édifiée.

l. 1 : *ba[silicam] no[uam] ?*

l. 2-12 : il s'agit d'une dédicace d'église, qui associe plusieurs habitants de différents lieux. On connaît seulement les Cuzabetenses, par un de leurs évêques, Innocentius, évêque donatiste ayant participé à la conférence de Carthage en 411<sup>109</sup>. Le siège n'a pas été identifié. Les autres habitants ne sont pas connus. Pour Y. Modéran, ces personnes n'étaient rattachées à aucune cité et ne disposaient pas d'un centre civique. On pourrait penser qu'il s'agit de membres de trois tribus, mais ce n'est pas assuré.

108 Cf. sur cette expression, cf. vol. 1 *supra*, p. 346-349.

109 Sur cet évêque, voir « Innocentius 7 », *PCBE (Afrique)*, p. 603 et *Actes de la conférence de Carthage*, I, 198, S.C. 195, p. 858.

Chacun des groupes d'habitants a réalisé sa part de l'édifice. Il est extrêmement rare de voir comment est répartie la construction d'un monument. Certains initièrent le projet (*initiauerunt*), tandis que d'autres ont offert des parties d'édifices, des colonnes. Le pavement de l'abside fait l'objet d'un traitement séparé ; l. 12-16 : un prêtre et un diacre sont également mentionnés. Rogatus et Emilius ne sont pas connus autrement (cf. « Rogatus 13 », *PCBE (Afrique)*, p. 993 ; « Emilius 4 », *PCBE (Afrique)*, p. 352). Ils ont dû jouer le rôle de chef des travaux, en surveillant le bon déroulement de la construction de l'édifice. La datation suggérée est celle du IV<sup>e</sup> siècle, par la paléographie.

Bibliographie : Y. Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine*, Rome, École française de Rome, 2004, p. 506. Sur l'église : *Basiliques (Algérie)*, p. 354 (note).

### **58\*. Hergla (Byzacène). VI<sup>e</sup> s. Cinq dédicaces de pavement anonymes – AE 1998, 1523**

*AE 1998, 1523* (T. GHALIA, *Hergla et les mosaïques du pavement des basiliques chrétiennes de Tunisie. Plan, décor et liturgie*, Tunis, Institut national du patrimoine, 1998, p. 29)

Les cinq inscriptions ont été trouvées à Hergla en Byzacène, dans une église (Hergla 1) fouillée dès les années 1960. Le site se trouve non loin d'une zone d'entrepôts de stockage, d'où le nom *Horrea Caelia*. Panneaux de mosaïques. Dimensions ? H.d.l. ? Le pavement est complet dans la nef latérale.

*Cuius nomen Deus {i}scit de dona Dei botum soluit.*

Celui dont Dieu sait le nom s'est acquitté de son vœu, par les dons de Dieu.

Le texte a été trouvé cinq fois dans la basilique, à divers endroits, sous différentes formes. Remarquer la formule *cuius nomen Deus scit*, qui exprime l'anonymat du donateur ; comme à Henchir Sokhrine, il faut remarquer l'emploi de *de dona Dei*, à la place de *de donis Dei*<sup>110</sup>. T. Ghalia a daté les mosaïques du VI<sup>e</sup> siècle d'après le style des mosaïques (l'église quant à elle aurait été construite au V<sup>e</sup> siècle).

Bibliographie : *Basiliques (Tunisie)*, 78, p. 216-218. Plan dans *Basiliques (Tunisie)*, fig. 200-78.

110 Sur ces différentes formules, cf. vol. 1, p. 337 (*cuius nomen Deus scit*) et p. 346-349 (*de donis Dei*). *De dona Dei* se trouve à Henchir Sokhrine (n° 53\*-55\*).

### 59\*. Alentours d'*Hippo Regius* (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'édifice – *ILAlg I, 159*

*ILAlg I, 159* – P. MONCEAUX, *CRAI*, 1918, p. 186-187 ; *ILCV*, 1828

L'inscription a été découverte près d'Hippone, dans la région de la Cheffia en Numidie. Selon les *ILAlg*, l'inscription était placée à l'entrée d'un édifice, peut-être une chapelle. On ne sait pas à quel type d'édifice l'inscription correspond. L'appel au lecteur laisse penser qu'il s'agit d'un bâtiment qui pouvait être ouvert à tous, donc plutôt un bâtiment « public ». L'inscription est dans un cadre à queue d'aronde. Elle est précédée d'un chrisme, et d'un dessin de deux oiseaux buvant dans un vase. h. : 0,48 m ; l. 0,38 m.

*Que primitie nos/tre uirtutis sunt ex le/ctione et aspectu pro/bantur nam nouum edi/ficium quod cernis nos/tro labore hoc incept/um adque perfectum / est.*

Que les prémices, qui sont issues de notre *uirtus*, soient approuvées par la lecture et le regard. En effet, ce nouvel édifice que tu vois, a été commencé, et même achevé par notre peine.

l. 1 : P. Monceaux voit dans cet édifice l'œuvre de nouveaux convertis « les prémices ... de notre vertu ». C'est une possibilité. Le mot *primitiae* est utilisé pour désigner les offrandes à une divinité. En général, c'est la première partie de la récolte consacrée aux dieux. Ici, ce ne sont pas des prémices matérielles, mais spirituelles (*primitie nostre uirtutis*). La *uirtus* est une notion romaine traditionnelle rassemblant les qualités éminentes propres à un homme. Elle en vient peu à peu à désigner le courage propre aux martyrs, aux ascètes. Les dédicants ne donnent pas leur nom, et s'expriment en groupe, à travers la première personne du pluriel. P. Monceaux suggère que le nom des dédicants a pu figurer sur une autre pierre. Ici, il est clair qu'il s'agit d'un don : les dédicants ont fait ériger le monument à leurs propres frais, comme l'indique le terme *primitiae*, qui suppose une offrande ; l. 4 : les dédicants s'adressent au lecteur, à travers la formule *quod cernis*. C'est une formule extrêmement courante dans l'épigraphie des dédicaces de monuments chrétiens. Les auteurs invitent le lecteur à la contemplation, *ex lectione* (il s'agit bien sûr de la lecture de l'inscription) mais aussi *ex aspectu* (en regardant le monument). Le lecteur doit aussi donner son approbation (*probare*) ; l. 5 : le mot *labor* ne doit pas faire penser que les dédicants ont réalisé eux-mêmes le monument ; l. 6-7 : vient au final le thème de l'achèvement de l'édifice (*inceptum adque perfectum est*). Ce genre d'allusion est parfois présent dans les inscriptions. Les lecteurs doivent approuver le fait que l'édifice a été bien construit.

Les dédicants expriment leur fierté d'avoir mené le projet de bout en bout, depuis l'initiative (*inceptio*) jusqu'à la dédicace finale (*dedicatio*). Cela vient souligner, en creux, les difficultés rencontrés par les donateurs pour mener à bien leur projet ; difficultés qui peuvent être d'ordre financier, mais pas seulement.

**60\*. Iomnium (Maurétanie césarienne). Milieu-fin IV<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – ILCV, 1891**

*ILCV*, 1891 – *CLE*, 116 (suppl.) ; *CLEAfr-02*, 197 ; *EChrAfr*, 202

La mosaïque a été découverte à Iomnium (Tigzirt), en Maurétanie césarienne, dans la première travée du bas-côté droit de la grande basilique de Tigzirt située dans la partie orientale de la ville antique. L'ensemble de la basilique était couvert de pavements de mosaïque, avec un certain nombre de dédicaces lacunaires. L'inscription est placée dans un cadre octogonal, au centre d'une étoile à huit pointes qui est elle-même constituée de carrés entrelacés. Lettres blanches sur fond noir. Deux hexamètres, sur 6 lignes.

*La[bor]ibus ex / ult[imis] nomen / non [supere]st umquam. / Hic lab[or] est coep[tis], sed finis cunc[ta] decorat<sup>111</sup>.*

Cette inscription n'est pas réellement une dédicace au sens traditionnel du terme, puisqu'elle ne donne pas d'informations factuelles sur la fin de la construction de l'édifice de Tigzirt. Il s'agit plutôt d'une maxime à portée générale, développant un thème commun, la difficulté de finir un édifice. Les auteurs de l'inscription proposent au lecteur un modèle de reconnaissance en ce qui concerne les constructions de monuments. Celui qui doit avoir la renommée, c'est celui qui a fini l'édifice, et non celui qui l'a initié.

Cela donne néanmoins une idée de la manière dont s'est déroulée la construction de l'édifice. Il est probable qu'une personne avait décidé de construire une église, mais n'a pu achever son travail. Ce cas de figure est très fréquent dans les inscriptions. D'autres ont repris le travail, d'où cette inscription au ton volontairement moralisateur.

Une inscription symétrique (*ILCV*, 1892) proposait le texte suivant : « *Non opus est c[oe]p[tis], cum fa[uste] / cuncta prou[eniunt], co[n]pleuitqu[e] / nem(o) dignum, ni qu(i)eu[it], hono/rem.* » Selon J.-P. Laporte, ces mosaïques correspondent à un premier état de la basilique, soit le IV<sup>e</sup> siècle (plutôt la seconde moitié).

Bibliographie : *Basiliques (Algérie)*, 15, p. 57-61 ; J.-P. LAPORTE, « La grande basilique de Tigzirt », *BSAF*, 1994, p. 249-270. Fac-similé dans *EChrAfr*, 202.

---

111 L'inscription est difficile à traduire en raison de difficultés grammaticales (en particulier *hic labor est coeptis*). On pourrait proposer : « Le nom ne survit jamais en dehors des travaux menés jusqu'au bout. C'est une peine que d'entreprendre, mais le point final vient tout orner ».

**61\*. Iomnium (Maurétanie césarienne). Milieu-fin IV<sup>e</sup> s. Dédicace de pavement – ILCV, 1893***ILCV*, 1893 – *CLEAfr-02*, 199 ; *EChrAfr*, 204

L'inscription a été découverte dans la deuxième travée du bas-côté droit de la grande basilique d'Iomnium (Tigzirt). En dessous de l'inscription, un tableau en mosaïque représente un pêcheur dans sa barque. Dimensions ? H.d.l. ?

*Hoc op[us ---] edere[t] ho[norem?] / Paus [---] tis iunct(a) labo[ri]/arcum [---gau]dete [---] / [---] n [di]acon[us---] / cl[---] me[cum?---] ta[li gl]oriare [labore].*

L'inscription est très fragmentaire. Elle semble être une dédicace de mosaïque (*hoc opus* désignant la mosaïque elle-même). Le donateur est inconnu et son nom est certainement dans les lacunes de l'inscription. Il pourrait s'agir d'un diacre, mais ce n'est absolument pas certain. On pourrait se demander si le donateur de l'inscription n'a pas aussi fait don du tableau avec le pêcheur. En effet, les deux mosaïques ont un cadre commun. Elles sont liées l'une à l'autre, physiquement et thématiquement. Selon J.-P. Laporte, ces mosaïques correspondent à un premier état de la basilique, soit le IV<sup>e</sup> siècle (plutôt la seconde moitié).

Bibliographie : *Basiliques (Algérie)*, 15, p. 57-61 ; J.-P. LAPORTE, « La grande basilique de Tigzirt », *BSAF*, 1994, p. 249-270. Fac-similé dans *EChrAfr*, 204.

**62\*. Iomnium (Maurétanie césarienne). Milieu-fin IV<sup>e</sup> s. Dédicace de pavement – ILCV, 1895***ILCV*, 1895 – *CLEAfr-02*, 200 ; *EChrAfr*, 205

La mosaïque a été découverte dans la troisième travée du bas-côté droit de la grande basilique de Tigzirt (Iomnium). L'inscription est enfermée dans un cadre à losanges et à croix gammées. Près de l'inscription, une scène représentant un arbre (figuier ou palmier nain) et l'arrière-train d'une panthère. Dimensions ? H.d.l. ?

*[---] co[nt]inet u[num] / [---] Dei [u]ot[a] i[uuabit] / [---] [l]aude trium[pha]t / [uotum cum c]onjuge complet / [et merita gauden]s ex[su]ltat laude Seuerus.*

L'inscription est très fragmentaire. Les restitutions sont trop nombreuses pour que l'on puisse commenter l'inscription en détail. Le donateur de l'inscription est Severus (« Severus 5 », *PCBE (Afrique)*, p. 1076). Il l'a dédiée avec sa femme, probablement en raison d'un vœu (*uotum cum coniuge*). Il a peut-être lui aussi fait don de l'ensemble du pavement, c'est-à-dire des scènes figuratives décrites plus haut. Selon J.-P. Laporte, ces mosaïques correspondent à un premier état

de la basilique, soit le IV<sup>e</sup> siècle (plutôt la seconde moitié).

Bibliographie : *Basiliques (Algérie)*, 15, p. 57-61 ; J.-P. LAPORTE, « La grande basilique de Tizirt », *BSAF*, 1994, p. 249-270. Fac-similé dans *EChrAfr*, 205.

**63\*. Karthago (Proconsulaire). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de Fortunatus – *CArch*, X, 1959, p. 71-147**

N. DUVAL, A. LÉZINE, « Nécropole chrétienne et baptistère souterrain à Carthage », *CArch*, X, 1959, p. 71-147

La mosaïque a été découverte dans un terrain situé à l'ouest du « baptistère souterrain » de Carthage, sur le plateau de Sayda à Borj Jedid (*Basiliques (Tunisie)*, Carthage 11, p. 124-125). Il y avait sur ce terrain une *area* et une basilique, avec des salles souterraines. L'inscription se répartit de part et d'autre d'une grande croix latine, accostée de deux colombes et de deux agneaux. Dimensions ? H.d.l. ? La mosaïque est conservée au musée du Bardo (n° 3054).

*De Dei Fortun/atus fecit.*

Par les dons de Dieu, Fortunatus a fait (cela).

L'inscription est une dédicace de pavement ; l. 1 : le dédicant a réalisé son don *de Dei* (sous-entendu *de donis Dei*). L'expression est fréquente : Fortunatus remet à Dieu son don<sup>112</sup> ; l. 1-2 : Fortunatus est inconnu. Il a donné une mosaïque de pavement, peut-être davantage.

Bibliographie : sur le « baptistère souterrain » : L. ENNABLI, *Carthage : une métropole chrétienne du IV<sup>e</sup> à la fin du VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS Éditions, 1997, p. 108-109 ; *Basiliques (Tunisie)*, 43, p. 124-125.

---

112 Sur la formule, cf. vol. 1, p. 346-349.

**64\*. Karthago (Proconsulaire). IV<sup>e</sup> s. Dédicace de *memoria* – ILCV, 384**

*ILCV*, 384 – *CRAI*, 1912, p. 464.

La pierre a été trouvée dans les dépendances de la basilique de Damous-el-Karita (au sud de Carthage). L'ensemble architectural est très complexe (cf. *Basiliques (Tunisie)*, p. 132-139). La mosaïque appartenait vraisemblablement à une chapelle funéraire située dans les dépendances de la basilique. La mosaïque est globalement de forme carrée. Sa bordure est composée d'une tresse à trois brins. Le texte de la mosaïque est au centre d'un grand cercle, orné de plusieurs bordures de feuilles. Aux quatre angles de la mosaïque, des fleurons lotiformes et des feuilles d'acanthé. h. 1,98 m ; l. 2,18 m.

*Flavius / Valens senior / sodalici memo/ria(m) ha(n)c fecit. / Sic semper ! /*

Flavius Valens, *senior* de la sodalité, a fait cette *memoria*. Sois toujours (dans le Christ ?) !

ou

Flavius Valens Senior a fait cette *memoria* de la sodalité. Sois toujours (dans le Christ ?) !

l. 1-2 : Flavius Valens n'est pas connu ; l. 1-4 : on peut comprendre que Flavius Valens est le plus âgé de la sodalité. Cela n'est pas évident, d'autant que l'expression *senior sodalicii* ne connaît pas de parallèles. On peut aussi penser que le dédicant se fait appeler Flavius Valens Senior, par opposition à un Flavius Valens Junior. Cela semble plus plausible. Dans ce cas, *sodalicii* est à rattacher à *memoria*. On aurait alors une *memoria* (chapelle) de la sodalité, liée à la basilique. La datation serait relativement haute, peut-être le IV<sup>e</sup> siècle avec la mention de la sodalité.

Bibliographie : sur les sodalités : A. BESCHAOUCH, « Nouvelles recherches sur les sodalités de l'Afrique romaine », *CRAI*, 1977, p. 486-503 ; ID., « Nouvelles observations sur les sodalités africaines », *CRAI*, 1985, p. 453-475 ; ID., *BSAF*, 1997, p. 165. Sur l'église : *Basiliques (Tunisie)*, 43, p. 132-139. Photographie conservée dans les fonds Poinssot (*INHA*, 106, 088, 01, 06).

**65\*. Kelibia (Demna) (Proconsulaire). Milieu VI<sup>e</sup> s. Dédicace de baptistère – LSA, 25**

*LSA*, 25

Le baptistère a été découvert dans la région de Kelibia, plus précisément dans la cité de Demna (Oued el Ksab). Il est situé à l'angle sud-ouest de l'église du prêtre Felix et a connu deux phases : il a été entièrement reconstruit à l'époque byzantine (la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle selon N. Duval). Cuve quadrifoliée. Très riche

iconographie, qui a suscité des débats<sup>113</sup>. On accédait à la cuve en venant de l'abside de l'église. Elle s'intégrait dans un grand carré de mosaïques. Elle devait être abritée sous un édicule qui était une sorte de dais ou de « kiosque », comme le suggère C. Courtois. Les quatre motifs principaux sont insérés dans les lobes de la cuve : une colombe portant dans son bec un rameau d'olivier, un coffre en forme de maison qui pourrait représenter l'arche de Noé, une coupe, un ciborium abritant une croix. Le baptistère est conservé au musée du Bardo.

Une première inscription est placée sur le seuil de la cuve. Les lettres sont constituées de cubes noirs, sur fond blanc. Il est inscrit :

*Pax Fides Caritas.*

Cela constitue l'inscription qui accueillait le fidèle au seuil du baptême. Il s'agit des trois vertus théologiques, à ceci près que *Spes* a été remplacé par *Pax*.

La dédicace est placée sur le rebord du bassin. Elle est divisée en quatre groupes de deux lignes. Chaque groupe a sur sa gauche et sa droite une rose. Au milieu de chaque groupe, une croix monogrammatique portant l'alpha et l'oméga (sauf pour l'un des groupes). L'évêque qui officiait devait se trouver au sud-est ; il faisait ainsi face à la dédicace. Lettres noires sur fond blanc. Croix rouges. H.d.l. 6-7 cm.

*S(an)c(t)o beatissimo // Cypriano / episcopo antiste //*  
*Cum s(an)c(t)o Adelfio // presbitero / huiusce // unitatis //*  
*Aquinius et // Iuliana eius cum / Villa et Deog//ratias prolibus //*  
*Tesellu(m) aequo//ri peren/ni posu//erunt*<sup>114</sup>.

Le saint et le bienheureux évêque Cyprien étant prélat, avec le saint Adelfius prêtre de cette (église de l') unité, Aquinius et sa femme Iuliana, avec leurs enfants Villa et Deogratias, ont posé cette mosaïque destinée à l'eau éternelle. (Traduit par Y. Duval)

l. 1-2 : L'identification des deux membres du clergé a posé un certain nombre de problèmes. On a d'abord émis l'hypothèse que l'évêque Cyprien aurait pu être le fameux évêque du III<sup>e</sup> siècle,

113 Sur l'identification d'une « abeille » dans les mosaïques, par exemple. Voir l'article de P-A. FÉVRIER, « L'abeille et la seiche (À propos du décor du baptistère de Kélibia) », dans *Rivista di Archeologia Cristiana*, 60, 3-4, 1984, p. 277-292.

114 Autre possibilité de lecture, retenue dans les *Basiliques (Tunisie)*, p. 167 : « *Aquinius et // Iuliana eius cum / Villa et Deog//ratias prolibus // Tesellu(m) aequo//ri peren/ni posu//erunt // S(an)c(t)o beatissimo // Cypriano / episcopo antiste // Cum s(an)c(t)o Adelfio // presbitero / huiusce // unitatis //* »

considéré comme saint, et que Adelfius aurait été lui aussi un saint<sup>115</sup>. On peut aussi penser qu'il s'agit d'une construction à l'ablatif destinée à dater la construction du baptistère (« Cyprien étant prélat... »). La dernière hypothèse serait que les deux membres du clergé soient les commanditaires du baptistère, comme cela se voit dans nombre d'inscriptions. On aurait alors omis *Ex iussu...* Selon N. et Y. Duval, Cyprien et Adelfius seraient deux membres du clergé catholique, à cause de la mention de l'*unitas* dans la dédicace. Ce serait ici une réminiscence des luttes entre catholiques et donatistes, ou plus vraisemblablement – à l'époque tardive – une référence directe aux luttes entre catholiques et ariens. Sur ces personnages, cf. « Adelfius », *PCBE (Afrique)*, p. 32 ; « Cyprianus 12 », *PCBE (Afrique)*, p. 260 ; l. 3-4 : Le couple des dédicants est inconnu. Il s'agit, étant donné la richesse du baptistère, d'un couple d'aristocrates. Ils ont tenu à associer à leur don leurs deux enfants Villa et Deogratias (« Aquinius », *PCBE (Afrique)*, p. 89 ; « Deogratias 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 273 ; « Iuliana 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 612 ; « Villa », *PCBE (Afrique)*, p. 1205). Les dédicants avaient donc un intérêt certain dans le lignage, puisqu'ils font rejaillir sur leur progéniture une partie de leur prestige. L'origine de ces dédicants n'est pas connue<sup>116</sup>. Aquinius et Iuliana ont tous les deux dédié la mosaïque du baptistère, et certainement aussi la cuve elle-même (ou en tous les cas la remise en état de la cuve). Selon Y. Duval (*LSA*), l'expression *tesselum ponere* est rare et ancienne. *Aequori perenni* est une expression sans parallèle, qui désigne de façon poétique l'eau du baptême. La référence à l'éternité, par le mot *perenni*, fait en quelque sorte écho au désir des deux dédicants de laisser leur nom à la postérité.

Bibliographie : sur l'inscription : C. COURTOIS, « Baptistère découvert au Cap Bon, Tunisie », *CRAI*, 1956, p. 139-143 ; ID., « Sur un baptistère découvert dans la région de Kélibia (Cap Bon) », *Karthago* VI, 1955 (1957), p. 98-123 (p. 116 et 120-122) ; N. DUVAL, « "Episcopus Unitatis", à propos de trois inscriptions chrétiennes d'Afrique », *BSAF*, 1958, p. 147-150 ; ID., « Notes d'épigraphie chrétienne », *Karthago*, IX, 1958, p. 139-149. Sur l'église : J. CINTAS et N. DUVAL, « L'église du prêtre Felix (région de Kelibia) », *Karthago*, IX, 1958, p. 157-269 ; P. TESTINI, « Il complesso culturale scoperto nella regione di Kelibia (Capo Bon) », *Rivista di Archeologia Cristiana*, 1960, p. 123-144 ; *Basiliques (Tunisie)*, 58, p. 164-169. Études iconographiques : P-A. FÉVRIER, « L'abeille et la seiche (À propos du décor du baptistère de Kélibia) », *Rivista di Archeologia Cristiana*, 60, 3-4, 1984, p. 277-292 ; E. PALAZZO, « Iconographie et liturgie. La mosaïque du baptistère de Kélibia (Tunisie) », *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 34, 1992, p. 102-120. Fac-similé dans *Karthago* VI, p. 103, fig. 3. Photographie du baptistère dans *Karthago*, VI, fig. 11-16, pl. I-VI et dans *Basiliques (Tunisie)*, fig. 152-58 (après la restauration du baptistère).

115 C'est ce que pensait C. COURTOIS, « Sur un baptistère découvert dans la région de Kélibia (Cap Bon) », dans *Karthago* VI, 1955 (1957), p. 98-123 (p. 122) qui a ensuite nuancé cette hypothèse. Pour les hypothèses sur les deux personnages, cf. *LSA*, p. 57.

116 C. Courtois a émis l'hypothèse qu'ils puissent être des Africains en exil en Asie Mineure, qui à leur retour auraient témoigné leur attachement à leur patrie en offrant ce baptistère. Ils auraient été chassés d'Afrique sous le royaume vandale. Il s'appuie pour cela sur la proximité entre le formulaire de l'inscription de Kelibia et celui d'une inscription grecque d'Asie Mineure, trouvée à Gül-Bagçe. Cette hypothèse semble un peu hasardeuse. Voir C. COURTOIS, « Sur un baptistère... », art. cité, p. 122.

**66\*. Kherbet oum el Ahdam (Maur. sitifienne). 359. Dédicace de *mensa* – LSA, 157**

*LSA*, 157 – *CIL* VIII, 20600 ; *EChrAfr*, 317 ; *ILCV*, 2068

Table arrondie en haut, trouvée à Kherbet oum el Ahdam au sud-ouest de Sitifis (*Atl. archéologique*, f. 16, Sétif, près du n° 328). La pierre, conservée au Louvre, a été découverte parmi quelques ruines qui pourraient être celles d'une église. Il s'agit d'une table semi-circulaire. La pierre devait recouvrir des reliques. l. 1,30 m ; ép. 0,16 m (sommet) ; 0,25 m (base). La table est décorée en son centre d'un cercle en relief (diam. 0,34 m), où figure un chrisme. L'inscription est divisée en deux. Au centre, sept lignes, séparées par des réglures. H.d.l. 5,5 cm-7,3 cm. À droite et à gauche, des bouts d'inscriptions, aux lettres penchées, et de taille variable.

Dans le cercle comprenant le chrisme :

*A) Memori/a sa(n)cta.*

Sous le cercle, 7 lignes séparées par des réglures :

*B) De tera promisonis ube natus est Cristus, / apostoli Petri et Pauli, Nomi/na m[a]rturu Datiani, Dona/[t]ian[i], Cipriani, Nemesani, / Citini et Victo/[ri]a[i]s. Ano proui/n[ciae t]recenti uiges(imo).*

Sur la tranche de la table :

*C) Posuit Bene/natus et Pequaria.*

De part et d'autre du cercle, en haut :

*D) Victorinus // septimu id/us sept(e)m(b)r(es) / Miggin // B (ou E) DV / et Dabula [e]t // de lignu crucis.*

Saint mémorial de la terre de la Promesse où est né le Christ, de l'apôtre Pierre et de Paul. Noms des martyrs Datianus, Donatianus, Cyprien, Nemesanus, Citinus (?) et Victoria. En l'an de la province 320, l'a posé Benenatus et Pequaria.

Victorinus, Miggin, le 7 des ides de septembre, ... et (?) Dabula et (?) du bois de la croix. (Traduit par Y. Duval)

B) Les martyrs Datianus, Donatianus, Cyprien, Nemesanus, Citinus et Victoria sont seulement invoqués, selon Y. Duval, et non déposés. Ce sont des martyrs peu connus (cf. *LSA*). Ils sont accompagnés des deux apôtres Pierre et Paul. Sur la date de 359, cf. Y. Duval, *LSA*, 157. C) Les deux dédicants qui ont offert cette table sont Benenatus et Pequaria, inconnus par ailleurs (« Benenatus 1 », *PCBE (Afrique)*, p. 138 ; « Pequaria », *PCBE (Afrique)*, p. 850). Ils sont certainement mariés. D) La fin de l'inscription est très obscure ; on voit qu'est mentionné le bois de la croix (*de lignu crucis*)

Bibliographie : *Basiliques (Algérie)*, p. 353 (note). Photographie dans *LSA*, p. 332.

### **67\*. Ksar Ouled Zid (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – *Rec. de Const.*, 1909, p. 201-202**

*Rec. de Const.*, 1909, p. 201-202 – *BE*, 751

L'inscription a été trouvée à Ksar Ouled Zid, non loin de Theveste et de Cheria (*Atl. archéologique*, f. 39, Cheria, n°90, add), en Numidie. Elle provient d'un monument qui pouvait être une église, et était gravée sur une pierre, peut-être un linteau de porte.

*[Peti]te et dabitur bobis, qu(a)erite et inbenietis / [est ap]erta domu(s) Chr(isti) (p)ulsante p(o)p(ulo), expectans ponti/ficum s(a)c(e)rd(o)t(u)m pr(eces) pro delicta populi.*

Demandez et il vous sera donné, cherchez et vous trouverez. La maison du Christ est ouverte sous la pression populaire, attendant les prières des pontifes, des prêtres, pour les fautes du peuple.

l. 1 : *Mt.*, 7, 7 ; *Lc.*, 11, 9.

l. 2 : l'église est désignée par l'expression *domus Christi*, ce qui est plutôt rare en Numidie car on trouve davantage l'expression *domus Dei*. Le *populus* est rarement mentionné dans les inscriptions chrétiennes, et il est présenté ici en train d'agir pour que l'église soit ouverte ; l. 3 : les prêtres sont destinés à prier pour effacer les péchés du peuple.

Bibliographie : *Basiliques (Algérie)*, p. 353 (note).

**68\*. Lambaesis (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Votum et dédicace d'église (?) – CIL VIII, 18488**

CIL VIII, 18488 – ILCV, 1912

L'inscription a été trouvée à Lambaesis, sur une plaque de marbre, près du forum. Le marbre est brûlé et tombe en écailles. h. 0,36 m ; l. 0,36 m ; ép. 0,35 m ; h.d.l. 4 cm.

*In n(omine) Domini n(ostri) Crist[i] / uotum quod prom(i)sit u[na cum] / fratribus suis dolci[ss(imis) et cum] / conjuge sua casta [reddidit] / a solo dedicaueru[nt]. / In Christo uiuas ut in me[lius crescās].*

Au nom du Christ notre seigneur, le vœu qu'il a promis ensemble avec ses frères très bons et rendu avec sa femme Casta [ou sa chaste femme], ils l'ont dédié pour eux seuls (pour lui seul). Vis dans le Christ pour devenir meilleur. (Traduit par Y. Duval)

l. 2 : le dédicant sépare plusieurs étapes dans son don ; d'abord la promesse, puis la dédicace (*promisit, dedicauerunt*) ; l. 2-4 : le dédicant reste anonyme mais précise qu'il a réalisé son don avec sa femme Casta (ou bien « chaste »), et ses frères ; l. 6 : la fin de l'inscription est une formule d'adresse au lecteur, qui se construit comme une sorte de maxime de vie chrétienne, ou une acclamation. Le dédicant se donne en modèle, et dispense des conseils moraux. Il y a donc ici clairement une attitude « pédagogique » vis-à-vis du lecteur. Pour Y. Duval, il s'agit ici d'une dédicace de basilique funéraire. La richesse du support (le marbre) pourrait être un argument en faveur de cette hypothèse. C'est l'un des seuls témoignages du christianisme à Lambaesis.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 416-425 ; Y. DUVAL, *Lambèse chrétienne. La gloire et l'oubli : de la Numidie romaine à l'Ifrîqiya*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1995, p. 123.

**69\*. Macomades Minores (Byzacène). VI<sup>e</sup> s. Dedicace de mosaïque de pavement – AE 1953, 47**AE 1953, 47 (G.-L. FEUILLE, « Église cruciforme de Iunca (Macomades minores) », *BCTH*, 1950, p. 124-125)

La mosaïque a été trouvée dans l'église III de Borj Yonga (site de Macomades Minores ou de Iunca), en Byzacène (basilique dite « cruciforme » ou « byzantine ») lors des fouilles. La mosaïque est située dans l'abside de la basilique, surélevée de 50 cm par rapport au reste de l'église. L'abside est pavée d'une « magnifique mosaïque semi-circulaire, ornée de rinceaux de vigne s'échappant d'un canthare et peuplée d'animaux, dans le style du pavement de la

nef de la basilique justinienne de Sabratha<sup>117</sup> ». Dimensions ? H.d.l. ? L'inscription est placée au fond de l'abside de l'église, lisible dos tourné à la nef centrale.

*(croix) Cuius nomen Deus {i}scit [uo]tum solbit.*

Celui dont Dieu sait le nom s'est acquitté de son vœu.

Cette inscription témoigne d'une recherche d'humilité dans son formulaire. Le dédicant reste anonyme, caché sous l'expression *cuius nomen Deus scit* que l'on trouve à de nombreuses reprises dans les dédicaces chrétiennes. La formule est inspirée librement de certains passages de la Bible<sup>118</sup>. Le donateur a fait don de la mosaïque du pavement de l'abside en raison d'un vœu (*uotum solbit*). La richesse du pavement, ainsi que sa place privilégiée dans l'église, incitent à nuancer l'humilité du donateur telle qu'elle est mise en avant dans le formulaire de l'inscription, même si la question de l'accès à l'inscription doit être posée. Il s'agit donc peut-être de la dédicace de l'ensemble de la basilique.

Bibliographie : P. GARRIGUE, « Une basilique byzantine à Iunca (Byzacène) », *MEFR*, 65, 1953, p. 173-196 ; ID., « Une basilique byzantine de Byzacène », *Rivista di archeologia cristiana*, 27, 1951, p. 204-208 ; *Églises*, II, p. 241-252, avec un plan ; *Basiliques (Tunisie)*, 100, p. 248-252 (Borj Yonga, 3). Photographie de l'inscription dans *BCTH*, pl. VII.

### **70\*. *Mascula* (Numidie). V<sup>e</sup> s. Dédicace de *mensa* – *LSA*, 80**

*LSA*, 80 – *CIL* VIII, 2272 ; *ILCV*, 1636

Dalle, trouvée en trois morceaux à Mascula en Numidie. En dessous de l'inscription, lettres apocalyptiques et grand chrisme. Une sorte de fleur inscrite dans un cercle est gravée des deux côtés de l'alpha et de l'omega. h. 0,62 m ; l. 0,96 m ; h.d.l. 2,5-5 cm. Lettres gravées peu profondément.

*Flavius Avus dome/sticus i(n) nomine Patris et Filii / (et) do(mi)n(i) Muntani, quod promi/sit compleuit.*

Flavius Avus, *domesticus*, au nom du Père et du Fils et du seigneur Montanus, a accompli ce qu'il a promis. (Traduit par Y. Duval, *LSA*)

117 N. DUVAL, *Églises*, II, p. 245.

118 Cf. vol. 1, p. 337.

l. 1-2 : L'inscription est un ex-voto et une dédicace de table. Flavius Avus doit être un haut personnage (« Flavius Abus », *PCBE (Afrique)*, p. 31 ; « Fl. Abus », *PLRE*, II, p. 4). Son titre est indiqué : il est *domesticus*. Pour Y. Duval, il pourrait s'agir des gardes du corps impériaux. Selon la *PLRE*, il serait *domesticus* d'un tribun d'une armée ; l. 2-3 : la formule *in nomine Patris et Filii et domini Muntani* est intéressante, puisqu'on a substitué un martyr (*Muntanus*) à la place de l'Esprit Saint dans la formule traditionnelle. Pour Y. Duval, ce n'est pas forcément un signe que ce Flavius Avus était montaniste ; l. 3-4 : la table a été dédiée après l'accomplissement d'une promesse (*quod promisit compleuit*). L'inscription daterait du V<sup>e</sup> siècle (mention du *domesticus* et paléographie).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 432-437. Fac similé dans *CIL VIII*, 2272.

### 71\*. *Mascula* (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de pilier – *LSA*, 82

*LSA*, 82 – N. DUVAL, *BCTH*, 1972, p. 282-285

Le pilier sur lequel est gravée l'inscription a été trouvé dans le jardin public de Khenchela en 1970, parmi d'autres piliers de la même espèce. Celui-ci est gravé, avec une inscription et un décor géométrique. N. Duval pense que ces piliers viennent de Zoui<sup>119</sup>. L'inscription est située au-dessus du décor géométrique. h. 1,78 m ; l. 0,46 m ; ép. 0,29 m ; h.d.l. 2,5-3 cm.

*Ex iussione benedicti Munta/ni. Purpurius fecit ex artificio / Donati.*

Sur ordre de Muntanus béni (de Dieu), Purpurius a fait (ce pilier ?) ; réalisation de Donatus. (Traduit par Y. Duval, *LSA*)

l. 1 : sur Montanus, cf. *LSA*, p. 171 ; le saint a ordonné la réalisation de l'ouvrage, par une formule rare (*ex iussione benedicti Muntani*). En général, c'est Dieu qui commande une offrande, et non un saint ; l. 2 : le dédicant de l'inscription est Purpurius, inconnu par ailleurs (« Purpurius 3 », *PCBE (Afrique)*, p. 936) ; l. 2-3 : comme à de nombreuses reprises, le nom de l'artisan est donné<sup>120</sup>. Il s'agit de Donatus.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 432-437. Photographie et fac similé dans *LSA*, p. 170.

119 N. DUVAL, dans *BCTH*, 1972, p. 277.

120 Cf. n° 6\* ; 17\* ; 19\* ; 45\* ; 48\* ; 50\*.

**72\*. Mechera Sfa (Maur. césarienne). 408. *Votum* et construction d'un monument ? – *CIL VIII*, 21551***CIL VIII*, 21551 – *ILCV*, 1915

L'inscription a été trouvée près de Mechera Sfa, au nord-est de Tlemcen (*Atl. archéologique*, f. 33, Tiaret, n° 3, *add*) parmi des sarcophages, gravée sur une pierre. h. 0,32 m ; l. 1 m. Les caractères de l'inscription sont très effacés.

*De (donis) D(omin)i et Ch(rist)i Umbrius Felix mag(ister) / fecit, uotum reddidit, d(omin)o preca/ tur, pro suis peccatis salui/ficetur a(nno) p(rouincia) CCCLX et VIII.*

Par les dons du Seigneur et du Christ, Umbrius Felix, *magister*, a fait (ce monument). Il a rendu son vœu au seigneur. Il prie pour qu'il soit sauvé malgré ses pêchés, en l'an 369 de la province.

l. 1-2 : Umbrius Felix, le dédicant de l'inscription est *magister* (cf. « Umbrius Felix 23 », *PLRE*, II, p. 464). Il utilise ses deux noms (gentilice et *cognomen*) : cela confirme qu'il s'agit d'un aristocrate, attaché à sa filiation<sup>121</sup> ; l. 2-4 : il a réalisé la pierre en raison d'un vœu, qu'il retourne au Seigneur, comme il est d'usage dans les inscriptions votives (*uotum reddere Domino*). Il utilise aussi la formule classique *De Dei et Christi*, par laquelle le donateur rend à Dieu les dons qu'il a réalisés. La fin de l'inscription est une prière pour le salut du donateur. L'année 369 de l'ère provinciale de Maurétanie correspond à 408.

Bibliographie : C. COURTOIS, *Vandales*, p. 89, n° 3.

**73\*. Menzel Yahia-Tafekhsite (Proconsulaire). VI<sup>e</sup> s. Dédicace de pavement et de partie d'église – *AE 2008*, 1668**

*AE 2008*, 1668 (T. GHALIA, « "Par ce signe tu vaincras..." », nouveaux témoignages sur les vestiges du christianisme antique au Cap Bon, Tunisie », *Lieux de culte : Aires votives, temples, églises, mosquées. IX<sup>e</sup> colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 206-210)

La mosaïque a été trouvée à 7 kilomètres au sud de Kelibia, dans une agglomération en retrait par rapport au rivage, Menzel Yahia-Tafekhsite (ou Chott Menzel Yahia). L'église daterait du IV<sup>e</sup> siècle, et aurait été restaurée à l'époque byzantine. L'inscription est située dans l'entrecolonnement nord de la première

121 D'autres Umbrii Felices sont connus par l'épigraphie. Ces homonymes sont tous situés en Afrique : on en compte deux. Le premier est à Khamissa (*ILAlg I*, 1942). L'autre est dans une inscription de Lambaesis (*ILS*, 9097).

travée. Elle se lit le dos tourné au collatéral sud. Les mosaïques sont très décorées, avec des animaux terrestres et marins, des fruits, des fleurs. Le texte est bordé par un ruban de trois couleurs (blanc, rouge, bleu-noir). Lettres capitales, couleurs rouge et bleu-noir en alternance ; h.d.l. 12 cm.

*[Si quis hunc locum uiolare] boluerit, abeat parte[m cum / Iuda I]sacariota ; cuius [no]/men Deus scit botum su[um] / adimplebit in istu(m) porti[cum].*

Si quelqu'un voulait violer ce lieu, qu'il soit assimilé à Judas Iscariote. Celui dont Dieu sait le nom a réalisé son vœu dans cette *porticus*.

l. 1-2 : l'inscription s'ouvre sur une formule d'imprécation, menaçant le profanateur du châtement réservé à Judas Iscariote. Ce genre de formule est plutôt réservé aux épitaphes, mais on le trouve parfois dans des dédicaces<sup>122</sup>. La menace du châtement de Judas n'est pas connu en Afrique<sup>123</sup> ; l. 2-3 : le dédicant reste anonyme, par la formule courante *cuius nomen Deus scit* ; l. 4 : *porticus*, habituellement au féminin, est ici mis au masculin<sup>124</sup>. Le donateur a offert le pavement de la mosaïque et peut-être une partie de l'église. Selon T. Ghalia, le pavement daterait de l'époque byzantine.

Bibliographie : *Basiliques (Tunisie)*, 60, p. 170-172. Plan de l'église dans T. GHALIA, « "Par ce signe tu vaincras..." », nouveaux témoignages sur les vestiges du christianisme antique au Cap Bon, Tunisie », *Lieux de culte : Aires votives, temples, églises, mosquées. IX<sup>e</sup> colloque international sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord antique et médiévale*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 207. Photographie de l'inscription, *ibid.*, fig. 15, p. 209.

#### **74\*. Oued R'Zel (Numidie). IV<sup>e</sup>-début VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – AE 1937, 155**

AE 1937, 155 (*Rev. afr.*, LXXVIII, 1936, p. 382)

La pierre a été découverte dans l'église de Oued R'Zel en Numidie (*Atl. archéologique*, f. 27, Batna, n° 201). L'inscription a été trouvée sur un fragment de pilier en calcaire bleuté (h. 0,82 m ; l. 0,37 m). L'inscription est en partie en relief, en partie gravée (gravée à partir de la l. 9). H.d.l. ?

*Praeclar/a et deco/ra dom/us Dei et / Chr(ist)i dom/ini nost/ri saluat/oris insta/nte Felice / pr(es)b(ytero) patre n(ostro).*

122 Voir à la basilique de Theveste, n° 95\*.

123 Mais il est connu ailleurs : cf. *ILCV*, 3850 à Ravenne.

124 Voir aussi à Thugga, n° 98\*.

Resplendissante et élégante maison de Dieu et du Christ notre seigneur le Sauveur, à la requête du prêtre Felix notre père. (Traduit par N. Duval, *BCTH*)

l. 1-4 : l'inscription est une dédicace d'église, appelée ici *domus Dei*, comme il est fréquent en Numidie. Ici la formule est enrichie puisqu'à *domus Dei*, on a ajouté *et Christi domini nostri saluatoris*. Le terme *praeclarus* apparaît souvent dans les dédicaces : il appartient au vocabulaire des dédicaces métriques et sert à mettre en valeur l'édifice. *Decora* est nettement plus rare ; l. 4-11 : les dédicants sont inconnus. Ils s'expriment à la première personne du pluriel, se fondant dans une masse anonyme (*patre nostro*) ; ils ne sont jamais le sujet d'une action. Ces fidèles ont probablement pris en charge financièrement la construction de l'édifice. Celui-ci a été réalisé à la requête d'un prêtre (*instante*). Sur le prêtre Felix, cf. « Felix 103 », *PCBE (Afrique)*, p. 445. N. Duval date l'ensemble de l'église d'avant la période byzantine.

Bibliographie : sur l'église, N. DUVAL, *BCTH*, 8, 1972, Fasc. B, p. 137 ; *Basiliques (Algérie)*, 90, p. 234-236. Photographie dans *BCTH*, 1972.

### 75\*. Rouis (Numidie). 9 janvier 550. Dédicace de *mensa* – *LSA*, 64

*LSA*, 64 – *CIL VIII*, 27958 ; *EChrAfr*, 337 ; *ILAlg I*, 3670 ; *ILCV*, 2043

L'inscription a été découverte à Rouis, à une trentaine de kilomètres au sud-ouest de Theveste (*Atl. archéologique*, f. 40, Feriana, n° 10), dans les ruines d'une basilique. La pierre était retournée et recouverte par une couche de béton. Dalle carrée. Brisée à gauche. h. 0,50 m ; l. 0,50 m ; ép. 0,01 m.

Au centre de la dalle, un double cercle (diam. 0,35 m). Chrisme avec alpha et oméga. En dessous du cercle, inscription A. Au-dessus, inscription B, précédée d'une croix latine.

A) *Memoria sanctae Maximae / [Don]atillae et Secundae //*

B) (*croix latine*) *posita a d(o)m(in)o patre / Faustino episcopo urbis Tebestinae sub die V / Idus <ianuarias> ian(ua)r(ias) indict(ione) XIII. //*

C) (*croix latine*) *Archangelu/s Mika/el et/ Gab/rie/l // [Mem]ori/a / s(an)c(t)i Bi/n/ce/n/ti mar/tiris // s(an)c(t)a/e Cri/spi/nae / mar/tiri/s.*

Souvenir de sainte Maxima, Donatilla et Secunda. Déposé par le seigneur père Faustinus évêque de la ville de Théveste, le cinquième jour des ides de janvier, indiction treizième. L'archange Michel et Gabriel. Souvenir de saint Vincent martyr, de sainte Crispine martyre. (Traduit par Y. Duval, *LSA*)

Selon Y. Duval, ce n'est pas un procès-verbal de déposition de reliques, mais seulement une invocation aux martyrs. « L'inscription paraît plutôt être la dédicace par l'évêque de la table elle-même (*posita*) en souvenir (*memoria*) de martyrs dont l'église contenait, peut-être ailleurs, des reliques<sup>125</sup>. » L'évêque Faustinus est venu de Theveste pour inaugurer la *mensa martyrum* (cf. « Faustinus 14 », *PCBE (Afrique)*, p. 389). Le donateur de la table est soit l'évêque lui-même, soit un donateur anonyme. La première hypothèse semble la plus plausible. Faustinus était déjà connu par la dédicace d'un fortin byzantin près de Tebessa<sup>126</sup>. Il s'implique donc aussi bien dans la vie religieuse que « civile » de la cité. Pour Y. Duval, l'indiction XIII mentionnée serait celle de 550. L'inscription daterait donc probablement du 9 janvier 550.

Bibliographie : Y. DUVAL, *BAA*, I, p. 153 ; ID., « Évêques et évêchés d'Afrique », *REA*, 1981, p. 228-237 ; sur l'église : *Basiliques (Algérie)*, 109, p. 303-305. Photographie dans *LSA*.

### 76\*. *Rusicade* (Numidie). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – *LSA*, 91

*LSA*, 91 – *CIL* VIII, 19913 ; *CLE*, 909 ; *EChrAfr*, 198 ; *ILCV*, 1826 ; *ILCV*, 1107 (note) ; *ILAlg* II, 1, 373

Dalle de marbre trouvée à Rusicade (Skikda), à environ 90 kilomètres au nord de Constantine (*Atl. archéologique*, f. 8, Philippeville, n° 196). Elle a été découverte dans le square situé devant l'église de la ville, parmi les ruines d'un édifice. Non loin de l'inscription, on a retrouvé un squelette dans un tombeau, recouvert d'une grande mosaïque de 4 mètres ; h. 0,42 m ; l. 0,48 m ; h.d.l. 2,5 cm. Les vers sont des dactyles élégiaques (*LSA*).

*Magna quod adsurgunt sacris / fastigia tectis / Quae dedit officiis sollicitudo  
piis, / Martyris ecclesiam uenerando nomine Dignae / Nobilis antistes  
perpetuus/que pater / Navigius posuit Cristi le/gisque minister. / Suspiciant cuncti  
religionis opus.*

Si de grands frontons dominant les toits sacrés que sa sollicitude a donnés aux pieux offices, c'est que Navigius, noble évêque, notre père à jamais, serviteur de la loi du Christ, a construit l'église de Digna, martyre au nom vénérable. Que tous lèvent les yeux vers l'œuvre de la foi. (Traduit par Y. Duval, *LSA*)

La dédicace d'église a été réalisée sur un support précieux. Elle est rédigée dans un style très recherché, parfois difficile à comprendre. La pierre a peut-être été apposée à l'entrée de l'édifice, ou bien sur un mur ; l. 1-2 : description de l'édifice, à travers des mots poétiques tels que *magna fastigia* et *tectis*, qui pourraient désigner des frontons et des toits. Il est à noter que ces mots se

125 Y. DUVAL, *LSA*, p. 140.

126 *DefAfrByz*, 32 (*CIL* VIII, 16684 ; *ILAlg* I, 3764 ; *Pringle*, 39) : « *In nomine d(omi)ni d(e) i n(o)stri atque / salbatoris, Ihe(s)u (Chr)(ist)i, / temporib(us) biri beatissimi / Faustini, ep(iscop)i, hec munitio fundi / Masticana exunto proprio fecit.* » Cf. vol. 1, p. 432.

retrouvent ailleurs dans les dédicaces africaines, à Tipasa par exemple<sup>127</sup>. Selon Y. Duval, la mention des parties élevées insiste sur le fait que l'église est terminée, et que l'ouvrage a été mené à bien : en effet, les toits devaient être ce que l'on posait en dernier<sup>128</sup> ; l. 2-10 : dédicace et éloge de l'évêque. L'église est dédiée à la martyre Digna, qui n'est pas connue ailleurs en Afrique. À noter, le jeu de mots sur le nom de Digna. Ce type de jeu de mots sur les noms des martyrs était très courant<sup>129</sup>. Le dédicant de l'inscription est l'évêque Navigius, *nobilis antistes*, que l'on ne connaît pas ailleurs (cf. « Navigius 4 », *PCBE (Afrique)*, p. 773). Il a fait construire l'ensemble de l'édifice (*ecclesiam ponere*). Le verbe *ponere* est rare dans les dédicaces ; on attendrait plutôt *aedificare* ou même *facere*<sup>130</sup>. Le texte offre un court éloge à Navigius, dans la tradition des éloges rendus aux évêques. Il est qualifié de *nobilis antistes* : faut-il y voir une référence à une naissance aristocratique ou bien au fait qu'il est connu de tous (premier sens de *nobilis*) ? Dans tous les cas, cela insiste sur la bonne renommée du personnage. Il est aussi dit *perpetuusque pater* ; la relation entre l'évêque et les fidèles est vue comme une relation familiale. *Minister Cristi legis* replace l'évêque dans son lien avec Dieu, et sa subordination à la loi de celui-ci. L'évêque est à la fois protecteur et serviteur. Selon Y. Duval, il est probable que l'expression *dedit sollicitudo piis officiis* renvoie à Navigius ; mais cette expression est assez obscure. Si l'on comprend bien que la *sollicitudo* renvoie à l'évêque, il est difficile de savoir ce que sont les *piis officiis* ; l. 10 : la dernière phrase de l'inscription s'adresse au lecteur. On attendrait une belle maxime morale pour constituer la fin de l'inscription. En réalité, la fin de l'inscription poursuit l'éloge, mettant en valeur la grandeur de l'édifice, et au-delà, celle de l'évêque. Le verbe *suscipere* indique une idée de relation verticale : le sujet est en-dessous et accueille quelque chose qui vient du dessus. La direction du regard se fait vers le haut, c'est-à-dire vers le haut de l'inscription et vers les *magna fastigia* et les *tectis*. Le lecteur doit donc admirer l'ouvrage. Ici, l'adresse se veut universelle : *cuncti suscipiant. Religionis opus* renvoie soit à l'église, qui pourrait être désignée de façon figurée sous cette expression, soit à l'évêque lui-même, qui justifie ainsi sa construction.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 441-443. Photographie dans *LSA*, p. 185.

### **77\*. Rusguniae (Maur. césarienne). Milieu IV<sup>e</sup> s.-début V<sup>e</sup> s. Dedicace d'église – LSA, 167**

*LSA*, 167 – *CIL VIII*, 9255 ; *EChrAfr*, 319 ; *ILCV*, 1822

Pierre ou mosaïque perdue depuis longtemps et connue par des copies. L'inscription aurait été trouvée dans les ruines d'une basilique de Rusguniae, mais l'église précise n'est pas connue. Il s'agit peut-être de la cathédrale (*Basiliques (Algérie)*, 14, p. 55).

127 Cf. n° 99\* et 100\*.

128 Y. DUVAL, *LSA*, p. 186.

129 Voir Y. DUVAL, *LSA*, p. 186 mais aussi l'article de S. Poque, qui référence les jeux de mots d'Augustin dans les discours sur les martyrs : S. POQUE, « Spectacles et festins offerts par Augustin d'Hippone pour les fêtes de martyrs », dans *Pallas*, 15, 1968, p. 103-125.

130 Y. Duval (*LSA*) suggère que le choix du verbe *ponere* a pu être lié aux nécessités de la métrique.

*D(e) sancto ligno crucis Christi Saluatoris adlato / adq(ue) hic sito, Flavius Nuuel ex praepositis eq(u)itu/m armi[g]erorum [i]junior(um), filius Saturnini uiri / perfectissimi ex comitibus et Col[e]cia[e] (?), honestissima/e feminae, pr[on]epos (?) Eluri Laconi[ci?] basilicam uoto / promissam adq(ue) oblatam cum coniuge Nonni/ca ac suis omnibus dedicauit.*

Un fragment du saint bois de la Croix du Christ sauveur ayant été apporté et placé ici, Flavius Nuuel ancien commandant de cavalerie des *Armigeri Iuniores*, fils de Saturninus perfectissime ancien comte, et de Colecia, femme très honorable, arrière petit-fils (?) d'Elurus Laconicus (?) a dédié la basilique qu'il a promise par un vœu et offerte avec sa femme Nonnica et tous les siens. (Traduit par Y. Duval, *LSA*)

l. 1-2 : l'inscription fait mention d'une relique du bois de la croix (*de sancto ligno crucis [...] hic sito*). Les fragments du bois de la croix sont une relique rare et, par conséquent, ils sont très recherchés. Une inscription de Kherbet oum el Ahdam, mentionnant aussi le bois de la croix, est datée de 359<sup>131</sup> ; l. 2-4 : présentation du dédicant. Il s'agit de Flavius Nuuel, un personnage de haut rang (cf. « Flavius Nuuel », *PCBE (Afrique)*, p. 790 ; « Flavius Nuuel », *PLRE*, I, p. 635). Il donne ses deux noms, ce qui est un indice de datation assez haute. Il est un ancien commandant de cavalerie des *armigeri Iuniores*, un corps de troupes romain (cavalerie)<sup>132</sup>. Selon G. Camps, il est possible que ce donateur, Flavius Nuuel, soit le même personnage que celui connu sous le nom de Nubel, prince maure du milieu du IV<sup>e</sup> siècle, père de six enfants dont Firmus, Gildon et Mascezel<sup>133</sup>. Cela donnerait un indice clair de datation pour l'église, puisque Nubel est mort avant le début de la révolte de Firmus<sup>134</sup> ; nous aurions également un indice de la christianisation relativement précoce de grands chefs de tribus berbères. Mais les différentes prosopographies séparent les deux personnages : « Nubel », *PCBE (Afrique)*, p. 785 ; « Nubel », *PLRE*, II, p. 633. J.-P. Laporte a plus récemment fermement récusé l'association entre les deux personnages : cf. J.-P. LAPORTE, « Les armées romaines et la révolte de Firmus en Maurétanie Césarienne », *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien I<sup>er</sup>*, dir. par Y. LE BOHEC et C. WOLFF, 2004, p. 279-298, s'appuyant sur une remarque d'A. Chastagnol suite à l'article de N. DUVAL, « Les Byzantins à Rusguniae », *BCTH*, 1985, p. 360 ainsi que sur l'idée que les *Armigeri Iuniores* ne seraient arrivés en Afrique qu'en 373<sup>135</sup>. La question n'est donc pas encore réglée. Flavius Nuuel

131 N° 66\*.

132 Y. DUVAL, *LSA*, p. 353.

133 G. Camps a repris l'ensemble du dossier dans G. CAMPS, « *Rex gentium maurorum et romanorum*. Recherches sur les royaumes de Maurétanie des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles », dans *AntAfr*, 20, 1984, p. 183-218 ; voir aussi ID., « Firmus », *Encyclopédie berbère*, 19, p. 2845-2855.

134 AMM., XXIX, 5, 2. La révolte de Firmus débute en 370.

135 J.-P. LAPORTE, « Les armées romaines et la révolte de Firmus en Maurétanie Césarienne », dans *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien I<sup>er</sup>*, dir. par Y. LE BOHEC et C. WOLFF, Lyon, de Boccard, 2004, p. 282, n. 25 et p. 289. L'auteur renvoie à A. Chastagnol (Intervention) : « Au IV<sup>e</sup> siècle, au moins jusqu'en 390, les titres de *uir perfectissimus* et d'*ex comitibus* ne sont pas compatibles pour un même personnage en un seul moment. Le titre de *uir perfectissimus* s'est

est le fils de Saturninus, perfectissime (c'est-à-dire membre de l'ordre équestre), ancien comte<sup>136</sup>. Sa mère, Colecia, est une *honestissima femina*, ce qui n'est pas un titre à proprement parler, mais qui désigne tout de même son appartenance à la catégorie des *honestiores*. On ne connaît pas Elurus Laconicus. Dans cette inscription, la filiation est très précise, puisque Flavius Nuvel évoque ses deux parents et son grand-père ; l. 5 : Flavius Nuvel détaille son don. Il a offert une église (*basilica*), avec tous les siens, en raison d'un vœu (*uoto*). Le terme *basilica* pour désigner une église est rare, et assez ancien<sup>137</sup>. L'insistance est caractéristique des grandes dédicaces (*basilicam promissam adque oblatam*) ; la formule est unique<sup>138</sup>.

Bibliographie : sur l'église : *Basiliques (Algérie)*, 14, p. 55. Sur l'identification Nuvel/Nubel : G. CAMPS, « *Rex gentium maurorum et romanorum*. Recherches sur les royaumes de Maurétanie des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles », *AntAfr*, 20, 1984, p. 183-218 ; N. DUVAL, « Les Byzantins à Rusguniae », *BCTH*, 1985, p. 341-360 ; J.-P. LAPORTE, « Les armées romaines et la révolte de Firmus en Maurétanie Césarienne », *L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien I<sup>er</sup>*, dir. par Y. LE BOHEC et C. WOLFF, Lyon, de Boccard, 2004, p. 279-298 ; A. BLACKHURST, « The House of Nubel : Rebels or Players ? », *Vandals, Romans and Berbers*, dir. par A. MERRILLS, Aldershot, Ashgate, 2004, p. 65.

### 78\*. *Rusguniae* (Maur. césarienne). IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Dédicace lacunaire d'une basilique – *CLEAfr-02*, 207

*CLEAfr-02*, 207 – *ILCV*, 1823 ; *CLE*, suppl. III, 1915 ; *EChrAfr*, 213

L'inscription sur mosaïque a été trouvée dans le chœur de la grande basilique de Rusguniae, située dans la partie septentrionale de la ville antique. Elle était plus précisément un peu en avant de l'abside. Elle se lit les yeux tournés vers l'abside. Le sol entier de l'église était recouvert de mosaïques. Les scènes sont très variées : une scène champêtre, une scène avec des animaux, un panneau de mer poissonneuse. Le panneau de la mosaïque est encadré par une grecque et séparé du mur d'abside par deux rangées d'amphores aux tons vifs. l. 5,20 m ; L. 2,85 m ; h.d.l. 18 cm. Lettres en cubes bleus et blancs.

[--- s]uo sump[t]u u[---] / [--- ci]rcumdat [---] / [---] sim falente r[---] / [---] m pauci penetralia condere [tectā ?] / [---q]uae coeunt [la]tere ex utroque decente[s] / [---p]raescrips[---] metis finis orsa dedisse / [---ta]men

---

quelque peu dévalué, mais ce n'est plus guère attesté après les années 420-430. En conséquence, je proposerais, avec précaution, de dater de préférence l'inscription de Flavius Nubel dans les années 400-429 environ. » On pourrait toutefois ajouter que le père de Flavius Nuvel n'a pas eu besoin d'avoir les deux titres en même temps, et qu'il a pu avoir l'un puis l'autre.

136 Sur le titre de perfectissime, cf. K. GROSS-ALBENHEISEN, « Perfectissimus », *DNP*, vol. 9, c. 541-542. Réservé au milieu du III<sup>e</sup> siècle à des postes de haut rang, le titre est de plus en plus accordé à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Le titre d'*ex comitibus* était lui aussi honorifique (cf. C. GIZEWSKI, « Comes », *DNP*, vol. 3, c. 89-91).

137 Y. DUVAL, *LSA*, p. 584.

138 Sur l'ensemble de l'inscription, cf. également vol. 1, p. 243-245.

*memo[ran]de mihi, cantabere sem[per] / [---u]alebis atque o[---] / [---] ne  
prou[---] / [---] a corona [---].*

L'inscription est une dédicace d'église, extrêmement lacunaire. Elle était placée dans le chœur de l'église, c'est-à-dire à l'endroit le plus central de celle-ci. C'est une dédicace métrique, qui présente deux ou trois parties distinctes. Les deux premières lignes de l'inscription sont rédigées à la troisième personne du singulier (*suo sumptu, circumdat*). La suite est à la première personne (*sim, memorande mihi*).

l. 1 : le début de l'inscription est la dédicace à proprement parler. Le dédicant a dû offrir l'église à ses frais (*suo sumptu*) ; l. 2 : il semble y avoir une description, peut-être de ce qu'a fait précisément le dédicant (sujet de *circumdat* ?). Selon P. Monceaux (*EChrAfr*), l'inscription détaillerait les sacristies (l. 5, *latere ex utroque*) ; l. 7 : la fin de l'inscription, à partir de *tamen* pourrait être une invocation (à des saints ?), notamment à travers l'impératif *memorande mihi*, qui n'est pas sans rappeler les *in mente habeatis* des inscriptions martyriales. La couronne pourrait également référer à la *corona* des saints, présente également dans les inscriptions de martyrs. Les mosaïques sont globalement contemporaines du premier état de la basilique, correspondant au IV<sup>e</sup> ou au V<sup>e</sup> siècle.

Bibliographie : F. BARATTE, N. DUVAL, *Catalogue des mosaïques romaines et paléochrétiennes du Musée du Louvre*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 1978, p. 26-27 ; N. DUVAL, « Le destin des mosaïques de Rusguniae », *MEFR*, 97, 1985, p. 1113-1124 ; *Basiliques (Algérie)*, 14, p. 52-56. Dessin de l'ensemble des mosaïques : « Fouilles de Rusguniae », *BCTH*, 1900, p. 133-148.

### **79\*. Rusguniae (Maur. césarienne). VI<sup>e</sup> s. Épitaphe de Constantina, mentionnant une restauration d'église – BCTH, 19, B, 1983, p. 341-360**

N. DUVAL, « Les Byzantins à Rusguniae », *BCTH*, 19, B, 1983, p. 341-360 – *AE* 1900, 52 ; *ILCV*, 234b ; *ILS*, 9217b.

L'inscription a été découverte à Rusguniae. Il s'agit d'une sépulture fermée par un couvercle de marbre emprunté à un sarcophage d'une époque antérieure. La pierre a été trouvée dans le collatéral gauche de la grande basilique. h. 1,25 m ; l. 0,60 m ; h.d.l. 6 à 7,5 cm.

*Mem(oria) Constantinae, filiae dom(ini) / gl(oriosi) Maurici, mag(istri)  
m(i)l(itum), qui edificia / circum lapsa diu in hanc s(an)c(t)a basi/lica restauravit.  
Deposita est in / pace, ann(orum) III, die k(a)l(endarum) No(uem)br(ium),  
ind(ictione) VIII.*

Souvenir de Constantina, fille du seigneur glorieux Mauricius, *magister militum*, qui a restauré les bâtiments écroulés depuis longtemps dans cette sainte basilique. Elle a été déposée en paix à trois ans le jour des kalendes de novembre, la neuvième année de l'indiction.

l. 4-5 : J. Durliat avait développé *ann(o) III* et faisait de l'expression une année de règne d'un empereur, plus précisément celui de Phocas<sup>139</sup>. N. Duval a critiqué cette position, car il est fort probable que le nom de l'empereur aurait été précisé, et surtout parce que *ann. III* à cette place « a toujours été considéré comme l'âge de l'enfant ». D'ailleurs la taille du sarcophage indique une personne de petite taille. L'inscription ne saurait donc être datée aussi précisément<sup>140</sup>.

l. 1 : il s'agit de l'épithaphe de Constantina, inconnue par ailleurs (« Constantina 4 », *PLRE*, IIIA, p. 339) ; l. 2-4 : le père de Constantina est Mauricius, *magister militum*, c'est-à-dire le commandant de l'armée en Afrique, ou plus vraisemblablement le commandant des troupes stationnées dans la cité (« Mauricius 6 », *PLRE*, IIIB, p. 861). Ce dernier était également enterré dans l'église<sup>141</sup>. L'inscription mentionne, au détour d'une épithaphe, la restauration d'une basilique. Celle-ci était tombée en ruines. Le mot *circum lapsa* est certainement exagéré. L'église a été transformée ; elle est devenue une église à cinq nefs, avec une contre-abside. L'ensevelissement de Mauricius et de ses filles, au sein de l'église marque un attachement particulier de la famille à la basilique ; l. 4-5 : la fille de Mauricius est probablement morte à trois ans, le jour des kalendes de novembre, la neuvième année de l'indiction (545 ; 560 ; 575 ; 605 ; 620 ; 635).

Bibliographie : J. DURLIAT, *Recherches sur l'histoire sociale en Afrique byzantine : le dossier épigraphique*, II, thèse de doctorat non publiée, 1977 ; *Basiliques (Algérie)*, 14, p. 52-56. Photographie dans *BCTH*.

## 80\*. Sabratha (Tripolitaine). Fin du IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Mosaïque de pavement de Flavius Bonifatius, Sabratha – *IRT*, 13

*IRT*, 13 ; R.-M. BONACASA CARRA, « Complesso paleocristiano a nord del teatro di Sabratha », *Actes du XI<sup>e</sup> congrès d'archéologie chrétienne*, Rome, École française de Rome, 1986, p. 1910-1926

La mosaïque a été trouvée dans l'église II de Sabratha en Tripolitaine. L'église II appartient à un complexe épiscopal situé au nord du théâtre de la cité. Le complexe comprend deux églises et l'église II est la plus grande des deux. Les églises occupent d'anciens lieux civiques dont les structures ont été partiellement remployées<sup>142</sup>. Le tremblement de terre de 365 a mis fin à l'occupation des lieux

139 J. DURLIAT, *Recherches sur l'histoire sociale en Afrique byzantine : le dossier épigraphique*, II, thèse de doctorat non publiée, 1977, p. 219 (cité chez N. DUVAL, « Les Byzantins à Rusguniae », dans *BCTH*, 19, B, 1983, p. 351 : « *anno III*, placé à la fin du texte gravé, ne peut avoir d'autre signification qu'une datation par une année de règne bien que normalement l'indication de l'année suive celle du jour et du mois. Comme il y a concordance entre la troisième année de règne et une indiction 9, un 1<sup>er</sup> novembre, pour le règne de Phocas et pour ce règne seul, la seule date possible est le 1<sup>er</sup> novembre 609. »)

140 N. DUVAL, « Les Byzantins... », art. cité, p. 352.

141 Sur ce titre, cf. N. DUVAL, « Les Byzantins... », art. cité, p. 348. Sa tombe est placée dans le collatéral droit de la basilique : *ILCV*, 234a : « *Memoria. / Mauricius / mag(ister) m[i]l(itum) ui/xit annis / LV, requie/bit in pa/ce tertiu(m) / kalendas / Apriles / indicti/one XIII.* » Une autre de ses filles est également enterrée dans la basilique (*ILCV*, 234c).

142 Voir R.-M. BONACASA CARRA, « Complesso paleocristiano a nord del teatro di Sabratha », dans *Actes du XI<sup>e</sup> congrès d'archéologie chrétienne*, Rome, École française de Rome, 1986, p. 1910. Les édifices publics en question sont des thermes. Ils auraient été détruits lors du tremblement de terre

civiques sur lesquels sont érigées les églises. La cité a été détruite dans le même temps par une tribu maure, puis restaurée partiellement en 378. Les églises I et II sont donc postérieures à cette date<sup>143</sup>. La mosaïque a été réalisée sur une *tabula ansata* et insérée dans le pavement géométrique situé entre l'abside et l'autel de l'église : l. 0,41 m ; L. 0,41 m ; h.d.l. 7-9 cm.

*Fl(auius) Bon[ifatius] / exceptor [---] / M suis de [---] / uotum s[oluit].*

Flavius Bonifatius *exceptor*, avec les siens (?), [...] s'est acquitté de son vœu.

l. 2-3 : faut-il restituer [...cu]/m suis ?

l. 1-4 : on considère généralement que cette inscription en mosaïque constitue la dédicace de l'église, mais il n'est pas possible de le prouver. Au minimum, c'est un don d'une mosaïque de pavement, de taille assez modeste ; l. 1-2 : le dédicant, Flavius Bonifatius, est inconnu par ailleurs. Il est un *exceptor* : un fonctionnaire chargé d'enregistrer et de copier des actes officiels légaux et administratifs. Il existait des *exceptores* à tous les niveaux de la hiérarchie. Pour C. Lepelley, l'*exceptor* est ici un petit fonctionnaire municipal, une sorte de « secrétaire de mairie<sup>144</sup> ». Si l'on en croit la définition de C. Lepelley, Bonifatius ne serait pas un riche aristocrate, mais un modeste fonctionnaire local. Il n'aurait peut-être pu dédier que le pavement de mosaïque ; l. 3-4 : le don a été fait en raison d'un vœu, peut-être avec sa famille.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 372-380. Plan des églises du complexe épiscopal dans R.-M. BONACASA CARRA, « Complesso paleocristiano a nord del teatro di Sabratha », *Actes du XI<sup>e</sup> congrès d'archéologie chrétienne*, Rome, École française de Rome, 1986, p. 1911 (fig. 1). Photographie dans R.-M. BONACASA CARRA, art. cité, p. 1918 (fig. 6).

### **81\*. Sabratha (Tripolitaine). Milieu-fin VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'une table d'offrande – AE 1992, 1760**

AE 1992, 1760 (A. BRUGNONE, « Iscrizione incisa sul bordo di uno dei lati lunghi di una tavola d'offerta », *Quaderni di archeologia della Libya*, 15, 1992, p. 325-326) – AE 1996, 1684 ; L. GASPERINI, *L'Africa romana*, 10, 1992, p. 753-756

Table d'offrande en marbre trouvée à Sabratha dans la basilique II (dite « basilique de Justinien »). La table porte la dédicace sur sa tranche. Trouvée en 6 fragments. l. 0,88 m ; L. 0,88 m. Croix de 4,5 et 3 cm au début et à la fin du texte ; h.d.l. 4,5 cm en moyenne.

---

de 365, et n'auraient pas été restaurés. Cette défection des lieux aurait été un élément crucial dans le choix de l'emplacement des deux églises.

143 R.-M. BONACASA CARRA, « Complesso... », art. cité, p. 1917.

144 C. LEPELLEY, *Cités*, I, p. 224. Les *exceptores* étaient des fonctionnaires municipaux salariés par la cité.

*Iste Eanus bo[t]um [b]obit.*

Ici Eanus a fait un vœu.

Il s'agit de la dédicace d'une table d'offrande, qui a été réalisée en raison d'un vœu. Selon les éditeurs de l'inscription, *iste* se réfère non au dédicant, mais au lieu dans lequel la promesse a été effectuée, et aussi à la table elle-même. *Iste* est plus ou moins équivalent à *hic*. Eanus, le nom du donateur, est une variante de Ianus. Le donateur n'est pas connu par ailleurs. La paléographie, les symboles et les données archéologiques incitent les auteurs à dater l'inscription du deuxième ou du troisième quart du VI<sup>e</sup> siècle.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 372-380. Photographie dans A. BRUGNONE, art. cité, p. 317.

### **82\*. Satafis (Maur. sitifiennne). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Restauration d'une *memoria martyrum* – LSA, 142**

LSA, 142 – CIL VIII, 20299 ; *EChrAfr*, 300 ; *ILCV*, 1901 (note)

Pierre brisée lors de la découverte, à Satafis. Elle devait être un linteau de porte (l. 1,25 m). La pierre était composée de deux inscriptions symétriques.

A) h.d.l. 5 cm.

*In nomine Dei et Ch[risti] --- / ---] mariti [--- / ---] VIC [---]*

B) h.d.l. 5 cm ; 4 cm (l. 2).

*[Iube]nte Deo et (Christ)o eius / [memoria]m beatissimorum / [martyrum---]ulus et Victoria cum / [omnibus] suis restituerunt.*

Sur l'ordre de Dieu et de son Christ, [...]ulus et Victoria ont restauré la chapelle des bienheureux martyrs, avec tous les leurs. (Traduit par Y. Duval, LSA)

l. 1 : les dédicants ont effectué la dédicace *Iubente Deo et Christo...* Cette formule est assez fréquente ; l. 3-4 : [...]ulus et Victoria sont inconnus par ailleurs. Voir toutefois « Victoria 4 », *PCBE (Afrique)*, p. 1187 ; « [...] ulus », *PCBE (Afrique)*, p. 1227. Cette inscription constitue la dédicace de la restauration d'une chapelle martyriale (*memoria*), par une famille de fidèles, inconnue par ailleurs. Il est impossible de savoir s'il s'agit d'une chapelle située sur des terres privées, ou d'une chapelle « publique ». Visiblement, cette *memoria* était en fait assez grande (23,40 par 14,6 m).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 308-310 ; *Basiliques (Algérie)*, 26, p. 90-91. Photographie dans LSA, p. 301.

**83\*. Sidi Daoud (Proconsulaire). VI<sup>e</sup> s. Baptistère – AE 1958, 122**

AE 1958, 122 (C. POINSSOT, L. POINSSOT, « Baptistère découvert dans la région de Sidi Daoud (Cap Bon) », *Karthago*, VI, 1955, (1957), p. 124-126)

L'inscription a été découverte sur une cuve baptismale revêtue de mosaïque, dans le hameau d'Oumcetren (Ommsetren) près de Sidi Daoud (Sidi Daoued), sur la côte occidentale du Cap Bon. La cuve baptismale est composée de quatre lobes, « comme une croix dont chaque bras est à peu près semi-circulaire<sup>145</sup> ». On descend dans la cuve par un escalier gradiné de quatre degrés (prof. 1,10 m). Le degré supérieur de la cuve porte huit croix de Malte en cubes de verre bleu, hautes de 0,2 mètre. Elles ornent le fond des alvéoles et le rentrant des quatre lobes de la cuve baptismale. Le texte se développe sur le second degré de la cuve. Les deux derniers degrés n'ont pas de décoration. La mosaïque est disposée sur les bords du baptistère (h.d.l. 12-66 cm). Cubes bleus, jaunes et rouges.

*Victoricus / s(u)bdiaconus / donum Domino / red(d)at.*

Que Victoricus, sous-diacre, restitue son don au Seigneur !

l.1-2 : il s'agit d'une dédicace de baptistère. Le dédicant est Victoricus, un membre du clergé, sous-diacre inconnu par ailleurs (cf. « Victoricus », *PCBE (Afrique)*, p. 1194). Il est probable qu'il ait offert aussi la cuve baptismale, étant donné la place de l'inscription et son formulaire ; l. 3-4 : la formule *donum Domino red(d)at* est très rare. On trouve plus fréquemment *uotum Domino reddit*. Mais ici, *uotum* est remplacé par *donum*. La formule rappelle l'expression *de donis Dei*. Mais elle a un sens plus explicite : le dédicant rend (ou redonne) son don à Dieu. Elle matérialise le nouveau rôle de Dieu dans le don, qui se fait intermédiaire entre le dédicant et le destinataire du don. J'ai supposé que *reddat* était le subjonctif du verbe *reddo*, *is*, *ere* manifestant ainsi une injonction : mais n'y a-t-il pas eu confusion avec un hypothétique *redo*, *as*, *are* ? *Redat* serait alors du présent de l'indicatif. Concernant la datation, C. et L. Poinssot évoquaient le V<sup>e</sup> siècle, tandis que les auteurs des *Basiliques (Tunisie)*, datent l'ensemble du VI<sup>e</sup> siècle, par rapprochement stylistique avec le baptistère de l'église de Kelibia/Demna<sup>146</sup>.

145 C. POINSSOT, L. POINSSOT, « Baptistère découvert dans la région de Sidi Daoud (Cap Bon) », dans *Karthago*, VI, 1955, (1957), p. 124.

146 Cf. n° 65\*.

Bibliographie : *Basiliques (Tunisie)*, 56, p. 163 ; Fac-similé, dans *Karthago*, fig. 10, p. 125.

### **84\*. Sitifis (Maur. sitifienne). IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Dédicace de chapelle – LSA, 148**

LSA, 148 – CIL VIII, 8631

Dalle trouvée au nord de Sétif dans les ruines d'un bâtiment. Il s'agit d'un épais bloc de calcaire entouré d'un cadre mouluré (h. 0,51 m ; l. 0,72 m ; ép. 0,23-25 m ; h.d.l. : 5,5 cm).

*Martyrib(us) sanctis promissa Colonicus insons / soluit uota sua laetus cum coniuge cara. / Hic situs est Iustus, hic at(que) Decurius una, / qui bene conf<c>essi uicerunt arma maligna / praemia uictores Cristi meruere coronam.*

Pour les saints martyrs Colonicus innocent a accompli son vœu et ses promesses, avec sa femme chère (?). Ici gît Justus, et avec lui Decurius, qui par la bonne confession ont vaincu les armes malignes. Victorieux, ils ont mérité en récompense du Christ la couronne. (Traduit par Y. Duval, LSA)

l. 1 : sur Colonicus, cf. « Colonicus », *PCBE (Afrique)*, p. 215. Il a accompli son vœu avec sa femme ; l. 3 : sur les deux martyrs Iustus et Decurius, cf. LSA, p. 314 ; selon Y. Duval, l'inscription est en même temps la dédicace d'une chapelle funéraire : « en effet, contrairement aux simples épitaphes, le vœu est ici mentionné en tête<sup>147</sup>».

Bibliographie : *Cités*, II, p. 497-503. Photographie dans LSA, p. 313.

### **85\*. Sitifis (Maur. sitifienne). IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de pavement – CIL VIII, 8629**

CIL VIII, 8629 – ILCV, 456

Mosaïque trouvée à Sitifis, dans un édifice supposément chrétien, qui ne correspond ni à l'église A, ni à l'église B décrites dans les *Basiliques (Algérie)*.

*Fl(auius) Inno/centius num(erarius) / pro salute / sua suorum/que omnium / tesselauit.*

---

147 Y. DUVAL, LSA, p. 314.

Flavius Innocentius *numerarius* a fait paver cette mosaïque pour son salut, et celui de tous les siens.

Le dédicant de cette inscription est Flavius Innocentius. Plusieurs homonymes sont connus en Afrique. Un Flavius Innocentius est attesté par une inscription de Mascula qui commémore une restauration. Flavius Innocentius y est flamine perpétuel<sup>148</sup>. Le Flavius Innocentius de Sétif est *numerarius*, c'est-à-dire comptable. Il a fait paver la mosaïque pour son salut (*pro salute sua*). Il l'a fait aussi pour tous les siens. Son don est donc personnel, mais les bienfaits doivent atteindre toute sa famille, ou tous ses proches (avec une insistance à travers le mot *omnium*).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 497-503 ; sur les églises de la cité : *Basiliques (Algérie)*, 25, p. 84-89.

### 86\*. *Sufetula* (Byzacène). Fin IV<sup>e</sup> s.-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de pavement (et d'édifice ?) – AE 1957, 207

AE 1957, 207 (N. DUVAL, « Nouvelles recherches d'archéologie et d'épigraphie chrétiennes à Sufetula (Byzacène) », *MEFR*, 1956, p. 247-298 (p. 264)) – *LSA*, 34

La mosaïque a été découverte dans une église située à environ 600 mètres au sud-ouest des grands temples de Sufetula, dans un secteur de nécropoles (il s'agit de la basilique VI ou « église des saints Sylvain et Fortunat »). Le panneau en mosaïque se trouvait dans la nef principale, mais désaxé par rapport à l'édifice. On ne sait pas comment l'inscription s'insérait dans le pavement de la nef (h. 0,95 m ; l. 1,40 m). La mosaïque à fond blanc, mutilée à droite, se lit dos à l'abside. Elle est surmontée d'un motif décoratif. Au centre, un chrisme constantinien de 12 cm, avec alpha et oméga, en tesselles rouges, est entouré d'une couronne de lauriers nouée par des bandelettes rouges. Le motif à droite a disparu. À gauche, branche de rosiers (tiges noires, feuilles vertes, boutons de fleurs rouges) et dessins stylisés. Le panneau est entouré d'une tresse à brins rouges, verts et noirs. En bas à droite, on a conservé un morceau du cadre. Lettres noires ; h.d.l. 6 cm.

*Dominis sanctis martyrib[us ---] / Silvano et Fortunato t[---] / Bonifatius uotum so[luit]. / A quibus petimus ut o[r]at[i]ones / nostr[a]s in mente hab[e]atis, / mar[tyr]es cum comites uestros.*

Aux seigneurs saints martyrs... Sylvain et Fortunat ... Bonifatius a accompli son vœu. C'est à vous que nous demandons que vous gardiez à l'esprit nos prières, martyrs avec vos compagnons. (Traduit par Y. Duval, *LSA*)

148 AE 1987, 1082.

l. 2 : sur les martyrs Sylvain et Fortunat, cf. *LSA*, p. 77 ; l. 3 : Bonifatius, le dédicant, est inconnu par ailleurs (cf. « Bonifatius 27 », *PCBE (Afrique)*, p. 162). Selon Y. Duval, le donateur invoque les martyrs d'une façon particulière. D'habitude on trouve la formule *petimus ut in mente habeatis*. Ici, le dédicant recommande ses prières aux saints, et non sa personne, ce qui est relativement original. Quelle offrande a réalisée Bonifatius ? Il a offert le pavement de mosaïque. C'est peut-être aussi la dédicace de l'ensemble de l'édifice. Le don a été réalisé en raison d'un vœu (*uotum soluere*). La pose de la mosaïque remonte au plus tôt à la fin du IV<sup>e</sup> siècle (quelques monnaies le prouvent, dont un bronze de Valentinien II placé en-dessous de la mosaïque (382-392)). Pour N. Duval, l'église date de l'époque byzantine, mais l'inscription est antérieure : il y avait probablement une chapelle à cet endroit, transformée par la suite en église. Le document aurait été conservé car il était précieux : le tapis de mosaïque fut sans cesse conservé au fur et à mesure des réaménagements et un massif de maçonnerie encadrait la mosaïque pour qu'elle soit bien visible. Ceci incite à penser que l'inscription constituait la dédicace d'un premier état de l'édifice.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 308-312 ; sur l'église VI de Sufetula, *Églises*, II, p. 179-185 ; *Basiliques (Tunisie)*, 147, p. 402-404 (Sbeitla, 7). Cliché et fac-similé dans *LSA*, fig. 48-49. Plan dans *Églises*, p. 180.

### 87\*. *Sufetula* (Byzacène). V<sup>e</sup> s. Baptistère – *ILTun*, 374

*ILTun*, 374 – A. MERLIN, « L'église du prêtre Vitalis à Sufetula », *Revue tunisienne*, 1917, p. 278 et fig. 2 (p. 277) ; A. MERLIN, *BCTH*, 1913, p. CLXXXVII

La mosaïque a été trouvée dans le « baptistère de l'église du prêtre Vitalis » (église II, au nord du site), lors de la fouille du nord-ouest de la chapelle de Iucundus. Le baptistère se trouve immédiatement derrière l'abside de l'église de Vitalis. Il s'agit d'une salle de 6,75 mètres de large et de 4,50 mètres de profondeur. Elle s'incurve au sud-ouest en une petite abside dans laquelle devait officier l'évêque. La cuve baptismale fait 3,95 mètres de long et 2,75 mètres de large. Profondeur de 1,15 mètres. Un escalier permet d'entrer et de sortir de la cuve. L'inscription est placée sur le bord de la cuve baptismale. Il s'agit d'une mosaïque sur fond blanc. Une frise à guirlandes de feuilles blanches, rouges et noires court le long du rebord du baptistère. Au fond de la cuve, un chrisme, avec l'alpha et l'oméga, ainsi qu'une croix inscrite dans une couronne à lemnisques de 65 cm de long. Sur les côtés, croix latines de 35 cm de haut. Lettres noires sur fond blanc. Réglures rouges entre les lignes ; h.d.l. 7, 5 cm à 8 cm.

*Vitalis / et Cardela uotu/m s(oluerun)t.*

Vitalis et Cardela se sont acquittés de leur vœu.

l. 1-2 : sur Vitalis et Cardela, cf. « Vitalis 9 », *PCBE (Afrique)*, p. 1223 ; « Cardela », *PCBE (Afrique)*, p. 192. Le problème posé par cette inscription a été de savoir si le Vitalis de l'inscription

est la même personne qu'un prêtre qui a donné son nom à l'église, d'après son épitaphe<sup>149</sup>. Pour N. Duval, contre A. Merlin, il est possible d'identifier les deux Vitalis comme une seule et même personne. Vitalis marié aurait d'abord offert le baptistère, puis serait devenu prêtre. Sur son épitaphe, il faut lire 88 ans et non 38 comme le faisait A. Merlin, en omettant un L et peut-être un X ; l. 3-4 : les deux personnages, certainement mari et femme, auraient offert la mosaïque du baptistère et peut-être le baptistère lui-même en raison d'un vœu. Dans cette inscription, la modestie du texte contraste avec la relative richesse du monument.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 308-312 ; sur l'église : *Églises*, I, p. 224, p. 291, p. 293 ; *Basiliques (Tunisie)*, 147, p. 386-391 (Sbeitla, 3) ; sur le baptistère A. KHATCHATRIAN, *Les baptistères paléochrétiens. Plans, notice et bibliographie*, Paris, École pratique des Hautes Études, 1962, p. 127 ; sur l'âge du prêtre Vitalis : N. DUVAL, « Note sur les antiquités d'Haïdra », *BSAF*, 1963, p. 44-68.

### **88\*. Sufetula (Byzacène). Milieu V<sup>e</sup> s. Dédicace d'un édifice chrétien (?) – AE, 1957, 208 a et b**

*AE*, 1957, 208 a et b – N. DUVAL, « Nouvelles recherches d'archéologie et d'épigraphie chrétiennes à Sufetula (Byzacène) », dans *MEFR*, 1956, p. 271-274

L'inscription a été trouvée à Sufetula, dans l'église des saints Sylvain et Fortunat (église VI), qui se trouve à 650 mètres du forum, dans une zone de nécropoles. Il s'agit de deux blocs moulurés en calcaire, en remploi dans les fondations de l'église. Bloc A) h. 0,425 m ; l. 1,31 m ; ép. 0,565 m ; h.d.l. 5 cm. Bloc B) h. 0,415 m ; l. 1,40 m ; ép. 0,565 m ; h.d.l. 7 cm.

*A) Amaci Restituti, Secundiani*

*B) uotum Dominus perfecit*

Le Seigneur a achevé le vœu de Amacius Restitutus, Secundianus.

l. 1 : il est difficile de savoir quel est le nombre de dédicants. On pourrait penser qu'il s'agit d'un seul personnage (Amacius Restitutus Secundianus). Mais l'usage des *tria nomina* est quasiment

149 L'épitaphe du prêtre Vitalis (*ILCV*, 3477 ; *ILTun*, 380 ; *CLEAfrrique*, 10, p. 30-34) : « *In nomine Patris et Fi/li et sp(iritu)s s(ancti) amen. / Vitalis pr(e)sb(yster) ui[xi in pace?] / d(e)i annis LXX(X)VIII (?) re[q]ui[esco ho?]/die. Hic positus pla[cida in] / pace, reserbor pulberi [pulbis]. / Spes mic(h)i multa manet, na[m te] / uenturum spero d(omi)n(u)m qui cuncta / creasti tibi ut cineres istos / suscites ipse potens. H(a)ec est / speciosior sole et super omnem / s[t]ellarum dispositionem ; / luci comparata, inbenitur prior, / dum sit una omnium potens et / in se permanens omnia inno/dans. Natus anno XXVIII / regis Gesiric prodie Idus / Septembres. » Le sens de *natus* a été interprété de différentes façons : tantôt *natus* désigne la naissance terrestre, tantôt il désigne le jour de la mort (né à la vie éternelle). Soit Vitalis est né le 12 septembre 467, et par conséquent mort en 555/556 s'il a effectivement vécu 88 ans, soit il est né en 379 et mort en 467. Le premier cas indiquerait que l'on a utilisé les datations avec le règne des rois vandales même pendant la période byzantine.*

abandonné durant la fin de l'Antiquité. Pour N. Duval, on aurait affaire soit à trois personnages (Amacius, Restitutus, Secundianus), soit à deux personnages (Amacius Restitutus, Secundianus). Il penche plutôt pour la seconde hypothèse<sup>150</sup>. Pour la *PCBE*, qui n'exclut pas l'hypothèse d'un dédicant unique, Amacius Restitutus, ou Amacius Restitutus Secundianus est peut-être à identifier avec l'évêque Amacius, qui a fait rechercher et retrouver la dépouille de l'évêque Iucundus, lui aussi évêque de Sufetula (cf. « Amacius », *PCBE (Afrique)*, p. 65)<sup>151</sup> ; l. 2 : dans cette inscription, comme le souligne N. Duval, la seconde partie du texte présente une particularité. Habituellement, c'est le dédicant qui est le sujet de *uotum*, mais ici, c'est *Dominus* (le Seigneur). Le formulaire classique est, en quelque sorte, inversé. Selon N. Duval, « *uotum* peut en effet avoir deux sens : soit promesse faite à Dieu ou à un saint, soit désir exprimé par un homme et que Dieu a comblé. Le premier sens est de beaucoup le plus fréquent dans les inscriptions chrétiennes. Mais, dans ce cas, le sujet du verbe qui exprime l'accomplissement d'un vœu est le nom du fidèle qui a pris l'engagement. Ici, on pourrait comprendre à la rigueur que Dieu a permis ou favorisé la réalisation d'un vœu qui visait, par exemple, la construction d'un édifice cultuel<sup>152</sup> ». Il faudrait alors se demander de quel édifice il s'agit. Étant donné que ces deux pierres sont en remploi dans les fondations de l'église, il paraît plausible qu'elles proviennent d'un édifice plus ancien que l'église de Sylvain et Fortunat. Il pourrait aussi s'agir d'une autre église, sans qu'on puisse préciser laquelle. La pierre est donc nécessairement antérieure à la construction de l'église, ce qui correspondrait selon N. Duval à la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 308-312 ; sur l'église : *Églises*, II, p. 179-185 ; *Basiliques (Tunisie)*, 147, p. 402-404 (Sbeitla, 7). Fac-similé dans *MEFR*, p. 272.

### 89\*. *Thala* (Byzacène). V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de *mensa* – *LSA*, 48

*LSA*, 48 – *CIL* VIII, 11725 ; *ILCV*, 1106

La *mensa* a été trouvée dans la cour de la mosquée de Thala où elle servait, à l'envers, à couvrir une tombe. Elle appartenait probablement à l'origine à l'église II de Thala, église qui était installée à la place d'un monument préexistant (peut-être le forum). Dalle carrée de dimensions inconnues. Par sa forme, cette dalle se rapproche d'une table (Y. Duval). « L'inscription est gravée sur le bandeau, les lettres vers l'extérieur, et se lit en tournant autour de la table : celle-ci était donc placée horizontalement dans un espace dégagé<sup>153</sup>. »

*Hic mem/oria [---] C A / O R I [---] posita a Fa/ustiniano e/p(is)co(po).*

Ici souvenir de ..., déposé par Faustianus évêque. (Traduit par Y. Duval)

150 N. DUVAL, « Nouvelles recherches d'archéologie et d'épigraphie chrétiennes à Sufetula (Byzacène) », dans *MEFR*, 1956, p. 273.

151 *ILTun*, 376.

152 N. DUVAL, « Nouvelles recherches... », art. cité, p. 274.

153 Y. DUVAL, *LSA*, p. 100.

Il s'agit d'une dédicace de *mensa*, à un saint dont le nom est inconnu. C. Diehl (*ILCV*) propose de lire [*Chry*]saori ; mais on pourrait aussi lire [*N*]a[*b*]ori[*s*]. Selon Y. Duval, Nabor est plus fréquent. L'évêque Faustinianus s'est chargé de poser et d'offrir cette *mensa* : il en est donc le dédicant. Il n'est pas connu par ailleurs (cf. « Faustinianus 5 », *PCBE (Afrique)*, p. 385). Selon Y. Duval, la paléographie daterait l'inscription du V<sup>e</sup> siècle au plus tôt ; des aménagements ont été réalisés dans l'église à la même époque.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 315-317 ; sur l'église : cf. *Basiliques (Tunisie)*, 120, p. 297-298. Fac-similé dans *LSA*, p. 101.

### **90\*. Thala (Byzacène). V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de pavement – *BCTH*, 1901, p. 142**

P. GAUCKLER, *BCTH*, 1901, p. 142 – *CIL VIII*, 23323 ; *ILCV*, 1896 ; *ILTun*, 496

La mosaïque a été trouvée dans les ruines d'une basilique chrétienne de Thala, un peu en avant d'une fontaine romaine, sur le versant droit d'un ravin. Mosaïque de l'abside du chevet, semi-circulaire. Des médaillons circulaires alternaient avec des carrés et des losanges dans l'abside. L'inscription est dans le médaillon circulaire central de l'abside. Sa bordure est constituée de deux rangées de cubes. Au-dessus de l'inscription, une croix grecque inscrite dans un carré, entre deux rosaces et deux calices. Lettres noires sur fond blanc ; h.d.l. 8 cm. Capitales classiques, avec quelques tracés tardifs. Au musée du Bardo.

*Feli<s>x / Zanc<c>arius cum / suis botum / solbit.*

Felix Zaccarius avec les siens s'est acquitté de son vœu.

Il s'agit de la dédicace d'une mosaïque de pavement, réalisée en ex-voto par Felix Zaccarius (*botum solbit*), avec les siens. Le formulaire est tout à fait banal. Le dédicant n'est pas connu autrement. Le nom Zaccarius n'est pas connu non plus, du moins pas sous cette forme. Le donateur était probablement d'origine aristocratique, car il garde l'usage de ses deux noms (gentilice et *cognomen*). L'inscription a une place privilégiée dans la basilique, puisqu'elle est au centre de l'abside. Elle daterait, selon P. Gauckler, du V<sup>e</sup> siècle, ce qui correspondrait au premier état de l'église.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 315-317 ; sur l'église, cf. *Basiliques (Tunisie)*, 120, p. 294-296 (avec un plan).

**91\*. Thala (Byzacène). VI<sup>e</sup> s. Dédicace de mensa – LSA, 49**

LSA, 49

La *mensa* a été trouvée lors de la fouille de l'église II de Thala, à proximité du contre-chœur. Table ronde. Il manque le tiers de la dalle ronde (environ 1,50 mètres de diamètre) qui constituait la surface de la table. L'inscription est gravée sur le bandeau vers l'extérieur et se lit en tournant autour de la table ; h.d.l. 3,5 cm. Au musée de Sbeïtla.

*H[ic ou aec ?] memoria sancti Laurenti, Sisti et Ippoliti. Cri[sto ? --- botum] solbit.*

Ici, souvenir de saint Laurent, Sixte et Hippolite. Pour le Christ (?), ... a accompli son vœu. (Traduit par Y. Duval)

L'inscription commémore l'offrande de la *mensa* en raison d'un vœu (*botum solbit*). *Hic memoria* ne désignerait pas une relique, mais la table elle-même. « [La formule] appartient aussi au formulaire des dédicaces où elle désigne un monument, tout ou partie, érigé en souvenir des martyrs : ici, la riche table elle-même, offerte par un fidèle dont le nom perdu était exprimé avant le verbe<sup>154</sup> ». Le nom du dédicant est inconnu. La *mensa* daterait du VI<sup>e</sup> siècle environ (paléographie).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 315-317 ; sur l'église : *Églises*, II, p. 296 ; *Basiliques (Tunisie)*, 120, p. 297-298. Photographie dans *LSA*, p. 103 et dans *Basiliques (Tunisie)*, p. 298.

**92\*. Thamallula (Maur. sitifienne). V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – AE 1908, 159**

AE 1908, 159 (*Rec. de Constantine*, 42, 1908, p. 113) – S. GSELL, *BCTH*, 1908, p. CCXV-CCXVII ; *BE*, 734 ; 738 ; *CRAI*, 1913, p. 663 ; *ILCV* 2410 a-c

Deux chapiteaux inscrits trouvés dans une chapelle de Thamallula, en Maurétanie sitifienne :

Premier chapiteau :

Sur une des faces, rosace sculptée au centre du chapiteau (h.d.l. 2 à 2,5 cm).

*[In D]eo laudabo uerbu(m) in Deo lau/[d]abo sermone(m) ; in Deo speraui / non timeuo quit mihi faciat (h)omo.*

---

154 Y. DUVAL, *LSA*, p. 103.

En Dieu je louerai le Verbe, en Dieu je louerai la parole ; j'ai mis mon espoir en Dieu, je ne craindrai pas ce que l'homme peut me faire.

Sur une autre face du chapiteau :

*Bono presbitero Fausto suo, [cu]ius (in)stantia eclesia fabricata e[st] !*  
À leur bon prêtre Faustus, à la requête duquel l'église a été construite.

Deuxième chapiteau (h.d.l. 2,5 à 3,5 cm).

*Letamini (in) Domino et exult[a]/te iusti, et gloriemur omnes re/cti corde !*  
*Bono qui iscrisbit !*

Réjouissez-vous dans le Seigneur et soyez joyeux, vous les justes, et que nous nous glorifions tous, grâce à un cœur droit. À l'homme de bien qui a inscrit (ceci) !

Deux inscriptions sur les trois sont des reprises de la Bible : Vulgate : « *in Deo laudabo uerbum in Domino laudabo sermonem : in Deo speravi non timebo quid faciat mihi homo*<sup>155</sup> » et « *laetamini in Domino et exultate iusti et gloriemini omnes recti corde*<sup>156</sup> ». Les deux passages sont repris avec des variantes. Le début de l'inscription est déjà connu sur une *fenestella confessionis*, trouvée à Aïn Fakroun<sup>157</sup>.

Il s'agit d'une dédicace d'église, gravée sur l'une des faces d'un chapiteau. Celle-ci a été construite sur les instances du prêtre Faustus (*cuius instantia*) ; cf. « Faustus 7 », *PCBE (Afrique)*, p. 398. Le nom du prêtre est signalé au datif au début de l'inscription. On a ainsi une sorte d'inscription honorifique, d'autant que le prêtre est loué (*bono presbitero*), comme dans les inscriptions honorifiques traditionnelles.

L'identité de celui qui a construit l'église reste inconnue. Tous les verbes, de plus, sont au passif, ce qui ne met pas réellement en valeur l'action du dédicant. Au contraire, la lumière est jetée sur le prêtre Faustus. Le verbe *fabricare* pour désigner la construction d'une église est assez rare.

De l'autre côté du chapiteau, la phrase issue de la Bible forme une sorte de conseil moral. Ceux qui ont décidé du texte de l'inscription se posent comme guides dans la sagesse des fidèles.

Le deuxième chapiteau est intéressant, car il révèle une autre sentence biblique, accompagnée d'une dédicace à celui qui a rédigé l'inscription (*bono qui iscrisbit*). Les différentes inscriptions pourraient dater du V<sup>e</sup> siècle, selon les éditeurs.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 510 ; *Basiliques (Algérie)*, 21, p. 76-78.

---

155 *Ps.*, 51, 11.

156 *Ps.*, 31 11.

157 *CIL VIII*, 19742 ; *BE*, 752 : « *In Deo sperabo non t/imebo quid michi fa//ciat homo.* »

**93\*. Thanaramusa (Maur. césarienne). 474. Dédicace d'église – AE 1926, 60**

AE 1926, 60 (E. ALBERTINI, « Inscription chrétienne de environs de Berrouaghia (Alger) », *CRAI*, 1925, p. 261-266)

L'inscription a été trouvée à 6 kilomètres au nord-est de Berrouaghia (Thanaramusa), dans une propriété privée, parmi des fragments de colonnes et des morceaux de pierre. C'est une table en grès, qui était peut-être encastrée dans un mur (h. 0,53 m ; l. 0,70 m ; ép. 0,20 m). Le champ épigraphique est encadré par des marges en léger relief ; h.d.l. 3,5 cm ; 4 cm (l. 7). Gravure irrégulière et maladroite.

*Ego praefectus Iugmena / incoa(u)i eclesia(m), et Deus / compleuit, in nomin(e) / I/spiriti Sancti, in ani / prouiccie CCCCXXXV. / Nos Zabenses / compeluimus.*

Moi, Iugmena, *praefectus*, j'ai entrepris cette église, et Dieu l'a achevée, au nom de l'Esprit Saint, en l'année provinciale 435. Nous les Zabenses l'avons achevée.

L'inscription semble avoir été rédigée et gravée en deux temps (d'après E. Albertini). Iugmena a le premier gravé la pierre, les Zabenses se sont rajoutés plus tard ; l. 1-3 : l'église a été initiée par Iugmena, *praefectus* (cf. « Iugmena », *PCBE (Afrique)*, p. 611 ; « Iugmena », *PLRE*, II., p. 634). Le terme *praefectus* a été interprété de plusieurs façons. Pour E. Albertini, l'éditeur de l'inscription, Iugmena serait « l'héritier des *praefecti* que les empereurs choisissaient souvent parmi les vieilles familles indigènes pour les charger de surveiller et d'administrer les tribus attachées à la vie rurale<sup>158</sup> ». Pour C. Courtois, le terme désignerait plutôt un chef de la ville qui étendrait son autorité sur les populations aux alentours<sup>159</sup>. La région, occupée pendant un temps par les Vandales, devait avoir recouvré une autonomie de fait. Mais cela n'empêche pas que la fonction de *praefectus* de tribu ait été maintenue, tant elle était ancrée dans les habitudes<sup>160</sup>. Ainsi, Iugmena a pris la décision d'ériger une église. Mais Dieu, selon le rédacteur de l'inscription, a permis que le monument soit achevé (*Deus compleuit*). Est-ce à dire que Iugmena a eu des problèmes pour terminer la construction de l'église ? ; l. 3-4 : l'année provinciale 435 correspond à l'année 474 ; l. 5-6 : le travail a été une nouvelle fois terminé par les Zabenses (nos *Zabenses compeluimus*). La

158 E. ALBERTINI, « Inscription chrétienne de environs de Berrouaghia (Alger) », dans *CRAI*, 1925, p. 263. E. Albertini fait allusion aux « tribus pourvues d'un *praefectus* nommé par l'empereur, le plus souvent un officier romain de rang équestre, qui exerçait un contrôle direct sur les Maures à la tête desquels il était placé », dans Y. MODÉLAN, *Les Maures et l'Afrique romaine*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 481. Il pouvait aussi être un Maure, qui avait la confiance de Rome.

159 C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique...*, *op. cit.*, p. 330.

160 En effet, on l'observe depuis le Haut Empire : voir Y. MODÉLAN, *Les Maures et l'Afrique romaine...*, *op. cit.*, p. 381. Voir aussi C. HAMDOUNE, « Gens, gentes, gentiles », *Encyclopédie berbère*, vol. 20, p. 3045-3052.

mention des Zabenses reste énigmatique. Le nom est déjà connu en Afrique<sup>161</sup>. Il s'agit peut-être du nom de tribus berbères<sup>162</sup>. Tout cela nous donnerait alors un témoignage de la christianisation des campagnes de l'Afrique romaine, si ce n'est une preuve de la christianisation de certaines tribus maures.

Bibliographie : C. COURTOIS, *Vandales*, 68, p. 375 ; C. HAMDOUNE, « Gens, gentes, gentiles », *Encyclopédie berbère*, vol. 20, p. 3045-3052 ; reproduction dans *CRAI*, p. 262.

#### 94\*. *Thelepte* (Byzacène). V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de pavement – *LSA*, 38

*LSA*, 38 – *CIL VIII*, 11270 ; *EChrAfr*, 239 ; *ILCV*, 1916 ; *ILTun*, 304

La mosaïque a été découverte dans l'église VII, située au sud-ouest et à l'extérieur de la ville antique de Thelepte, dans une zone de nécropoles. L'inscription se trouve dans le chœur de l'église. Ensuite, un autel a été placé au-dessus de la mosaïque ; h.d.l. 6,5 cm.

*[I]anuari et / comitum / (palmes) // [s]anctis deuotus / [F]l(avius) An(nius ?) Pusinnus / [c]um suis (sic) uotum / [c]onpleuit fel(icititer ?).*

De Januarius et ses compagnons. Flavius Annius (?) Pusinnus, dévoué aux saints, avec les siens, a accompli son vœu avec bonheur. (?) (Traduit par Y. Duval, *LSA*)

Selon Y. Duval, *[I]anuarius et comites* sont des noms de martyrs, honorés au génitif<sup>163</sup>. Le dédicant est *[F]l(avius) An(nius?) Pusinnus* (cf. « *Fl(avius) An(nius?) Pusinnus* », *PCBE (Afrique)*, p. 937). Il n'est pas connu autrement. C'est probablement un aristocrate, puisque l'usage des *tria nomina* est conservé seulement dans cette catégorie de la population. Il a dédié son vœu avec les siens (*uotum compleuit cum suis*). Pour Y. Duval, l'inscription daterait au plus tôt du V<sup>e</sup> siècle.

Bibliographie : *Basiliques (Tunisie)*, 130, p. 354-355 (*Thelepte*, 7) (avec un plan p. 355). Fac-similé dans *EChrAfr*, 239.

161 Deux sièges épiscopaux appelés Zabenses sont connus ; l'un est en Numidie et l'autre en Maurétanie sitifiennne. Pour le second, trois membres du clergé sont attestés entre 303 et 533. Voir « *Felix 15* », *PCBE (Afrique)*, p. 415 ; « *Possessor* », *PCBE (Afrique)*, p. 889 et « *Iustinus* », *PCBE (Afrique)*, p. 621. Il existait apparemment un *limes Zabensis* dans la *Notitia Dignitatum*.

162 P. MORIZOT, « Encore Masties. À propos d'un article dans l'*Encyclopédie berbère* », dans *Revue des études tardo-antiques*, 1, 2011-2012, p. 143-144.

163 Y. DUVAL, *LSA*, p. 88.

### 95\*. *Theveste (Proconsulaire). Milieu IV<sup>e</sup> s- début VI<sup>e</sup> s. Dédicace de pavement – LSA, 57*

*LSA*, 57 – *AE* 1946, 57 ; L. LESCHI, « Inscriptions sur mosaïques découvertes dans le sous-sol de la basilique chrétienne de Tebessa », *BCTH*, 1943-1945, p. 429-437 ; *BCTH*, 1946-1949, p. 410-420 ; *Lassère*, 164

La mosaïque a été découverte à Theveste, dans l'église de pèlerinage dédiée à sainte Crispine. L'église était construite dans une nécropole située au nord-est de la ville. La mosaïque se trouvait dans l'une des absides de la « chapelle tréflée » (pièce également appelée triconque), en contrebas du collatéral droit de l'église. D'après les différents auteurs, le pavement de la mosaïque était antérieur à l'aménagement de la chapelle tréflée<sup>164</sup>. Pour P.-A. Février, cet endroit était peut-être le lieu du martyre de Crispine et de ses compagnons ; on y aurait placé des reliques (contenues dans un vase), ce qui aurait encouragé l'établissement de sépultures, puis la pose du pavement de mosaïque et enfin l'aménagement de la chapelle tréflée<sup>165</sup>.

Le pavement de mosaïque de l'abside est composé de trois registres d'inscriptions : une inscription martyriale<sup>166</sup> ; une inscription votive (la nôtre) et quatre ou cinq inscriptions funéraires. L'ensemble des différents éléments de la mosaïque est cohérent, fait d'un seul jet et « dans un but décoratif » (Y. Duval), mais leur orientation ne correspond pas à celle du triconque. L'inscription votive est placée sous une couronne, vers l'entrée de l'abside. Elle se compose de « deux bandes étroites délimitées par des filets noirs sur fond blanc » ; h. 0,22 m ; l. 2,40 m ; h.d.l. 18 cm.

*Novellus diaconus uotum s[oluit ---], // [---] ista memoria si quis uiolauerit uiolauit illum Deus.*

Novellus diacre s'est acquitté de son vœu [...], [...] si quelqu'un violait cette *memoria*, à lui-même Dieu fera violence.

164 Y. DUVAL, *LSA*, p. 128 ; *Basiliques (Algérie)*, p. 314.

165 P.-A. FÉVRIER, « Nouvelles recherches dans la salle tréflée de la basilique de Tebessa », dans *BAA*, III, 1968, p. 162-191.

166 Y. DUVAL, *LSA*, 57, fig. 89, p. 126.

I. 1 : Novellus, le dédicant de l'inscription a réalisé cette partie du pavement de mosaïque, en raison d'un vœu (*uotum soluit*). Novellus est un diacre, membre du clergé, inconnu par ailleurs (« Novellus 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 785) ; I. 2 : la *memoria* en question est l'ensemble du pavement, composé de l'inscription dédiée à des martyrs, compagnons de Crispine ainsi que des tombes situées en dessous du pavement<sup>167</sup>. La formule finale est issue de la Bible. L'expression vient de Paul : « *si quis autem templum Dei uiolauerit disperdet illum Deus templum*<sup>168</sup> ». C'est une formule de malédiction, bien connue dans l'épigraphie des monuments religieux. L'ensemble du pavement date au plus tôt de 350 (des monnaies de la période antérieure ont été trouvées dans le béton), et il n'est pas postérieur à 508 (épitaphe *ILAlg I, 3424*). Des divergences se sont élevées sur la date de construction du triconque (est-il contemporain de la basilique ? fait-il partie d'un autre ensemble architectural ?). Quoi qu'il en soit, les auteurs s'accordent pour une datation entre la fin du IV<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle.

Bibliographie : *Cités*, II, p.185-189 ; P.-A. FÉVRIER, « Nouvelles recherches dans la salle tréflée de la basilique de Tebessa », *BAA*, III, 1968, p. 167-191 ; ID., « Récents travaux d'archéologie chrétienne en Algérie », *Akten des VII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Trier, 5-11 september 1965*, Rome, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1967, p. 518-551 ; J. CHRISTERN, *Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa*, Wiesbaden, Steiner, 1976, p. 107-129 ; *Basiliques (Algérie)*, 111, p. 311-316. Photographie de P.-A. FÉVRIER, *BAA*, p. 176, fig. 7.

### **96\*. Thibiuca (Proconsulaire). V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> s. Dédicace de *ciborium* – LSA, 13**

*LSA*, 13 – *AE* 1953, 148a (J. CINTAS, G. L. FEUILLE, « Église et baptistère de Thibiuca », *Karthago*, III, 1951-1952, p. 195-205)

L'inscription a été trouvée pendant la fouille du baptistère de l'église de Thibiuca, en Proconsulaire. Quatre piliers sculptés de calcaire rose ont été découverts. Seuls deux étaient inscrits. Ils devaient appartenir au *ciborium* qui recouvrait une cuve baptismale.

Pilier 1 :

- Face A : L'inscription se trouve dans la partie supérieure du pilier, dans un cartouche ovale inclus dans un losange. En dessous une figure rectangulaire percée de losanges et de triangles représente une *fenestella confessionis* (h. 0,67 m ; h.d.l. 2,5 cm).

- Face B : grande croix monogrammatique pattée, avec alpha et oméga. Une ancre ?

Pilier 2 :

167 *LSA*, 57, p. 126 : « *XI K(alendas) Ian(uarias) / memoria / sanctorum / He[r]aclis, Donati / Zeb[b]ocis, Secu[nd]iani Victo[ri]ani, Publiciae, / Megge[n]is. »*

168 1 Co. 3, 17.

- Face C : Deux registres. Le registre du haut représente un livre ouvert, sur lequel est inscrit le texte. En dessous, croix latine pattée (h. 0,67 m ; h.d.l. 1,7 cm).

Pilier 3 :

- Face E : gravure d'arcs et de canthares. Des espaces laissés libres sous les arcs sont destinés à recevoir une inscription.

*Pilier 1 : D(e donis) D(e)i / et s(an)c(t)i / Feli/cis //*

*Pilier 2 : ser/bus / tuus // He/geri/t fe/cit.*

Par les dons de Dieu et de saint Felix, ton serviteur Hegerit a fait (cette offrande). (Traduit par Y. Duval, *LSA*)

Pilier 1 : La formule *de donis Dei* est fréquente dans l'épigraphie africaine<sup>169</sup>. Elle est plus rarement accompagnée de la mention précise d'un saint. La formule permet au dédicant de remettre son don à Dieu. Le saint en question, Felix, n'est pas forcément le saint martyr connu par la passion de Felix de Thibiuca. Il peut être un homonyme<sup>170</sup>. Pilier 2 : Le dédicant, Hegerit, a un nom à consonance germanique (« Hegerit », *PCBE (Afrique)*, p. 549). C. Courtois a ainsi pensé que le *ciborium* était d'époque vandale, mais cette datation n'est pas assurée au vu de l'examen du matériel archéologique. Hegerit a offert les piliers du *ciborium*, et peut-être le *ciborium* en entier. Le dédicant se décrit comme un *seruus*. Selon Y. Duval, le titre de *seruus* s'applique surtout à des moines. On peut aussi penser que c'est une formule destinée à mettre en valeur l'humilité du donateur, de façon comparable à *ancilla Dei*. On ne sait pas si *seruus tuus* renvoie à Dieu, ou bien au saint Felix.

La mise en page de l'inscription est intéressante. Le décor des piliers dessine une sorte d'église. Sur l'une des faces du pilier 1 est représentée une fausse *fenestella confessionis*. Le pilier 3 porte sur une de ses faces deux arcs, qui pourraient représenter l'arc triomphal précédant l'abside. Enfin, sur le deuxième pilier, qui porte le cœur de la dédicace, figure un livre, gravé de manière très réaliste. Ce livre est peut-être une représentation de la Bible. Les trois piliers font donc penser à une représentation de l'église, qui est pensée sur un plan architectural (les arcs, la *fenestella confessionis*), mais aussi spirituel ou scripturaire (la Bible comme fondement de l'*ecclesia*). Ainsi, l'iconographie du *ciborium* est tout à fait cohérente. Les inscriptions dateraient de la période vandale (selon les éditeurs) ou byzantine (selon N. et Y. Duval).

Bibliographie : *Cités*, II, p. 192-193 ; C. COURTOIS, *Vandales*, 157, p. 386 ; N. DUVAL, « Plastique chrétienne de Tunisie et d'Algérie », *BCTH*, 1972, p. 223-228 ; *Basiliques (Tunisie)*, 33, p. 95-97. Photographie dans *Karthago*, p. 189 ; p. 202.

169 Cf. vol. 1, p. 346-349.

170 Y. DUVAL, *LSA*, p. 30.

**97\*. Thugga (Proconsulaire). Fin IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Dédicace de *cubicula* – LSA, 16**

LSA, 16 – P. MONCEAUX, *BCTH*, 1908, p. 87-104 ; *CIL* VIII, 27333 ; *ILCV*, 2330 ; *ILTun*, 1492

Bloc de pierre trouvé sur la route de Teboursouk menant à Dougga, à quelques mètres en contrebas de l'église qui se situe au sud-ouest du Temple de Saturne (h. 0,33 m ; l. 0,74 m ; ép. 0,43 m). Il s'agirait d'un montant de porte remployé. L'inscription est gravée dans un cadre de h. 0,26 m ; l. 0,65 m ; h.d.l. 4 cm (l. 1) ; 3 cm (l. 2-7). Martelage sur 17 cm à la ligne 3.

*Sancti ac baeatissimi martures, / petimus in mente habeatis ut do/nentur uobis*  
[[---]] *Simposium / Mammari Graniu(m) Elpidefo/rum qui haec cub(icula) IIII*  
*a[.] C P M / suis sum(p)tibus et suis operibus / perfecerunt.*

Saints et bienheureux martyrs, nous vous prions de vous souvenir, pour que vous soit donnés (?) [...], Simposius (?), fils de (?) Mammarius, Grannius, Elpideforus qui ont achevé à leurs frais et à leurs charges ces quatre lits de banquet (?) A C P M (?). (Traduit par Y. Duval, *LSA*)

l. 3 : pour P. Monceaux, le martelage est issu d'une erreur du copiste : il y lit un C[...]. Cela s'explique par l'hésitation du copiste sur un mot latin ou grec compliqué, comme *conuiuia* ou *cubicula*. Il lit : *c[[onuiuia]]*. Y. Duval lit : *c[[ubiculum]]* ; l. 5 : A P C P M : *a(d) p(edes) C p(lus) m(inus)* (A. Merlin-L. Poinssot) ; *ad c(onuiuia) p(ro) m(arturibus)* (P. Monceaux) ; *ad C(entum) p(edes) m(arturibus)* (DACL) ; *a(pu)d c(or)p(ora?) m(artyrum)* (L. Poinssot-R. Lantier). Y. Duval ne tranche pas.

L'inscription se divise en deux temps ; l. 1-3 : il s'agit d'une adresse aux martyrs, qui se fait sur le mode de l'échange (*ut donentur uobis*) : les fidèles négocient un don contre une intercession. Les martyrs que l'on prie ne sont pas nommés ; l. 3-8 : la deuxième partie de l'inscription est consacrée aux dédicants et à leur don. Un problème se pose en ce qui concerne l'identification des dédicants. Y. Duval propose trois dédicants : Simposius, fils de Mammarius, Grannius et Elpideforus. Les trois noms sont assez rares. En fait, on ne sait pas si Simposius est un nom propre ou un nom commun (de *symposium*, c'est-à-dire « banquet »). Mais si *symposium* est un nom commun, la syntaxe de la phrase n'est plus compréhensible. C'est donc la première hypothèse qui est la plus plausible. *Contra* : *PCBE*, pour qui il y aurait quatre donateurs : « Elpideforus », *PCBE (Afrique)*, p. 337 ; « Grannius », *PCBE (Afrique)*, p. 543 ; « Mammarius 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 669 ; « Simposius », *PCBE (Afrique)*, p. 1087 ; l. 5 : les trois/quatre dédicants ont offert un *cubiculum*. Le mot désigne pour P. Monceaux des salles de banquet : « un groupe de quatre pièces (*triclinium*, office, cuisine, magasins), affectées à la préparation et à la célébration de ces banquets<sup>171</sup> ». Pour Y. Duval ce sont plutôt des lits de banquets, puisqu'on n'a pas retrouvé lors de la fouille la « salle » qui pouvait correspondre. L'expression A C P M est difficile à comprendre ; l. 5 : Les donateurs ont donné ces lits de banquets *suis sumptibus* et *suis operibus*. Ces deux formules sont relativement rares dans les

171 P. MONCEAUX, dans *BCTH*, 1908, p. 93.

inscriptions chrétiennes. Une telle précision provient sans aucun doute du formulaire des inscriptions évergétiques traditionnelles. La formule *suis operibus* est calquée sur *suis sumptibus*, mais donne à l'ensemble une tournure plus chrétienne. Le mot *opus* (ou au pluriel *opera*) prend chez les chrétiens la signification d'« œuvre charitable ». Cela pourrait aussi signifier que les trois dédicants ont eux-mêmes participé à la construction du monument.

L'exemple de Dougga témoigne de banquets faits à l'intérieur de l'église, certainement en l'honneur des morts. La pratique des banquets funèbres a été plutôt mal considérée par certains responsables chrétiens. Augustin en donne de nombreux exemples, dans lesquels il dénonce les abus des repas organisés en mémoire des morts ou des martyrs<sup>172</sup>. Le banquet dans les églises fut interdit lors du concile d'Hippone en 393 et celui de Carthage en 397<sup>173</sup>. Mais la pratique perdura plus ou moins, comme le confirment ces lits de banquets, qui datent de la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou du début du V<sup>e</sup> siècle.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 218-222 ; sur l'église : L. POINSSOT, R. LANTIER, « L'église de Thugga », *RA*, 1925, II, p. 228-247 ; *Basiliques (Tunisie)*, 13, p. 62-64 (Dougga, 1). Photographie dans P. MONCEAUX, *BCTH*, 1908, pl. IX.

### **98\*. Thugga (Proconsulaire). Fin IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> s. Dédicace d'une porticus – Dougga, 45**

*Dougga, 45 – CICBardo, 77 ; CIL VIII, 27332 ; ILCV, 1844 ; LSA, 17*

L'inscription a été trouvée dans l'église de Dougga (Dougga, 1, dite église de Victoria), qui était située un peu en contrebas du temple de Saturne. Inscription trouvée en 26 fragments, dans l'exèdre d'une salle située à l'ouest de l'édifice. Plaque de marbre blanc, incomplète en bas (h. 0,33 m ; l. 0,62 m ; ép. 0,13 m ; h.d.l. 4 cm à 4,5 cm). Les lettres étaient peintes en rouge. Gravure recherchée. Il ne reste que des bribes pour la dernière des 5 lignes de l'inscription. Conservée au musée du Bardo, à Tunis (D 1230).

*In nomen Dei / et in nomen marturoru(m) / Exupius reddit uotum. / Hunc port[i]cu[m basilicae ?] / s[suis sumptib]u[s exstruxit ?].*

Au nom de Dieu et aux noms des martyrs, Exupius a accompli son vœu. Il a édifié à ses frais (?) ce portique de la basilique (?). (Traduit par Y. Duval, *LSA*)

172 AUG., *Ep.*, 22, 1, 3 ; *Ep.*, 22, 1, 6 ; *Ep.*, 29 ; *Conf.*, VI, 2 ; *S.*, 311, 5. Sur ces repas funéraires, voir P.-A. FÉVRIER, « À propos du repas funéraire : culte et sociabilité. "In Christo Deo, pax et concordia sit convivio nostro" », dans *CArch*, 26, 1977, p. 29-45.

173 *Conc. Afr.*, 397, can. 30, C.C.S.L. 149, p. 185.

L'inscription constitue la dédicace d'un portique, qui devait probablement être relié à l'église. Le nom des martyrs n'est pas mentionné. Selon Y. Duval, ces martyrs pourraient être ceux à qui l'église était dédiée ; l. 3 : Exupius, le dédicant, est inconnu (cf. « Exupius », *PCBE (Afrique)*, p. 379). Il a offert ce portique suite à un vœu (*uotum reddere*) ; l. 4 : *porticus* (en règle générale au féminin) est ici mis au masculin ; l. 4-5 : si la reconstitution finale est juste, il aurait offert ce portique *suis sumptibus*, c'est-à-dire « à ses frais ». On note ici la continuité avec l'évergétisme traditionnel, puisque la formule *suis sumptibus* figure souvent sur les inscriptions honorifiques traditionnelles. L'expression est déjà utilisée à Dougga dans un contexte chrétien (voir l'inscription n° 97\*). La reconstitution est donc plausible. Il est difficile de savoir à quoi correspond le *porticus* de l'église de Dougga. Il pourrait avoir été construit avant ou après la construction de l'église. La datation de l'inscription peut s'appuyer sur les données archéologiques : l'église serait datée de la fin du IV<sup>e</sup> siècle ou du début du V<sup>e</sup> siècle.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 218-222 ; sur l'église : L. POINSSOT, R. LANTIER, « L'église de Thugga », *RA*, 1925, II, p. 228-247 ; *Basiliques (Tunisie)*, 13, p. 62-64 (Dougga, 1). Photographie dans *CICBardo*, p. 121.

### 99\*. Tipasa (Maur. césarienne). Début du V<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – *CIL VIII, 20903*

*CIL VIII, 20903* – Carletti, 165 ; *CLE*, 1808 ; *CLEAfr-02*, 185 ; *EChrAfr*, 215 ; *ILCV*, 1825 ; Lassère, p. 556-557

L'inscription a été découverte dans la « chapelle d'Alexandre », située sur le promontoire occidental de la cité de Tipasa et au milieu d'une nécropole chrétienne. L'inscription était placée dans la nef centrale, au pied de tombes qui pouvaient être celles des évêques prédécesseurs d'Alexandre. L'évêque a été enterré dans l'église. L'inscription était lisible depuis l'Ouest. Elle était complétée de l'éloge funèbre de l'évêque Alexandre<sup>174</sup>. D'autres inscriptions figuraient dans la même église et au même emplacement et exaltaient des valeurs chrétiennes, composant ainsi un véritable programme d'édification morale par la mosaïque<sup>175</sup>.

174 *CIL VIII, 20903* : « *Alexander episcopu[s] l]egibus ipsis altaribus natus / aetatibus honoribusque in {a}ec(c)lesia catholica functus / castitatis custos karitati pacique dicatus / cuius doctrina floret innumera plebs Tipasensis / pauperum amator {a}elemosinae deditus omnis / cui numquam defuere unde opus caeleste fecisset / huius anima refrigerat corpus hic in pace quiescit / resurrectionem expectans futuram de mortuis primam / consors ut fiat sanctis in possessione regni caelestis.* » ; « L'évêque Alexandre était né pour les lois divines et les autels : il mena sa vie et sa carrière au sein de l'église catholique, gardien de la chasteté, voué à la charité et à la paix. Grâce à sa doctrine s'épanouit le peuple immense de Tipasa. Il fut l'ami des pauvres ; tout entier consacré aux aumônes, il ne lui manqua jamais de quoi accomplir l'œuvre céleste. Son âme connaît la fraîcheur, tandis que son corps repose dans la paix. Il attend la venue de la première résurrection d'entre les morts, afin d'être admis parmi les saints dans la possession du royaume des cieux. » (Traduction dans Lassère, p. 558). L'inscription se trouvait dans la seconde travée de l'église. À Cuicul (n° 38\*), l'épithaphe était sur le même panneau.

175 *AE* 1940, 22-24 ; *LSA*, 73, cf. sur ces inscriptions vol. 1, p. 374.

La dédicace est inscrite dans un cadre de feuilles de lauriers. Un trait gris clair sépare les treize lignes de l'inscription ; h. 2,60 m ; l. 5,50 m ; h.d.l. 15 cm. L'inscription est similaire à celle de la basilique de Cresconius à Cuicul<sup>176</sup>.

*Hic ubi t[am] clar[is] lau[da]ntur moenia tectis, / culmin[a] quod n[on] it[er]ent  
s[an]c[t]aque altaria cernis, / non opu[s] e[st] proc[er]um, s[ed] et tan[t]i gloria facti /  
Alexandri re[ct]oris [o]uat per saecula nomen. / cuius honorif[ic]os fama  
ostendente labores / iustos in pulchr[a]m sedem gaudent locasse priores, / quos  
diuturna [qui]es fallebat posse uideri. / Nunc [luce praef]ulgent subnixi altare  
decoro / coll[ect]aque su[am] gaudent florere coronam / animo [quod soll]ers  
impleuit custos honestus. / Undiq[ue] uisendi studio cr[h]istiana aetas circumfusa  
uenit / liminaque sancta pedibus contingere laeta, / omnis sacra canens,  
sacramento manus porrigere gaudens.*

Ici les murs sont loués pour leurs plafonds si éclatants, les faîtes et les saints autels que tu vois brillent. L'œuvre n'est pas celle des notables, mais, avec la gloire d'un tel ouvrage, le nom de l'évêque Alexandre triomphe à travers les siècles, lui dont la renommée fait connaître l'honneur de ses travaux : on se réjouit que les justes, ses prédécesseurs aient été placés dans ce beau séjour, eux qu'un long repos empêchait d'être visibles. Maintenant ils sont éclatants dans la lumière, sous l'autel bien décoré, et ils se réjouissent que leur rassemblement fleurisse [en] une couronne, ce qu'un gardien honorable, adroit, a accompli avec énergie. De toutes parts une génération chrétienne vient et s'amasse, envieuse de voir [cela] et heureuse d'atteindre à pied les seuils saints ; tous chantent des chants sacrés, se réjouissant de tendre les mains vers le sacrement. (Traduit par M. Chalon, repris dans *Lassère*)

l. 4 : sur la formule *per saecula nomen* (cf. *Damaso*, p. 112 ; *ICUR* X, 26678 (année 400) ; *ICUR* I, 887) ; l. 11 : réminiscence virgilienne (*VIRG.*, *En.*, 2, 63 : *undique uisendi studio Troiana iuuentus circumfusa uenit*) ; l. 13-14 (*VIRG.*, *En.*, 2, 239 : *sacra canunt unemque manu contingere gaudent*).

---

176 N° 38\*.

l. 1-2 : l'inscription s'ouvre sur la description flatteuse, quoique peu précise, de l'église. On loue l'architecture et le décor du monument (*tam claris tectis, culmina nitent, altare decoro, pulchram sedem*). Ce type de description appartient aux lieux communs des grandes dédicaces, ce qui explique son caractère peu précis. L'auteur insiste sur la brillance et l'éclat du monument, par les verbes *nitere, praeifulgere* ; l. 3-10 : l'inscription se présente en fait comme un éloge d'Alexandre, *rector*, c'est-à-dire évêque, ou guide de la communauté. Sur ce personnage, cf. « Alexander 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 52. Alexandre est connu par deux autres inscriptions qui sont toutes les deux situées dans la même église. La première est l'épithaphe de la mère d'un diacre du nom de Tiberinus<sup>177</sup>. La seconde inscription est l'épithaphe d'Alexandre lui-même<sup>178</sup>. Il y est décrit comme *karitati pacique dicatus* (voué à la charité et à la paix), (ami des pauvres, dédié à la charité pour tous). Tous ces éléments brossent un portrait assez conventionnel de l'évêque, peu contextualisé parce qu'archétypique. L'inscription ne célèbre pas seulement les mérites de l'évêque. Alexandre revêt aussi les attributs glorieux de l'aristocrate évergète. On loue son action (*tanti gloria facti*). Le mot *gloria* a un sens très fort : il rappelle la *gloria* que recevait l'évergète de la cité en échange de son don. Ses travaux sont dits honorifiques (*labores honorificos*) : le mot *honorificus* est important, puisque là encore, il rappelle les évergésies traditionnelles. Le nom même de l'évêque est glorifié (*Alexandri rectoris ouat per saecula nomen*). Laisser son nom à la postérité (*per saecula*) est un désir caractéristique des évergètes traditionnels : laisser une trace de son nom, c'est à coup sûr assurer le prestige de sa lignée tout entière en même temps que d'acquérir une certaine forme d'éternité. Il est particulièrement étonnant de voir un tel désir manifesté dans une inscription chrétienne : normalement, un chrétien ne peut acquérir la vie éternelle qu'avec le salut de Dieu. Dans le même ordre d'idées, le verbe employé, *ouare*, renforce l'impression de gloire de l'évergète. Ce verbe signifie « triompher par ovation », « avoir les honneurs ». Il y a bien là l'idée d'une foule qui acclame l'aristocrate triomphant, ce que ne manquait pas de faire la foule acclamant le donateur des jeux du cirque. Ainsi, la gloire que l'on veut attribuer à l'évêque Alexandre le place dans la tradition des éloges rendus aux évergètes. L'inscription laisse d'autre part apercevoir une rivalité entre l'évêque et les *proceres*, qui n'ont pas participé à la construction de l'église. Les *proceres*, ce sont les « grands de la cité », ceux qui prennent la tête de l'ordre des décurions à partir du IV<sup>e</sup> siècle<sup>179</sup>. L'auteur de l'inscription veut ainsi signifier que l'évêque a pris en charge, à ses frais peut-être, la construction du bâtiment, sans l'aide des plus riches de la cité. Il s'établit ainsi une compétition entre l'évêque et les *proceres*. En même temps qu'il a fait construire l'église, Alexandre est loué pour avoir ramené à la lumière les tombes de ses prédécesseurs, les *justi priores*. Les *justi priores* auraient été enterrés dans la crypte, et leurs corps auraient peut-être été remontés jusqu'à l'estrade aménagée dans la nef centrale (neuf sarcophages ont été trouvés)<sup>180</sup> ; l. 11-13 : l'un des aspects les plus importants de cette inscription est la présence de la foule chrétienne, désignée sous l'expression *christiana aetas*. La foule est prise comme un tout : *undique, omnis*. Elle se caractérise par son impatience et sa joie : *uisendi studio, circumfusa uenit, pedibus contingere laeta*. Elle est évoquée de façon positive. Les seuls cris sont les chants sacrés (*omnis sacra canens*). Une deuxième évocation de la présence du peuple est plus implicite : ce sont les fidèles lecteurs de l'inscription. L'auteur les prend à témoin, à travers le verbe *cernere* (très courant dans ce type d'inscription) et les impersonnels (*gaudent, posse uideri*).

177 *AE* 1940, 21 : « *Ex permissu / Alexandri / episcopi Ti/berinus di/aconus Ro/gatae matri / dulcissim/ae fecit.* »

178 Cf. *supra* p. 731.

179 *Cités*, I, p. 202. Sur ce point cf. les réflexions *supra* p. 468-492.

180 *Basiliques (Algérie)*, p. 43. Neuf sarcophages renferment les évêques prédécesseurs d'Alexandre.

Il faut également mentionner la présence dans l'église d'un cycle de mosaïques qui mettait en avant des vertus chrétiennes ; de telles inscriptions devaient viser à l'édification des fidèles<sup>181</sup>. Le style des mosaïques, ainsi que les données archéologiques incitent à une datation autour du début du V<sup>e</sup> siècle. Mais cette datation liée à celle de l'inscription jumelle de Cuicul, doit être prise avec précaution car elle a pu être influencée par la datation cuiculitane, désormais révisée<sup>182</sup>.

Bibliographie : *Cités*, II, p. 543-546 ; sur l'église : *Églises*, II, p. 11-20 ; *Basiliques (Algérie)*, 9, p. 32-35 (Tipasa, 6). Photographie dans S. FERDI, *Annales du musée national des antiquités*, 6, 1997, p. 26.

### 100\*. Tipasa (Maur. césarienne). V<sup>e</sup> s. Dédicace d'église – LSA, 170

LSA, 170 – CIL VIII, 20914 ; CLE, 318 ; ILCV, 1824

Pavement de mosaïque découvert dans la basilique dite de Sainte Salsa (église VIII), à l'est de la cité de Tipasa, à l'emplacement d'une nécropole. L'ensemble du pavement, de grande taille, est composé de plusieurs panneaux, dont la plupart sont décorés avec des formes géométriques variées. L'inscription est située en avant de l'abside de la basilique, dans la nef centrale. Elle est dans un cadre, placée derrière le cippe d'une certaine Fabia Salsa<sup>183</sup>. L'inscription est endommagée.

*Munera quae cernis quo / sancta altaria fulgent, / [hic opus l]aborq(ue) inest  
cura / [q(ue)---Pot]enti creditum / [sibi qui gau]det perficere munus. / Ma[rtyr]  
hic est Salsa dulcior / nectare semper quae meruit / caelo semper habitare beata /  
reciprocum sancto [gau]dens / [mu]nus inpertire Potentio, [m]eri/tumq(ue) eius  
celorum regno pro[babi]t.*

Les offrandes que tu distingues, par lesquelles les saints autels brillent, en elles est l'œuvre de la peine et le soin de saint (?) Potentius, qui se réjouit de mener à bien la charge à lui confiée. Ici est la martyre Salsa toujours plus douce que le nectar, qui a mérité d'habiter toujours au ciel, bienheureuse : se réjouissant de consacrer à saint Potentius une offrande en retour, elle démontrera ses mérites au royaume des cieux<sup>184</sup>. (Traduit par Y. Duval, LSA)

181 Cf. les réflexions vol. 1, p. 374.

182 Cf. n° 38\*.

183 CIL VIII, 20913 : « DD(is) M(anibus) / Fabiae Sals(a)e matri / sanct(ae) et rarissimae / et incomparabili / quae uixit ann(os) LXIII / m(enses) II d(ies) XXVII h(orae) VIII ob / merita eius titulum / f(ilii) et f(iliae) et n(epotes) {a}educatrici / su(a)eq(ue) constabilitos rei / fecer(unt). »

184 Autre traduction ; L. LESCHI, *Études...*, op. cit., p. 412 : « Ces dons que vous voyez, au lieu où brille le Saint Autel, sont dus aux soins, sont l'œuvre de Potentius, qui se réjouit d'accomplir la tâche à lui confiée. C'est ici que repose la martyre Salsa, toujours plus douce que le nectar, qui a mérité

L'inscription est la dédicace de la basilique dédiée à sainte Salsa. Elle ne correspond pas à l'érection de la basilique, mais plutôt à une restauration. Salsa est une sainte locale de Tipasa, qui, vers le deuxième quart du IV<sup>e</sup> siècle, aurait jeté à la mer la représentation d'une divinité locale. Elle fut elle-même jetée à l'eau en représailles<sup>185</sup>.

Le nom du donateur, Potentius, est peu répandu (cf. « Potentius 2 », *PCBE (Afrique)*, p. 898). Il est vraisemblablement l'évêque de Tipasa. Ce personnage est peut-être à identifier à l'évêque Potentius, chargé vers 446 par le pape Léon le Grand d'une enquête sur les élections irrégulières d'évêques en Maurétanie césarienne<sup>186</sup>. Potentius avait rejoint Léon le Grand à Rome pour lui présenter ses conclusions.

L'inscription est structurée en deux parties ; l. 1-5 : le début reprend les *topoi* des dédicaces chrétiennes. La première partie s'ouvre sur l'évocation de la beauté et de la grandeur de l'édifice (*sancta altaria fulgent*). Le rédacteur prend à témoin le lecteur, avec le verbe *cernere*. Le verbe *fulgere*, associé à *cernere*, renvoie aussi bien à la beauté de l'édifice qu'au regard du lecteur, qui est ébloui par la brillance des autels. Ensuite, est présenté le dédicant, nommé sous son nom seul. L'expression *hic opus « N »*... est courante dans les dédicaces. Ici est précisé *hic opus laborque* : les deux dimensions de la construction/restauration d'une église sont mises en valeur. C'est une œuvre concrète (*opus*), qui demande de la peine (*labor*) ; au soin matériel (*opus*) s'ajoute la fatigue morale et physique (*labor*). Cette partie de phrase est reprise d'une dédicace de Saint-Pierre-aux-Liens, dédicace qui était connue à Rome et en Afrique<sup>187</sup>. L'œuvre de Potentius est désignée par le mot *munus* ; l. 5-10 : la deuxième partie de l'inscription suit plutôt les codes des épitaphes de martyrs, et s'ouvre sur la formule classique *martyr hic est Salsa*. Cette mention signifie-t-elle que la martyre repose dans l'église ? Y. Duval (*LSA*, 170) pense que ceux qui ont rédigé l'inscription au V<sup>e</sup> siècle en étaient persuadés. La sainte réalise elle aussi un *munus*, celui de chanter les mérites de Potentius *in regno caelorum*.

D'une manière plus abstraite, le texte présente ce qui se joue lors du don : un échange entre un dédicant et un saint. Les trois reprises du mot *munus/munera* dessinent, en quelque sorte, une géographie du don. Le mot *munus* est complexe. Il est employé selon trois sens, qui découlent les uns des autres. Le premier sens est celui de don, d'offrande. Le deuxième désigne un office ou une fonction. Le troisième désigne les charges, les tâches accompagnant les magistratures (*munera publica*). Dans l'inscription de Tipasa, la première occurrence est à prendre au sens d'offrande, tandis que les deux autres se rapprochent davantage du troisième sens, avec une signification plus chrétienne. En tant qu'évêque, Potentius a pour *munus* d'embellir l'église de sa cité. En tant que sainte, Salsa se doit d'intercéder auprès de Dieu en faveur de Potentius.

---

d'habiter toujours au ciel en pleine béatitude. Heureuse d'accorder au pieux Potentius une faveur qui puisse le récompenser de sa peine, elle rendra témoignage de son mérite dans le royaume des cieux. »

185 Salsa est connue par un récit hagiographique daté de la fin du IV<sup>e</sup> siècle, désormais édité : A. M. PIREDDA (dir.), *Passio Sanctae Salsae: testo critico con introduzione e traduzione italiana*, Sassari, Edizioni Gallizzi, 2002. Le corps aurait été miraculeusement retrouvé et un petit monument aurait été construit (*breue admodum tabernaculum*)

186 LEO-M., *Ep.*, 12, 1 ; 9, P.L., 54, c. 646, 654. Sur l'identification de Potentius, cf. mes remarques *supra*, vol. 1, p. 349-352.

187 *ICUR* II, n° 67, p. 110 (*ILCV*, 974). Ce morceau de phrase se trouvait déjà dans l'inscription de Aïn Ghorab (n° 6\*). Un tel parallèle permet de penser que le Potentius de l'épigraphie et le Potentius ayant visité Léon le Grand sont identiques.

Les deux parties de l'inscription sont assez symétriques et fonctionnent de manière parallèle. D'un côté, on a le dédicant, Potentius, et de l'autre, la martyre, Salsa. Le verbe *gaudere*, associé au mot *munus* se retrouve dans les deux parties de l'inscription. Cette construction dresse un parallèle entre les deux personnages, et met à niveau deux actions. Ensuite, des liens de verticalité tissent des relations entre le dédicant et la sainte. C'est le mot *munus* qui joue le rôle de mot pivot. D'un côté, un *munus* est confié à Potentius (*munus creditum*). Cela suggère une instance plus haute qui a demandé à l'évêque de restaurer l'église de Tipasa. Cette instance est probablement la personne de Dieu. De l'autre côté, Salsa accomplit pour Potentius un *munus reciprocum* (« une offrande réciproque »), qui est d'intercéder pour Potentius au royaume des cieux. Se tissent ainsi des liens verticaux entre Salsa et Potentius. Salsa, la sainte, est située géographiquement en haut, dans le royaume des cieux (*Salsa [...], quae meruit caelo semper habitare*). Elle s'adresse à Potentius, qui habite dans le monde terrestre. Potentius, en offrant ce *munus*, s'adresse à Salsa. Cette relation de verticalité illustre bien le rôle des saints, qui ont une place d'intercesseurs entre les fidèles et Dieu. Salsa permet à Potentius de « monter » géographiquement vers les cieux. Mais cette inscription modélise aussi les rapports existant dans les conduites de dons chrétiens : Potentius donne à Salsa, mais attend quelque chose en retour. Le don n'est donc pas complètement désintéressé.

Quelle est la place de l'observateur, ou du lecteur de l'inscription dans ce tandem Potentius/Salsa ? Le lecteur est bien présent, à travers le verbe *cernere*. Il contemple l'action de Potentius, d'où la transformation du sens de *munus* : de *munus* (tâche), on passe à *munera* (offrandes). La relation la plus directe est celle qui s'établit entre le dédicant et le lecteur, qui bénéficie de la restauration de l'église. Les deux ont une relation plutôt horizontale, car ils se placent sur un même lieu géographique, mais dans des temps chronologiques différents. Grâce à cette proximité spatiale avec Potentius, le lecteur de l'inscription entre dans le champ d'intercession de Salsa. En quelque sorte, Potentius sert de nouvel intercesseur entre le fidèle lecteur et Salsa, et indirectement, entre le fidèle et Dieu. Le dédicant est donc au centre d'un faisceau de relations<sup>188</sup>.

La mosaïque daterait d'un deuxième état de l'église<sup>189</sup>. Elle correspondrait à des travaux d'embellissement qui ont certainement été réalisés au V<sup>e</sup> siècle. D'où la datation proposée par J. Christern : V<sup>e</sup> siècle (style des mosaïques, graphie).

Bibliographie : sur la cité : *Cités*, II, p. 543-546 ; sur Salsa : H. GRÉGOIRE, « Sainte Salsa, roman épigraphique », *Byzantion*, XII, 1937, p. 213-224 ; sur l'église : L. LESCHI, *Études*, p. 413 ; J. CHRISTERN, « Basilika und Memorie der Heiligen Salsa in Tipasa », *BAA*, III, 1968, p. 193-258 ; *Basiliques (Algérie)*, 9, p. 37-43 (Tipasa, 8). Reproduction dans *LSA*, 170 (d'après S. Gsell).

188 Pour un développement de ces réflexions, cf. *supra* vol. 1, p. 349-352 (2. Un cas plus complexe : la dédicace de Salsa à Tipasa par Potentius)

189 Cf. *Basiliques (Algérie)*, État II, p. 39-40.

**« DONS » À LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE. CLASSEMENT  
PAR PROVINCES**

Tripolitaine	80* ; 81*
Proconsulaire	13* ; 14* ; 15* ; 16* ; 17* ; 21* ; 22* ; 23* ; 40* ; 42* ; 44* ; 49* ; 56* ; 63* ; 64* ; 65* ; 73* ; 83* ; 95* ; 96* ; 97* ; 98*
Byzacène	30* ; 39* ; 46* ; 50* ; 53* ; 54* ; 55* ; 58* ; 69* ; 86* ; 87* ; 88* ; 89* ; 90* ; 91* ; 94*
Numidie	1* ; 4* ; 5* ; 6* ; 7* ; 8* ; 9* ; 11* ; 18* ; 19* ; 24* ; 28* ; 29* ; 31* ; 32* ; 33* ; 34* ; 35* ; 36* ; 37* ; 38* ; 41* ; 43* ; 45* ; 47* ; 48* ; 51* ; 52* ; 57* ; 59* ; 67* ; 68* ; 70* ; 71* ; 74* ; 75* ; 76*
Maurétanie sitifienne	2* ; 3* ; 10* ; 20* ; 66* ; 82* ; 84* ; 85* ; 92*
Maurétanie césarienne	12* ; 25* ; 26* ; 27* ; 60* ; 61* ; 62* ; 72* ; 77* ; 78* ; 79* ; 93* ; 99* ; 100*

**Tableau 3.** « Dons » à la communauté chrétienne connus par l'épigraphie, classés par province

## **ANNEXE D. DONS À LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE CONNUS PAR LES SOURCES LITTÉRAIRES EN AFRIQUE**

Sont rassemblées dans le tableau les attestations de dons faits à une communauté chrétienne, connus par des sources littéraires. Les critères de choix de ces attestations ont été précisés plus haut<sup>1</sup>. Les différentes mentions sont classées par ordre chronologique, puis, dans le cas d'une date comparable, par ordre d'apparition dans la source mentionnée. Des précisions sont données sur : le nom du donateur, son statut social s'il est connu, l'objet donné, le donataire. Les références sont ordonnées selon une numérotation alphabétique (n° a, b, c...)

---

1 Cf. vol. 1, *supra* p. 318-323 (part. p. 321-323).

	<b>Datation</b>	<b>Référence</b>	<b>Nom du donateur</b>	<b>Statut social</b>	<b>« Objet » donné</b>	<b>Donataire</b>
a	312-313	EUS., <i>HE</i> , X, 6	Constantin	empereur	3000 <i>folles</i>	églises catholiques de la province d'Afrique
b	330	CONSTANTIN, « Epistula Constantini de basilica catholicis erepta », dans OPTAT., <i>Sancti Optati Milevitani libri VII, Appendix, X</i>	Constantin	empereur	basilique	évêque de Cirta et communauté « catholique » de Cirta
c	391	AUG., <i>S.</i> , 355, 2	Valerius « Valerius 2 », <i>PCBE (Afrique)</i> , p. 1139-1141	évêque	<i>hortus</i>	« monastère » d'Hippone
d	391-393 (392, S. Lancel)	AUG., <i>Ep.</i> , 22, 2, 9.	Aurelius « Aurelius 1 », <i>PCBE (Afrique)</i> , p. 105-127	évêque de Carthage	<i>ager</i>	<i>fratres</i> de l'église de Thagaste
e	392 ou 404-411	AUG., <i>C. ep. Parm.</i> , I, 12, 19	?	sœur d'un <i>homo nobilis</i>	?	église donatiste d'un nom non mentionné
f	Avant 393	AUG., <i>Ep.</i> , 126, 7 ; AUG., <i>S.</i> , 355, 2 ; POSSID., <i>Vita Augustini</i> , 3	Augustin	fils de curiale devenu moine	terrains hérités de son père ( <i>agelli</i> )	église de Thagaste et de pauvres (selon <i>S.</i> , 3)
g	Entre 393 et 404	AUG., <i>C. ep. Parm.</i> , III, 6, 29	fidèles de Membressa	-	basilique	église de Membressa (maximianiste)
h	Avant 395	AUG., <i>Io. eu. tr.</i> , 6, 25	Gaius Seius (nom à valeur généralisante)	?	<i>fundus</i>	église donatiste d'Hippone de Faustinus

	<b>Datation</b>	<b>Référence</b>	<b>Nom du donateur</b>	<b>Statut social</b>	<b>« Objet » donné</b>	<b>Donataire</b>
i	401-402	AUG., <i>Ep.</i> , 83	Honoratus « Honoratus 9 », <i>PCBE (Afrique)</i> , p. 567-568.	moine à Thagaste, puis prêtre à Thiava	biens divers	église de Thiava au confins du diocèse d'Hippone et de Tha (Thiava vient de ren dans l'unité catholique)
j	Après la chute de Stilicon (peu après le 23 août 408)	AUG., <i>Ep.</i> , 96, 3 ; <i>Ep.</i> , 97, 3	Olympius « Olympius 2 », <i>PLRE</i> , II, p. 801-802.	<i>magister officiorum</i> , successeur de Stilicon	terres diverses ( <i>exigui agelli</i> )	église de Cataquens numide non loin d'H
k	Vers 410	<i>Vita Melaniae (VL)</i> , XX, 3 ; <i>VG</i> , 20	Pinien et Mélanie « Valerius Severus Pinianus », <i>PCBE (Italie)</i> , vol. 2, p. 1798-1802 ; « Valerius Pinianus 2 », <i>PLRE</i> , I, p. 702. « Melania 2 », <i>PCBE (Italie)</i> , vol. 2, p. 1483- 1490 ; « Melania 2 », <i>PLRE</i> , I, p. 593.	rang sénatorial, aristocrates richissimes	plusieurs monastères	Afrique / Orient Thagaste (2 monast

	<b>Datation</b>	<b>Référence</b>	<b>Nom du donateur</b>	<b>Statut social</b>	<b>« Objet » donné</b>	<b>Donataire</b>
l	Vers 410	<i>Vita Melaniae (VL)</i> , XXI <i>VG</i> , 21-22 (la mention du domaine est absente)	Mélanie la Jeune « Melania 2 », <i>PCBE (Italie)</i> , vol. 2, p. 1483-1490 ; « Melania 2 », <i>PLRE</i> , I, p. 593.	rang sénatorial ; aristocrate richissime	dons divers (revenus, ornements précieux [voiles d'or et de perles, plateaux d'argent], domaine plus vaste que la ville [comprenant des bains, des artisans, des évêques dits hérétiques])	église de Thagaste
m	Après 411	AUG., <i>S.</i> , 359, 9	fidèles d'Hippo Diarrhytus	-	basilique ( <i>basilica Florentia</i> ) ; remplace la basilique Margarita, trop petite	église d'Hippo Diar
n	Vers 423-424	AUG., <i>Ep.</i> , 20*, 28	Augustin/église d'Hippone	évêque d'Hippone	<i>fundus</i>	église de Fussala / Antoninus
o	Vers 424	Ps-AUG., <i>Les miracles de saint Étienne</i> , I, 13, l. 1-20	Donatianus « Donatianus 11 », <i>PCBE (Afrique)</i> , p. 287.	? habitant de la cité de Pisa	candelabre d'argent	église d'Uzalis ( <i>men</i> saint Étienne)
p	Avant Pâques 425	AUG., <i>S.</i> , 356, 7	Eraclius « Eraclius », <i>PCBE (Afrique)</i> , p. 356-358.	diacre d'Hippone	<i>memoria</i> d'Étienne	église d'Hippone
q	Avant décembre 425	AUG., <i>S.</i> , 355, 3-4 ; <i>S.</i> , 356, 11	Ianuarius « Ianuarius 27 », <i>PCBE (Afrique)</i> , p. 592.	<i>presbyter</i> d'Hippone	biens	église d'Hippone

	<b>Datation</b>	<b>Référence</b>	<b>Nom du donateur</b>	<b>Statut social</b>	<b>« Objet » donné</b>	<b>Donataire</b>
r	Avant décembre 425	AUG., S., 355, 4	Fils de Iulianus (« Iulianus 5 », <i>PCBE (Afrique)</i> , p. 614 ; « Iulianus 7 », <i>PLRE</i> , II, p. 637.) ou Iulianus lui-même.	fils de <i>uir clarissimus</i> (AUG., <i>Ep.</i> , 99) ou <i>clarissimus</i> lui-même	biens	église d'Hippone
s	Avant décembre 425 (391-425)	AUG., S., 355, 5	?	? homme sans enfants	biens	église de Carthage
t	Avant décembre 425	AUG., S., 355, 5	Bonifatius (dit Fatius) « Bonifatius 14 », <i>PCBE (Afrique)</i> , p. 155.	armateur	héritage constitué d'un commerce maritime	église d'Hippone
u	Avant 426	AUG., S., 356, 4	Faustinus « Faustinus 10 », <i>PCBE (Afrique)</i> , p. 388.	ancien soldat (?) diacre d'Hippone	biens (petite taille)	« pauvre » église (c natale ?)
v	Avant 426	AUG., S., 356, 7	Eraclius « Eraclius », <i>PCBE (Afrique)</i> , p. 356-358.	diacre d'Hippone	<i>possessio</i>	église d'Hippone
w	Avant 426	AUG., S., 356, 7	Eraclius « Eraclius », <i>PCBE (Afrique)</i> , p. 356-358.	diacre d'Hippone	<i>domus</i> sur un terrain	église d'Hippone

	<b>Datation</b>	<b>Référence</b>	<b>Nom du donateur</b>	<b>Statut social</b>	<b>« Objet » donné</b>	<b>Donataire</b>
x	Avant 426	AUG., S., 356, 10	fidèles d'Hippone	-	<i>xenodochium</i>	église d'Hippone
y	Avant 426	AUG., S., 356, 10 En partie cité dans <i>Conc. Afr.</i> , C.C.S.L. 149, p. 280-281	fidèles d'Hippone	-	maison	église d'Hippone
z	Avant 426	AUG., S., 356, 10	fidèles d'Hippone et sympathisants	-	basilique des Huit Martyrs	église d'Hippone
a'	Avant 426	AUG., S., 356, 15 Repris dans <i>Conc. Afr.</i> , C.C.S.L. 149, p. 280-281	Eleusinus « Eleusinus », <i>PCBE</i> ( <i>Afrique</i> ), p. 335-336. « Eleusinus », <i>PLRE</i> , II, p. 389	<i>uir tribunicius</i> ( <i>Ciu</i> , XXII, 8) ; potentiel <i>defensor ciuitatis</i> d'Hippone (AUG., <i>Ep.</i> , 22*)	terrain ( <i>uilla /</i> <i>locus</i> )	Barnabas, avant d'être prêtre d'Hippone ; E a ensuite transféré l un monastère d'Hip
b'	Après 426	AUG., S., 356, 3	Patricius « Patricius 3 », <i>PCBE</i> ( <i>Afrique</i> ), p. 834-835.	clerc issu de la famille curiale d'Augustin (neveu d'Augustin)	<i>agelli</i>	église d'Hippone
c'	Après 426	AUG., S., 356, 3	Valens « Valens 1 », <i>PCBE</i> ( <i>Afrique</i> ), p. 1127-1128.	sous-diacre d'Hippone	<i>agelli</i>	église d'Hippone
d'	Après 426	AUG., S., 356, 5	Severus « Severus 4 », <i>PCBE</i> ( <i>Afrique</i> ), p. 1076.	diacre	Quelques lopins de terre ( <i>aliqui agelli</i> <i>in patria sua</i> )	église d'origine de S ( <i>pauper ecclesia</i> )

	<b>Datation</b>	<b>Référence</b>	<b>Nom du donateur</b>	<b>Statut social</b>	<b>« Objet » donné</b>	<b>Donataire</b>
e'	Après 426	AUG., <i>S.</i> , 356, 5	Severus « Severus 4 », <i>PCBE</i> ( <i>Afrique</i> ), p. 1076.	diacre	maison	église d'Hippone
f	467-427 (R. Delmaire, pendant le voyage de Boniface en Italie) 428-430 (J. Divjak)	AUG., <i>Ep.</i> , 7*, 1-2	Bonifatius « Bonifatius 13 », <i>PCBE</i> ( <i>Afrique</i> ), p. 152-155 ; « Bonifatius 3 », <i>PLRE</i> , II, p. 237-240.	<i>comes Africae</i>	somme d'argent qui représentait bien plus de 80 <i>solidi</i>	église d'Hippone
g'	Avant 430	POSSID., <i>Vita Augustini</i> , 24	?	<i>honoratus</i> d'Hippone vivant à Carthage	<i>possessio</i>	église d'Hippone
h'	Vers 500 (avant que Fulgence ne soit évêque)	FERRAND., <i>Vita Fulgenti</i> , 10, 11	Silvestrius « Silvestrius », <i>PCBE</i> ( <i>Afrique</i> ), p. 1084 ; « Silvester », <i>PLRE</i> , II, p. 1012.	<i>primarius provinciae Byzacena</i>	<i>locus</i>	monastère dont Fulgence est l'abbé
i'	Vers 500	FERRAND., <i>Vita Fulgenti</i> , 10, 11	divers nobles de Byzacène	<i>honesti</i>	<i>oblaciones frequentes</i>	monastère dont Fulgence est l'abbé
j'	Vers 508	FERRAND., <i>Vita Fulgenti</i> , 16	Posthumianus « Posthumianus », <i>PCBE</i> ( <i>Afrique</i> ), p. 897.	<i>nobilissimus civis</i>	<i>agellus</i> planté de pins	église de Ruspae / Hippone

	<b>Datation</b>	<b>Référence</b>	<b>Nom du donateur</b>	<b>Statut social</b>	<b>« Objet » donné</b>	<b>Donataire</b>
k'	Avant 523	<i>Conc. Afr.</i> , C.C.S.L. 149, p. 279, l. 263-272	fidèles, parents, amis des moines	?	aides financières	monastère en Byzac

## ANNEXE E. POÈMES VANDALES AUTOUR DE L'ÉVERGÉTISME

Les pièces rassemblées dans l'annexe E sont des poèmes extraits de l'*Anthologie latine*. Ces diverses pièces rappellent toutes que la tradition de l'évergétisme s'est maintenue, certes de manière très atténuée, dans l'Afrique vandale<sup>1</sup>. Les textes ont été édités principalement dans deux recueils d'Alexander Riese et de David Roy Shackleton Bailey<sup>2</sup>.

La plupart des poèmes concernant les rois vandales ont déjà été réédités et traduits dans un article de Michel Chalon, Georges Devallet, Paul Force, Michel Griffe, Jean-Marie Lassère et Jean-Noël Michaud, article que je reprends ici largement<sup>3</sup>. En ce qui concerne les autres poèmes de l'*Anthologie latine*, qui rappellent l'évergétisme sans impliquer les rois vandales, j'ai suivi le texte de David Roy Shackleton Bailey, avec les corrections proposées par d'autres auteurs<sup>4</sup>. Les traductions sont personnelles, sans doute à amender vu la difficulté particulière de compréhension du texte latin. Je n'ai pas fourni de commentaires précis sur les différents textes, et je renvoie le lecteur à la bibliographie citée. La numérotation des différents poèmes suit l'ordre donné par

- 
- 1 Pour une étude de ces poèmes et la justification du terme « évergétisme », qui selon nous ne s'applique plus complètement, cf. vol. 1, p. 410-429.
  - 2 *Anthologia latina sive poesis latinae supplementum*, éd. par A. RIESE, Leipzig, Teubner, 1869 (désormais R.) ; *Anthologia latina, I, Carmina in codicibus scripta. Fasc. 1, Libri Salmasiani aliorumque carmina*, éd. par D. R. SHACKLETON-BAILEY, Stuttgart, Teubner, 1982 (abrégé SB). D'autres éditions partielles ont été produites : N. M. KAY, *Epigrams from the Anthologia Latina: Text, Translation and Commentary*, Londres, Duckworth, 2006 ; sur le poète Luxorius : M. ROSENBLUM, *Luxorius. A Latin poet among the Vandals*, New York, Columbia University Press, 1961 ; H. HAPP, *Luxorius. Text, Untersuchungen, Kommentar*, 2 vol., Stuttgart, Teubner, 1986.
  - 3 M. CHALON *et alii*, « Memorabile factum. Une célébration de l'évergétisme des rois vandales dans l'Anthologie latine », dans *AntAfr*, 21, 1985, p. 207-262.
  - 4 S. BUSCH, *Versus balnearum: die antike Dichtung über Bäder und Baden im römischen Reich*, Stuttgart, Teubner, 1999 ; N. M. KAY, *Epigrams from the Anthologia Latina... , op. cit.* ; M. ROSENBLUM, *Luxorius... , op. cit.* ; H. HAPP, *Luxorius... , op. cit.*

Alexander Riese (R.). A été ajoutée à ce recueil une inscription trouvée à Tunis, qui se rapproche largement des poèmes de l'*Anthologie latine*<sup>5</sup>.

**R. 110. Poème célébrant la constructions de thermes par un certain Bellator. Époque vandale**

SB, 99 – S. BUSCH, *Versus balnearum*, p. 256-257 ; N. M. KAY, *Anthologia latina*, 99, p. 43-44 (texte), p. 128-136 (commentaire) ; R. 110

*Hic ubi baiarum surrexit blanda uoluptas  
et rudibus splendens molibus extat opus,  
rura prius, nullum domino praestantia quaestum,  
nullaque tecta tulit glebula frugis inops.  
Haec nunc Bellator multo sublimis honore  
uestiuit cameris balnea pulchra locans.  
Prospera facta uiri naturae munera mutant,  
cum salsum salubri litus abundat aqua.  
Alpheum fama est dulcem per Tethyos arua  
currere nec laedi gurgitibus pelagi.  
Dant simile exemplum nostri miracula fontis :  
uicinum patitur nec sapit unda salum.*

Ici a surgi le plaisir caressant des bains et une œuvre resplendissante surmonte des fondations grossières ; auparavant il y avait des champs qui ne garantissaient aucun revenu pour leur propriétaire, et le petit terrain, pauvre en production, ne portait aucune construction. Maintenant Bellator, distingué par de nombreux honneurs a recouvert tout cela avec des voûtes en établissant ces beaux bains. Les actions heureuses de l'homme transforment les dons de la nature, puisque le rivage salé est abondamment pourvu en eau salubre. Tout le monde sait que le doux Alphée court à travers les plaines de Téthys et n'est pas outragé par les tourbillons de la mer. Le miracle de notre source donne un exemple semblable : l'onde pure supporte la mer voisine, mais elle n'a pas son goût.

5 *CIL* VIII, 25362. Je n'ai pas placé l'inscription dans l'Annexe A puisqu'elle ne répondait pas directement, à mon sens, à la définition d'un acte d'évergétisme civique.

**R. 120. Poème célébrant la constructions de thermes par Mélanie et Filocalus. Époque vandale**

SB, 109 – S. BUSCH, *Versus balnearum*, p. 230-233 ; N. M. KAY, *Anthologia latina*, 109, p. 47 (texte), p. 177-186 (commentaire) ; R. 120

*Fausta nouum domini condens Fortuna lauacrum*  
*Invitat fessos huc properare uiaE.*  
*Laude operis fundi capiet sua gaudia praesuL*  
*Ospes dulciflua dum recreatur aquA.*  
*Condentis monstrant uersus primordia nomeN*  
*Actoremque facit littera summa legI.*  
*Lustrent pontiuagi Cumani litoris antra ;*  
*Indigenae placeant plus mihi deliciaE.*

La fortune favorable du maître qui a fondé ces nouveaux bains invite ceux qui sont fatigués à presser leurs pas vers ce lieu. Le préposé de ce domaine obtiendra ses satisfactions à travers la louange de son œuvre ; le voyageur est rétabli par le clapotis de l'eau. Le début des vers indique le nom du fondateur et la lettre finale fait lire celui de l'administrateur<sup>6</sup>. Que ceux qui écument les mers visitent les grottes du rivage de Cumes ; à moi me plaisent plus les plaisirs du pays.

**R. 178. Poème célébrant la construction de thermes par un certain Vita. Époque vandale**

SB, 168 – S. BUSCH, *Versus balnearum*, p. 323 ; N. M. KAY, *Anthologia latina*, 168, p. 59 (texte), p. 315-318 (commentaire) ; R. 178

*De balneis cuiusdam pauperis*  
*Vita opibus tenuis, sed paruo in caespite sollers,*  
*fundauit gemino munere delicias.*  
*Nam noua congusto erexit balnea campo,*  
*edulibusque uirens fetibus hortus olet.*  
*Quae natura negat, confert industria paruus :*  
*uix sunt diuitibus quae bona pauper habet.*

Au sujet des bains d'une personne pauvre. Vita, aux richesses limités, mais astucieux avec son petit lopin, a fondé ces douceurs qui ont un double avantage.

6 Remarquer l'acro-téléstiche Filocali Melaniae, cf. sur ce point, pour la discussion sur l'identité des personnages, vol. 1, p. 426.

En effet il a érigé de nouveaux bains sur un champ exigu, et son jardin exhale des parfums de fruits comestibles. Ce que la nature refuse, le zèle le confère à ceux qui ont peu de ressources : les riches les possèdent à peine, les biens que ce pauvre homme a.

**R. 179. Poème commémorant la construction de thermes par un certain Vita. Époque vandale**

SB, 169 – S. BUSCH, *Versus balnearum*, p. 323 ; N. M. KAY, *Anthologia Latina*, 169, p. 59 (texte), p. 318-319 (commentaire) ; R. 179

*Aliter*

*Paruula succinctis ornauit iugera bais  
urbanos callens condere Vita locos.  
Hic quoque pomiferum coniuxit sedulus hortum,  
qui uario auctorem gramine diues alat.  
Rus gratum domino duplici iam munere constat :  
hinc capitur uictus, sumitur inde salus.*

Un autre

Il a orné des petits arpents de terre avec de bains succincts, Vita, habile pour fonder des lieux branchés. Ici, diligent, il a également joint un jardin riche en fruits qui peut bien nourrir son auteur avec des plantes variées. La propriété est agréable envers le propriétaire avec déjà un double présent : d'ici on reçoit des victuailles, de là on retire la santé.

**R. 203. Poème de Luxorius célébrant la construction par Hildiric d'une salle d'audience (*salutatorium*). 523-530**

M. CHALON *et alii*, p. 214 – H. HAPP, *Luxorius...*, p. 9-10 (commentaire vol. 2, p. 9-14) ; R. 203 ; M. ROSENBLUM, *Luxorius...*, 90 (commentaire p. 250-251) ; SB, 194

*Luxorii*

*In Anclas ; in salutatorium domini regis  
Hildirici regis fulget mirabile factum  
arte, opere, ingenio, diuitiis, pretio.  
Hinc radios sol ipse capit, quos hue dare possit :  
altera marmoribus creditur esse dies.*

*Hic sine nube solum, nix iuncta et sparsa putatur ;  
dum steterint, credas mergere posse pedes.*

De Luxorius

Pour la salle d'audience de notre seigneur le roi, à Anclas.

Le roi Hildiric a fait cette merveille, resplendissant chef-d'œuvre de travail, génial et somptueux bijou, où le soleil lui-même vient prendre les rayons qu'il pourrait y lancer : on croirait que les marbres doublent la lumière du jour. Ici est un sol sans nuage, on dirait un tapis de glace fragmenté ; on est bien là, debout, et l'on craint d'enfoncer. (Traduit par M. Chalon *et alii*)

### **R. 210. Poème de Felix, clarissime, célébrant la construction par Thrasamund des thermes d'Alianas. 496-523**

M. CHALON *et alii*, p. 214 – S. BUSCH, *Versus balnearum...*, p. 246-247 ; R. 210 ; SB, 201<sup>7</sup>

*Felicis uiri clarissimi*

*De Thermis Alianarum*

*Hic ubi conspicuis radiant nunc signa metallis  
et nitido clarum marmore fulget opus,  
arida puluereo squalebat cespite tellus  
litoreique soli uilis arena fuit.  
Pulchra sed immenso qui duxit culmina caelo,  
ostendens pronis currere saxa iugis,  
publica rex populis Thrasamundus gaudia uouit,  
prospera continuans nomine saecla suo.  
Paruit imperiis mutato lymphæ sapore  
et dulcis fontes proluit unda nouos.  
Expauit subitas Vulcanus surgere thermas  
et trepida flammæ subdidit ipse manu.*

Félix, sénateur : Les thermes d'Alianas. En ce lieu où, maintenant, les statues jettent tous les rayons de leurs matières précieuses, où le marbre éclatant fait briller ce splendide ouvrage, la terre aride effritait ses croûtes de poussière, et l'on

7 Sur Felix, cf. M. F. BUFFA GIOLITO, « Un poeta cristiano nell'Africa degli albori del sec. VI : Flavio Felice », dans *CCC*, 12, 1991, p. 213-232. Dans cet article, l'auteur identifie Felix *clarissimus*, avec un certain Flavius Felix, auteur de R. 254. Ce Flavius Felix serait aussi connu par une épitaphe de Sbeitla (*AE* 1949, 60). L'hypothèse paraît peu probante, cf. p. 411.

trouvait le sable sans valeur de la plage. Mais celui qui a lancé dans le ciel immense ces fâtes superbes, montrant les pierres qui fuient en arêtes vertigineuses, c'est le roi Thrasamund, qui a fait au peuple ce don pour le plaisir de tous, assurant sous son nom des siècles de bonheur. L'onde lui obéit en changeant de saveur, et l'eau devenue douce emplît des fontaines nouvelles. Épouvanté, Vulcain vit tout soudain surgir ces thermes, et, en tremblant, alluma le feu de sa propre main. (Traduit par M. Chalon *et alii*).

Sur les thermes d'Alianas (ou Alianae), cf. notamment M. SECHI NUVOLE, « Le *thermae* di *Alianae* nell'Africa *proconsularis*. Letteratura romanobarbarica e geografia », dans *Espacio y tiempo, Revista de Ciencias Humanas*, 23, 2009, p. 233-250.

### **R. 211. Poème de Felix, clarissime, célébrant la construction par Thrasamund des thermes d'Alianas. 496-503**

M. CHALON *et alii*, p. 216 – S. BUSCH, *Versus balnearum...*, p. 247-248 ; R. 211 ; SB, 202

*Eiusdem.*

*Aliter.*

*Nobilis insultat Baiarum fabrica thermis  
et duplicat radios fontibus aucta dies.*

*Hoc uno rex fecit opus Thrasamundus in anno,  
inclita dans populis munera temporibus.*

*Hic senibus florens uirtus renouatur anhelis,  
hic fessos artus uiua lauacra fouent.*

*Miscentur pariter sociis incendia lymphis  
et gelidos imbres proximus ignis habet.*

*Utilis hic flamma est et nullos pascitur artus  
optaturque magis per noua uota calor.*

*Longior hic aegros morborum cura relinquit  
nec lauat in uitreis hic moriturus aquis.*

Du même auteur, variation sur le même thème. Dans sa splendeur, cette œuvre est un défi aux thermes de Baies, et le jour vient dans les fontaines doubler l'éclat de ses rayons. Voilà l'ouvrage qu'en un an a bâti le roi Thrasamund, offrant à son peuple pour les temps à venir cet insigne présent. Là les vieillards à bout de souffle sentent renaître leur vigueur, là des bassins d'eau vive rendent le bien-être aux corps fatigués. En des couples parfaits les brasiers aux ondes se mêlent, le feu serre de près des averses glacées. Là les flammes sont bénéfiques et ne dévorent

pas les corps, et l'on demande, en vœux renouvelés, encore plus de chaleur. Là le patient oublie l'obsession de son mal : il ne va pas mourir, celui qui dans ces eaux cristallines se plonge. (Traduit par M. Chalon *et alii*)

**R. 212. Poème de Felix, clarissime, célébrant la construction par Thrasamund des thermes d'Alianas. 496-503**

M. CHALON *et alii*, p. 216 – S. BUSCH, *Versus balnearum...*, p. 248-249 ; R. 212 ; SB, 203

*Eiusdem.*

*Aliter.*

*Regia praeclaras erexit iussio moles,  
sensit et imperium calx, lapis, unda, focus.  
Inclusus Vulcanus aquis argentibus hic est,  
et pacem liquidis fontibus ignis habet.  
Cum lymphis gelidis extat concordia flammae  
ac stupet ardentes frigida nympha lacus.  
Vritur hic semper gaudens neque laeditur hospes  
et uegetat medicus pectora fota uapor.  
Maxima sed quisquis patitur fastidia solis  
aut grauibus madido corpore torpet aquis,  
his Thrasamundiacis properet se tinguere thermis :  
protinus effugiet tristis uterque labor.*

Du même auteur, variation sur le même thème. La volonté du roi a fait sortir de terre un monument de grand éclat ; la chaux, la pierre, l'eau, le brasier ont également senti sa puissance. Vulcain est prisonnier ici du froid des eaux, et le feu est en paix avec l'eau des fontaines. Flamme et flots glacés demeurent en accord, et la nymphe de l'eau froide se fige devant les bassins ardents. C'est toujours un plaisir, pour qui vient en ce lieu, d'y brûler sans souffrance ; la vapeur qui guérit réchauffe et vivifie les cœurs. Et si le soleil fait souffrir de malaises insupportables, ou si l'on est tout hébété, le corps gonflé par des eaux qui l'accablent, qu'on vienne vite se plonger dans ces thermes de Thrasamund : on verra sur le champ s'envoler ces tourments contraires. (Traduit par M. Chalon *et alii*)

**R. 213. Poème de Felix, clarissime, célébrant la construction par Thrasamund des thermes d'Alianas. 496-523**M. CHALON *et alii*, p. 216 – S. BUSCH, *Versus balnearum...*, p. 249 ; R. 213 ; *SB*, 204*Eiusdem.**Aliter.*

*Publica qui celsis educit moenia tectis  
hic pia rex populis Thrasamundus uota dicauit,  
per quem cuncta suis consurgunt pulchra ruinis  
et noua transcendunt priscas fastigia sedes.  
Hic quoque post sacram meritis altaribus aedem  
egregiasque aulas, quas grato erexit amore,  
condidit ingentes proprio sub nomine thermas.  
Hic bonus inriguis decertat fontibus ignis,  
hic etiam ardentis nemo timet ora camini,  
plurimus hic imber gelidas accomodat undas,  
his aestus leuis est, hic nullum frigora terrent,  
hic geminata dies per candida marmora fulget.*

Du même auteur, variation sur le même thème. Ce monument public élève haut son faite : c'est l'œuvre du roi Thrasamund, respectant la promesse faite à ses peuples ; grâce à lui, tout surgit, splendide, de ses ruines, et des frontons nouveaux dépassent les bâtiments d'autrefois. Ici aussi, après un temple sanctifié par des autels légitimes, d'admirables parvis, qu'un amour reconnaissant lui fit édifier, il a fondé des thermes immenses en leur donnant son propre nom. Ici, bienfaisant, le feu rivalise avec le réseau des fontaines, ici, nul non plus ne craint la gueule du foyer brûlant. Ici les eaux glacées se font partout averses, ici, le chaud n'accable pas, ici, le froid ne fait trembler personne, ici, le marbre étincelant fait resplendir deux fois le jour. (Traduit par M. Chalon *et alii*)

**R. 214. Poème de Felix, clarissime, célébrant la construction par Thrasamund des thermes d'Alianas. 496-523**M. CHALON *et alii*, p. 218 – S. BUSCH, *Versus balnearum...*, p. 250-254 ; R. 214 ; *SB*, 205*Eiusdem.**Aliter.*

*Tranquillo, nymphae, deCurrite fluminis ortV ;*  
*Hic proba flagranti sVccedit numina PhoebO.*  
*Rupibus ex celsis, ubi Nunc fastigia surgunT*  
*Aequanturque polo toTis praecelsa lauacrA*  
*Sedibus. Hic magnis exArdent marmora signiS ;*  
*Ardua sublimes praeuIncunt culmina thermaE.*  
*Muneraque eximius taNti dat liminis auctoR*  
*Vnica continuae praeNoscens praemia famaE.*  
*Non hic flamma nocet ; uOtum dinoscite carmeN,*  
*Discite uel quanto uiVat sub gurgite lymphA*  
*Vandalicum hic renouAt claro de semine nomeN*  
*Sub cuius titulo meriTis stat gratia factiS.*

(Acro-méso-téléstiche : THRASAMUNDUS CUNCTA INNOVAT VOTA SERENANS)

Du même auteur, variation sur le même thème. De la hauteur où l'eau arrive en flot tranquille, ô nymphes, jetez-vous, substituez ici vos bienfaits pouvoirs aux ardeurs de Phébus. En dévalant de vos rochers, venez où maintenant se dressent des frontons, où des bains grandioses montent jusqu'au ciel de tout l'élan de leur assise. Ici flambent les marbres en de grandes statues ; des thermes audacieux dépassent les sommets à pic. Et le créateur de génie qui offre ces parvis immenses connaît déjà la récompense exceptionnelle d'une gloire sans fin. Le feu ici ne blesse pas. Sachez déchiffrer l'offrande du poème, découvrez le courant d'eau vive au fond du gouffre. C'est ici qu'à partir d'une illustre origine, le nom vandale puise une valeur nouvelle, grâce à l'homme dont l'appellation recouvre l'hommage rendu à ses bienfaits.

THRASAMUND INAUGURE DE NOUVEAUX BIENFAITS EN HARMONISANT TOUT. (Traduit par M. Chalon *et alii*)

### R. 376. Poème de Florentinus célébrant le roi Thrasamund

M. CHALON *et alii*, p. 220 – R. 376 ; SB, 371

*Florentini.*

*In laudem regis*

*Regia festa canam sollemnibus annua uotis.*

*Imperiale decus Thrasamundi, gloria mundi,*

*regnantis Lybiae ; toto sed clarior orbe,  
 sed radiante micans cunctis super enitet astris.  
 In quo concordant pietas, prudentia, mores,  
 uirtus, forma, decus, animus, sensusque uirilil,  
 inuigilans, animo sollers, super omnia celsus.  
 Sed quid plura moror ? Vel quo me ad deuia ducam ?  
 Solus habet toto quidquid praefertur in orbe.  
 Parthia quod radiat sublimibus ardua gemmis,  
 Lydia Pactoli rutilas quod sulcat harenas,  
 uellera quod Seres tingunt uariata colore,  
 regnantum meritis pretioso praemia dantes  
 tegmine, quo fulgent admisto murice uestes,  
 Africa quod fundit fructus splendentis oliuae,  
 et si quid tellus gignit laudata per orbem,  
 in regnis uenere suis, cui maximus auctor  
 contulit et soli tribuit haec cuncta potiri.  
**Te regnante diu fulgent Carthaginis arces,  
 filia quam sequitur Alianas impare gressu,  
 nec meritis nec honore minor, cui plurimus ardens  
 regnantis increuit amor, quam surgere fecit  
 delectisque locis claram et uitalibus auris ;  
 quae meruit gressum meriti sufferre regentis.  
 Hinc freta marmoreo resonant sub gurgite ponti,  
 hinc telluris opes uiridanti cortice surgunt,  
 ut maris et terrae dominus splendore fruatur.**  
 Nam Carthago suam retinet per culmina laudem,  
 Carthago in regem : uictrix Carthago triumphat,  
 Carthago Asdingis genetrix, Carthago coruscat,  
 Carthago excellens Libycas Carthago per oras,  
 Carthago studiis, Carthago ornata magistris,  
 Carthago populis pollet, Carthago refulget,  
 Carthago in domibus, Carthago in moenibus ampla ;  
 Carthago et dulcis, Carthago et nectare suauis,  
 Carthago flores, Thrasamundi nomine regnas,  
 Cuius et imperium manet per saecula felix.  
 Optamus domino multos celebrare per annos  
 annua, dum repetit fulgentia gaudia regni.*

Florentinus : Poème à la louange du roi. C'est l'anniversaire du roi, et je vais le chanter en des vers solennels. Impérial est le prestige de Thrasamund, c'est une gloire pour le monde. Il règne sur la Libye. Mais, plus brillant que l'univers entier, mais, rayonnant devant le soleil, il éclipse tous les astres. En lui s'accordent la piété et la sagesse et la droiture, valeur, beauté, prestige, une énergie et un jugement d'homme, et, toujours en éveil, esprit subtil, il domine tout. Mais pourquoi m'attarder davantage ? Pourquoi tant de détours ? À lui seul il détient tout ce que l'univers peut offrir de meilleur : les incomparables bijoux qui brillent de leurs feux chez les Parthes inaccessibles, les sables rutilants qu'en Lydie on arrache au Pactole, les tissus de mille couleurs que l'on teint chez les Sères, et qui donnent aux souverains la parure qui sied à leur rang, l'éclat des étoffes à la trame imprégnée de murex, les fruits du splendide olivier dont l'Afrique est féconde, et toutes les productions d'une terre célèbre dans l'univers, tout est venu dans son royaume, amassé pour lui par le créateur souverain qui lui a donné, à lui seul, de posséder tous ces trésors. **Sous ton règne brillent à jamais les murailles de Carthage, que sa fille Alianas suit à pas plus petits ; mais elle n'est pas moins grande en honneur et en dignité, car pour elle n'a cessé de croître l'immense et chaude affection d'un prince, qui l'a fait sortir de terre avec la renommée d'un site privilégié et d'un air vivifiant. Elle a bien mérité qu'y porte ses pas un roi de si haut mérite. On y entend la voix des flots, qui monte de l'abîme marmoréen de la mer, et l'on y voit pousser les fruits de la terre à la verdoyante écorce, pour que son maître jouisse des splendeurs et de la mer et de la terre.** Carthage sur les sommets garde toute sa gloire, Carthage pour son roi. Victorieuse, Carthage triomphe, Carthage mère des Asdings, Carthage jette au loin ses feux, Carthage, Carthage, perle des rivages libyques, Carthage dont les écoles, Carthage dont les maîtres font la parure ; Carthage tire des peuples sa puissance, Carthage en tire son éclat, Carthage dont les palais, Carthage dont les murailles font la grandeur, Carthage au nectar délectable, Carthage au nectar enivrant, Carthage, tu prospères, tu règnes grâce au nom de Thrasamund, toi dont l'empire reste béni pour les siècles. Nous souhaitons à notre seigneur de célébrer pendant des années son anniversaire, en conservant les joies et les splendeurs du trône. (Traduit par M. Chalon *et alii*).

**R. 377. Poème célébrant peut-être la construction des thermes d'Alianas<sup>8</sup>. 496-523 (?)**M. CHALON *et alii*, p. 260 – S. BUSCH, *Versus balnearum...*, p. 258-262 ; R. 377 ; SB, 372*Versus balnearum*

*In paruo magnas fecit manus ardua Baias :  
culmina distendit niueis suspensa columnis ;  
curuauit cameris uario pro schemate conchas.  
Marmora resplendent solida compage decora,  
unitum mentita decus sartura magistri.  
Murmure raucisono fornacibus aestuat ardor,  
in flammis dominantur aquae, furit ignis anhelus.  
Stat tutus lautor multo circumdatus igne  
innocuas inter flammis (mirabile dictu),  
ignibus ut possit feruores uincere solis ;  
inde petit latices glaciali fonte fluentis :  
hinc calor, inde niues reparant per membra salutem.  
Decurrunt nymphae, piscinas flumina replent.  
Vitrea crispatur labris refluentibus unda.  
Haec laudis monumenta tibi natisque manebunt,  
et decorabit auus claros per saecula nepotes.  
Tu tamen excelsus per tempora longa fruaris.*

Sur les bains. En peu de temps, une équipe aérienne a réalisé ces grands bains : elle a exhaussé les plafonds, suspendus sur des colonnes blanches comme neige ; et, jouant de la variété dans le dessin des voûtes, elle y a courbé ces conques ; les marbres étincellent, en un élégant et massif assemblage ; et cette réfection qui donne faussement l'impression d'unité est à la gloire de l'architecte. En un rauque grondement, le feu ronfle dans les fourneaux ; mais l'eau règne sur les flammes, et le feu, haletant, exhale sa rage. Le baigneur est là, en toute sécurité, entouré de cet embrasement, au milieu de ces flammes qui ne lui font aucun mal (chose admirable à signaler !), si chaudes qu'il peut vaincre les rayons du soleil ; puis il gagne les ruisseaux où s'écoule une source glaciale ; d'un côté la chaleur ; de l'autre les neiges rendent la santé à tout le corps. Les nymphes dévalent, les canaux remplissent les piscines ; sur leurs bords, l'onde claire comme le cristal reflue en vagues successives. Voilà les constructions qui rappelleront ta gloire,

8 Pour l'identité de l'auteur, et le lien avec les thermes d'Alianas, cf. M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », « Appendice 1 », art. cité, p. 258-261.

pour toi et tes enfants : l'aïeul donne honneur et éclat à ses descendants à travers les générations. Et toi, en attendant, très haut prince, puisses-tu longtemps profiter de la vie !

### **R. 387. Poème de Caton sur une *coclea* faite par le roi Huniric. 477-484**

M. CHALON *et alii*, p. 222 – R. 387 ; SB, 382

*Catonis.*

*Rex Hunirix, manifesta fides, quem fama perennat  
inclita, cardinibus spargit memorabile factum  
quod uerbo diuisit aquas molemque profundi  
discidit iussis, semel ut nudata natantum  
iugera calcet homo. Pelagus fodisse ligones  
expauit natura maris ; subducitur unda  
tortilis ; anfractu liquidus conuerritur imber ;  
oceanumque molens manibus mare coclea sorbet.*

Poème de Caton. Le roi Huniric, la preuve est évidente, lui dont l'illustre renommée défie le temps, répand dans tous les horizons le bénéfice d'une prouesse mémorable : d'un mot, il a divisé les eaux, d'un ordre, il fend l'abîme de la mer, et voici, une fois pour toutes, découvert le domaine des poissons ; l'homme peut y poser le pied. Des bûches ont fouillé la profondeur marine, au grand effroi de la mer. L'onde, aspirée par le fond, suit les courbes de la spirale ; balayée, l'eau coule dans une courbe ; faisant à la main passer la mer sous une meule, un colimaçon engloutit l'Océan. (Traduit par M. Chalon *et alii*)

### **CIL VIII, 25362. Poème célébrant les thermes de Gebamund**

*ILPBardo*, 432 – S. BUSCH, *Versus balnearum...*, p. 242-244 ; M. CHALON *et alii*, p. 224 ; *CIL VIII*, 25362 ; *CLE*, 2039 ; *ILCV*, 787 ; *ILS*, 8960 ; *ILTun*, 1154<sup>9</sup>

Linteau en marbre blanc trouvé aux environs de Tunis, en deux fragments (fragment a dans une synagogue, b dans une maison). a.) h. 0,32 m ; l. 0,85 m ; ép. 0,15 cm ; h.d.l. 3 cm. Les dimensions du fragment b sont inconnues. Le texte est gravé dans un cadre à queue d'arondes.

9 Sur l'appartenance du texte à la série des poèmes vandales, cf. M. CHALON *et alii*, « *Memorable factum...* », art. cité, p. 224 ; p. 254-255.

*Cerne Salutiferas sp[lendent]i marmore Baias /  
 qui calidos aest[us tin]gere quaeris aquis. /  
 Hic ubi Vulcano Ne[rine] certat amore /  
 nec necat unda f[ocum, n]ec nocet ignis aquas. /  
 Gaude operi, Gebam[unde, tu]o, regalis origo, /  
 deliciis sospes ute[re cum] populo.*

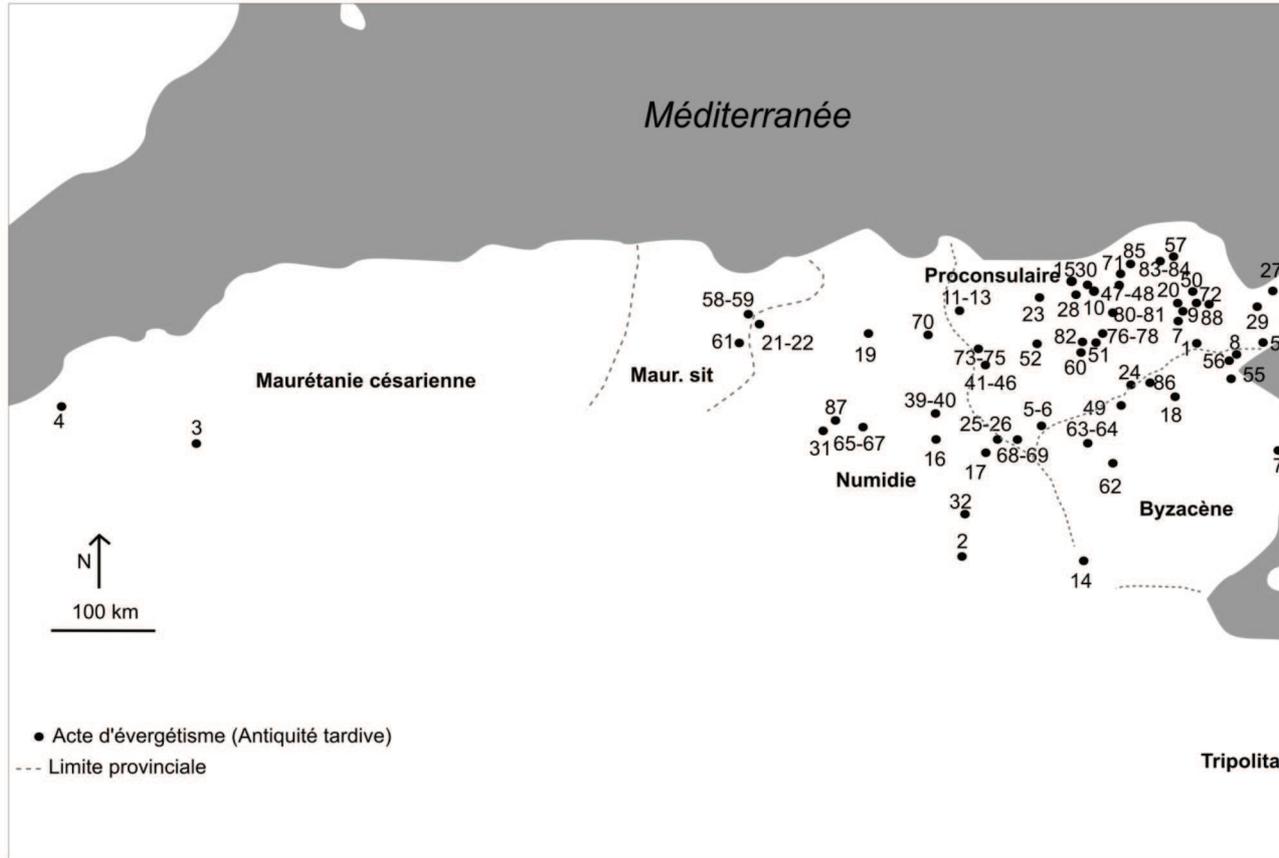
Regarde ces thermes, source de santé, dont le marbre étincelle, toi qui veux corriger par l'eau la canicule. En ces lieux où la Néréide livre à Vulcain un amoureux combat, l'eau n'éteint pas le feu, le feu n'atteint pas l'eau. Tu peux être heureux de ton œuvre, Gebamund, descendant de rois, et profiter avec le peuple de ce lieu de délices où tu lui rends la santé. (Traduit par M. Chalon *et alii*)

l. 5 : Gebamund est d'origine royale (*regalis origo*). Il est soit le frère de Gélimer (selon Victor de Tunnuna), soit son neveu (selon Procope)<sup>10</sup> ; C. Courtois penche pour l'hypothèse de Procope. Gélimer a régné de 530 à 533.

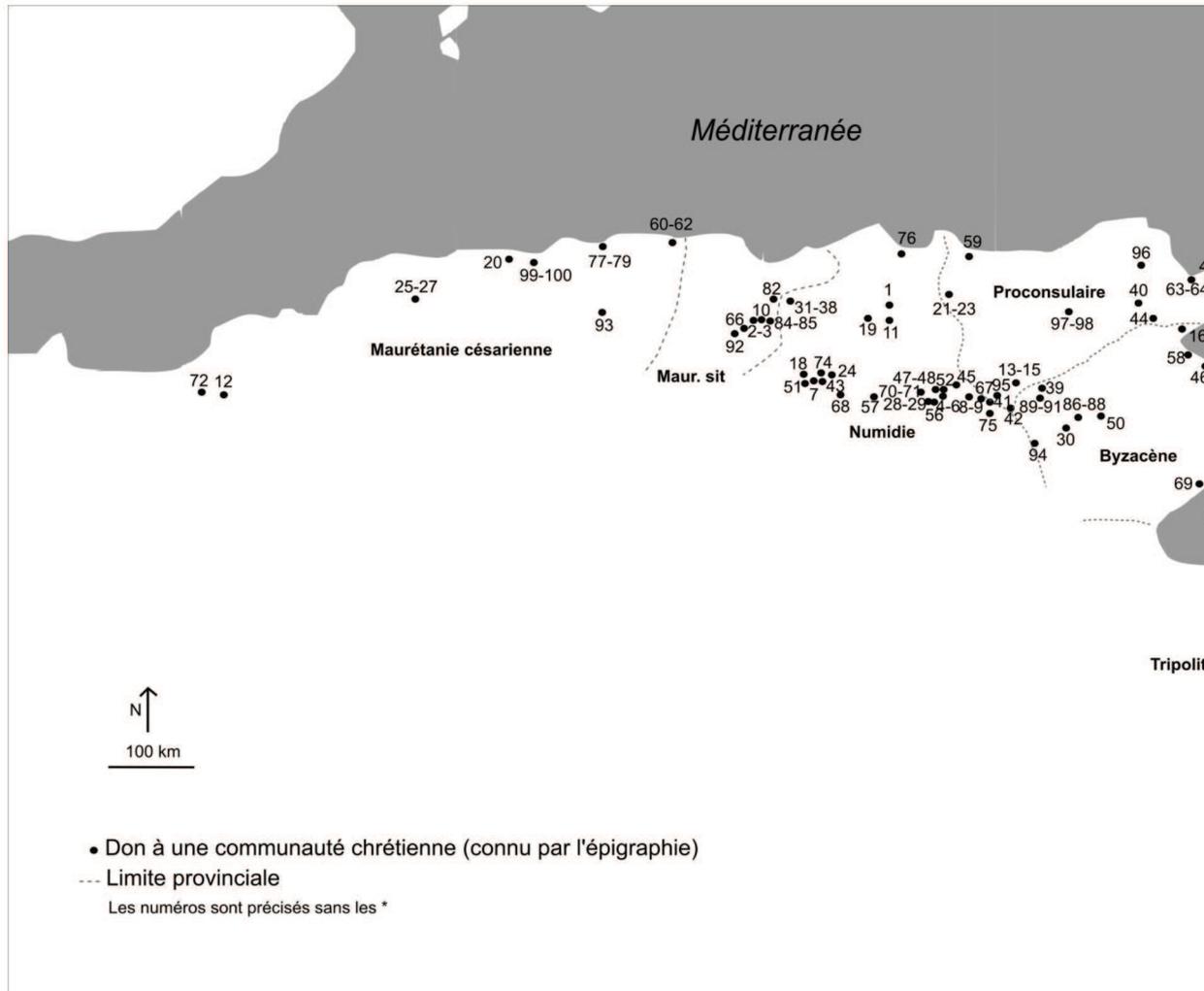
---

10 Sur ce personnage nommé Gebamund, cf. C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique...*, *op. cit.*, notice 51 ; J. CONANT, *Staying Roman. Conquest and Identity in Africa and the Mediterranean, 439-700*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 60.

# CARTES



*Carte 3. Témoignages épigraphiques d'actes d'évergétisme en Afrique tardo-*



**Carte 4. Témoignages épigraphiques de "dons" aux communautés chrétiennes en Afrique**

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

### SCHÉMAS ET ILLUSTRATIONS

Figure 1. Schéma des rapports sociaux dans l'évergétisme d'après Marc Domingo-Gygax.....	57
Figure 2. La dissolution de l'évergétisme d'après Augustin.....	201
Figure 3. L'évergétisme chez Cyprien : un phénomène diabolique.....	203
Figure 4. Schéma de l'évergétisme chrétien d'après Yvette Duval et Luce Pietri.....	254
Figure 5. Interactions dans le don chrétien (cas complexes).....	353
Figure 6. Plan de l'église d'Alexandre (N. Duval, Églises, fig. 6, 1973).....	375
Figure 7. Plan de l'église I de Cuicul, d'après les restitutions de J. Christern, Tebessa, fig. 27b.....	383
Figure 8. Schéma du don chrétien.....	390

### TABLE DES CARTES

Carte 1. Inscriptions portant la mention cuius nomen deus scit en Afrique.....	337
Carte 2. Inscriptions portant la mention de donis dei en Afrique.....	347
Carte 3. Témoignages épigraphiques d'actes d'évergétisme en Afrique tardo-antique. 760	
Carte 4. Témoignages épigraphiques de "dons" aux communautés chrétiennes en Afrique tardo-antique.....	761

# TABLES DES MATIÈRES DES ANNEXES

## ANNEXE A. ACTES ÉVERGÉTIQUES CONNUS PAR LA DOCUMENTATION ÉPIGRAPHIQUE

1. Abthugni (Proconsulaire). 375-378. Réparation des rostres et érection d'une statue – AE 1991, 1641-1644.....	557
2. Ad Maiores (Numidie). 286-293. Dédicaces de deux arcs érigés suite à une promesse évergétique – AntAfr, 2009, n° 5-6.....	559
3. Ala Miliaria (Maur. césarienne). 293-305. Dédicace d'un monument fait en l'honneur du duumvirat – AE 1936, 64.....	561
4. Albulae (Maur. césarienne). 299. Restauration du temple de la Dea Maura (acte d'évergétisme probable) – CIL VIII, 21665.....	562
5. Ammaedara (Proconsulaire). 293-305. Travaux au théâtre et jeux – ILPBardo, 35.....	563
6. Ammaedara (Proconsulaire). 336. Abside ajoutée dans les thermes d'hiver – AE 1992, 1767.....	563
7. Apisa Maius (Proconsulaire). 364-375. Acte d'évergétisme probable – CIL VIII, 781.....	564
8. Aradi (Byzacène). 402-408. Platea et jeux scéniques – AE 2004, 1798.....	565
9. Avitta Bibba (Proconsulaire). IVe-Ve s. Acte d'évergétisme probable – CIL VIII, 12279.....	566
10. Belalis Maior (Proconsulaire). 326-333. Acte d'évergétisme probable. Restauration de monuments publics – CIL VIII, 14436.....	567
11. Calama (Proconsulaire). 286-293. Restauration d'un temple dédié à Apollon – ILAlg I, 250.....	568
12. Calama (Proconsulaire). 366-367. Restauration d'un édifice – ILAlg I, 255.....	569
13. Calama (Proconsulaire). 408. Réparation d'un bâtiment pour l'accueil des étrangers – ILAlg I, 263.....	569
14. Capsa (Byzacène). 4 octobre 280. Construction d'un temple, banquets et jeux offerts à l'occasion de la dédicace – CIL VIII, 100.....	571
15. Castellum Ma---rensiu(m) (Proconsulaire). 293-305. Restauration d'un temple – ILPBardo, 167.....	572
16. Cedia (Numidie). 286-293. Libéralité – CIL VIII, 10727.....	573
17. Cheria (Numidie). 375-378. Travaux sur un bâtiment – CIL VIII, 2216.....	573
18. Chusira (Byzacène). Fin du IIIe s.-début du IVe s. Libéralité – AE 1946, 45.....	574
19. Cirta (Numidie). 367-375. Construction d'un portique dédié à Gratien – ILAlg II, 1, 596.....	575
20. Ciuitas [...]iana (Proconsulaire). 317-361. Acte d'évergétisme probable – CIL VIII, 23946.....	575
21. Cuicul (Numidie). 364-367. Construction d'un marché aux vêtements – ILAlg II, 3, 7878.....	576
22. Cuicul (Numidie). 367-372. Construction d'un bâtiment (basilica) – ILAlg II, 3, 7881.....	577
23. Ghardimaou (Proconsulaire). 379-383. Restauration d'un arc triomphal – CIL VIII, 14728.....	578
24. Henchir Dougga (Proconsulaire). Fin du IIIe s. Restauration d'un bâtiment à gradins – AE 2000, 1641.....	579
25. Henchir Mektides (Numidie). Fin du IIIe s.-milieu du Ve s. Acte d'évergétisme probable – CIL VIII, 2195.....	579
26. Henchir Mektides (Numidie). 320-milieu du Ve s. Acte d'évergétisme – CIL VIII, 2196.....	580
27. Henchir Mesguida (Proconsulaire). 408-423. Restauration de statues – CIL VIII, 24104.....	580
28. Henchir Tout el Kaya (Proconsulaire). 376-377. Réfection d'un portique – CIL VIII, 14346.....	581
29. Khanguet el Hojjaj (Proconsulaire). IVe-Ve s. Construction d'un macellum – AE 1913, 160.....	582
30. Ksar Mezouar (Proconsulaire). IIIe-Ve s. Acte d'évergétisme – ILPBardo, 377.....	582
31. Lambaesis (Numidie). 379-383. Restauration d'une curie et de l'adduction en eau de la cité – CIL VIII, 18328.....	583
32. Leges Maiores (Numidie). Fin IVe s. Réfection de la curie en l'honneur du flaminat – AE 1982, 961.....	585
33. Leptis Magna (Tripolitaine). Milieu-fin IIIe s. Tétrapyle et honneurs accordés à l'évergète Porfyrius – LeptisMagna, 50.....	586
34. Leptis Magna (Tripolitaine). 340-350. Honneurs accordés à l'évergète Flavius Victor Calpurnius – LeptisMagna, 35.....	587
35. Leptis Magna (Tripolitaine). Début-milieu IVe s. Honneurs accordés à l'évergète Titus Flavius Vibianus – LeptisMagna, 56.....	588
36. Leptis Magna (Tripolitaine). Début-milieu IVe s. Honneurs accordés à l'évergète Marcus Vibius Anianus Geminus – LeptisMagna, 58.....	590
37. Leptis Magna (Tripolitaine). Début-milieu IVe s. Honneurs accordés à l'évergète Titus Flavius Vibianus	

Junior – LeptisMagna, 55.....	591
38. Leptis Magna (Tripolitaine). IVe s. Honneurs accordés à l'évergète Titus Flavius Frontinus Heraclius – LeptisMagna, 54.....	592
39. Macomades (Numidie). 303. Construction d'un arc pour les uicennalia des Tétrarques – CIL VIII, 4764.....	593
40. Macomades (Numidie). 364-367. Construction d'un arc – CIL VIII, 4767.....	594
41. Madauros (Proconsulaire). 326-333. Statue offerte par deux évergètes à un proconsul – ILAlg I, 4011.....	595
42. Madauros (Proconsulaire). Mi IVe s.-fin IVe s. Construction de portiques par un consulaire de Chypre – ILAlg I, 2117.....	596
43. Madauros (Proconsulaire). 399-400. Prise en charge d'un salaire des ouvriers pour une restauration de monuments publics – ILAlg I, 2107.....	597
44. Madauros (Proconsulaire). 407-408. Restauration d'une pièce dans des thermes – ILAlg I, 2108.....	598
45. Madauros (Proconsulaire). IVe-Ve s. Travaux publics – BCTH, 1930-1931, p. 250.....	599
46. Madauros (Proconsulaire). IVe-Ve s. Restauration d'une basilica uetus (souscription) – ILAlg I, 2135.....	600
47. Membressa (Proconsulaire). 275-276. Combats de boxe – ILPBardo, 389.....	600
48. Membressa (Proconsulaire). IVe-Ve s. Acte d'évergétisme de nature inconnue – CIL VIII, 25838.....	601
49. Mididi (Byzacène). 290-293. Restauration de la curie par collatio, banquets – CIL VIII, 11774.....	602
50. Municipium Aurelium Commodianum (Proconsulaire). Mi IIIe s.-début IVe s. Construction d'un vestiaire et rénovation de thermes – CIL VIII, 828.....	604
51. Mustis (Proconsulaire). 371-373. Restauration de thermes – CIL VIII, 16400.....	605
52. Naraggara (Proconsulaire). 286-293. Rénovation de thermes – ILAlg I, 1187.....	605
53. Neapolis (Proconsulaire). 400-401. Statue – ILPBardo, 393.....	606
54. Neapolis (Proconsulaire). 395-402. Acte d'évergétisme probable – CIL VIII, 970.....	607
55. Pheradi Maius (Byzacène). IVe s. Hommages à l'évergète Didius Preiectus – BCTH, 1927, p. 56-60.....	608
56. Pupput (Byzacène). 282 (26 mai ?). Hommages à l'évergète Caelius Severus – ILPBardo, 418.....	609
57. Res publica Bihensis bilt(...)/Biha Bilta (Proconsulaire). 364-367. Acte d'évergétisme probable – CIL VIII, 14341.....	610
58. Satafis (Maur. sitifienne). Fin du IIIe s.-début IVe s. Bassins – CIL VIII, 8396 ; CIL VIII, 20268.....	611
59. Satafis (Maur. sitifienne). 379-383. Restauration de thermes – CIL VIII, 8393.....	611
60. Sicca Veneria (Proconsulaire). Fin du IIIe s.-début du IVe s. Honneurs accordés à l'évergète Valerius Romanus – ILPBardo, 366.....	612
61. Sitifis (Maur. sitifienne). 288. Travaux dans un temple dédié à Cybèle – CIL VIII, 8457.....	613
62. Sufetula (Byzacène). 364-367. Fontaine monumentale – AE 1958, 158.....	615
63. Thala (Byzacène). 288-289. Construction d'une platea – CIL VIII, 23291.....	615
64. Thala (Byzacène). 286-293. Construction d'un portique – CIL VIII, 501.....	616
65. Thamugadi (Numidie). 290-293. Platea et pons – Statthalter, p. 40.....	617
66. Thamugadi (Numidie). Après 367. Table de patronat offerte à Aelius Iulianus – AE 1913, 25.....	618
67. Thamugadi (Numidie). IVe s. Statue offerte par un anonyme – BCTH, 1893, p. 162, n° 43.....	619
68. Theveste (Proconsulaire). Fin IIIe s.-début IVe s. Restaurations (?) à l'amphithéâtre – AE 1967, 550 (a-e).....	620
69. Theveste (Proconsulaire). IVe-Ve s. Travaux sur un portique (?) – ILAlg I, 3056.....	620
70. Thibilis (Numidie). 293-305. Statue – ILAlg II, 2, 4636.....	621
71. Thisiduo (Proconsulaire). Avant IVe s. Jeux – CIL VIII, 1270.....	621
72. Thurburbo Maius (Proconsulaire). 395-408. Honneurs pour Gabinus Salvianus – ILAfr, 276.....	623
73. Thurbursicu Numidarum (Proconsulaire). 326-333. Acte d'évergétisme probable – ILAlg I, 1273.....	624
74. Thurbursicu Numidarum (Proconsulaire). 361. Statue offerte en l'honneur d'un légat de Numidie – ILAlg I, 1286.....	624
75. Thurbursicu Numidarum (Proconsulaire). IVe-Ve s. Acte d'évergétisme – ILAlg I, 1299.....	625
76. Thugga (Proconsulaire). 293-305. Sportules, summa honoraria – Dougga, 139.....	626
77. Thugga (Proconsulaire). 376-377. Travaux publics – Dougga, 43.....	627
78. Thugga (Proconsulaire). 379-383. Jeux – Dougga, 22.....	628
79. Thysdrus (Byzacène). 286-305. Honneurs accordés à un évergète dont le nom est perdu – CIL VIII, 22852.....	629
80. Tichilla (Proconsulaire). 276-282. Statue, jeux et gymnasia – CIL VIII, 14891.....	629
81. Tichilla (Proconsulaire). 412-414. Travaux publics aux frais d'un évergète et de la cité – CIL VIII, 25864.....	630
82. Uchi Maius (Proconsulaire). 383-388 ou 392. Acte d'évergétisme – Uchi Maius, 2, 56.....	630
83. Ureu (Proconsulaire). Milieu-fin IIIe s. Honneurs à l'évergète Lucius Octavius Aurelianus Didasius – AE 1975, 880.....	631
84. Ureu (Proconsulaire). IVe s. Honneurs à l'évergète Lucius Iunius Iunillus – AE 1975, 882.....	632
85. Uzali Sar (Proconsulaire). 408. Fontaine – CIL VIII, 25377.....	633
86. Uzappa (Byzacène). 337-408. Acte d'évergétisme en l'honneur du flaminat perpétuel – CIL VIII, 11932.....	634
87. Verecunda (Numidie). 290-293. Restauration d'un aqueduc grâce à une collecte probable des principales – CIL VIII, 4224.....	635

TABLES DES MATIÈRES DES ANNEXES

88. Ziqua (Proconsulaire). IVe-Ve s. Jeux offerts lors d'une dédicace de monument – CIL VIII, 897.....635

## ANNEXE C. "DONS" À LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE CONNUS PAR

## LA DOCUMENTATION ÉPIGRAPHIQUE

1*. Aïn Abid Touifza (Numidie). IVe ou Ve s. Linteau d'un édifice chrétien édifié par plusieurs familles – IALg II, 2, 4380.....	639
2*. Aïn el Ksar (Maur. sitifienne). Ve-VIe s. Dédicace de mensa (et de chapelle ?) – LSA, 164.....	640
3*. Aïn el Ksar (Maurétanie sitifienne). IVe-VIe s. Dédicace de mensa – LSA, 163.....	641
4*. Aïn Ghorab (Numidie). Fin IVe-début Ve s. Dédicace d'église – LSA, 69.....	641
5*. Aïn Ghorab (Numidie). IVe-VIe s. Dédicace d'église – AE 1937, 154b.....	642
6*. Aïn Ghorab (Numidie). Ve-VIe s. Dédicace d'église par le prêtre Probantius – LSA, 68.....	643
7*. Aïn Guigba (Numidie). Vers 543/548. Procès-verbal de déposition de reliques par l'évêque Emilianus et uotum de Floridus – LSA, 133.....	646
8*. Aïn Kemellel (Numidie). VIe s (?). Dédicace d'église (?) – IALg I, 2991.....	647
9*. Aïn Kemellel (Numidie). IVe-VIe s. Votum – LSA, [204].....	647
10*. Aïn Zada (Maur. sitifienne). IVe-VIe s. Dédicace d'église – ILCV, 1835.....	648
11*. Aïoun Berich (Numidie). Ve-VIe s. Dédicace d'église – AE 1958, 19.....	648
12*. Altava (Maur. césarienne). 309 – 337/338. Dédicace d'église ou de partie d'église – AE 1969-1970, 737.....	649
13*. Ammaedara (Proconsulaire). VIe s. Dédicace d'un enclos dédié à des martyrs – ICHaïdra, 200c ; ICHaïdra, 200a.....	651
14*. Ammaedara (Proconsulaire). VIe s. Dédicace de mosaïque de pavement – ICHaïdra, 201.....	655
15*. Ammaedara (Proconsulaire). Milieu-fin VIe s. Dédicace d'une table d'ombre – AE 2004, 1811.....	656
16*. Aradi (Proconsulaire). Début-milieu Ve s. Dédicace de mosaïque de pavement (et d'édifice ?) – AE 2004, 1801.....	657
17*. Aradi (Proconsulaire). VIe s. Dédicace d'un décor – AE 2004, 1802.....	658
18*. Batna (Numidie). IVe-VIe s. Ex-voto trouvé dans un monument chrétien (dédicace de pilier ?) – AE 1946, 246.....	659
19*. Bir Baktach (Numidie). VIe s (?). Dédicace d'un monument.....	659
20*. Caesarea (Maur. césarienne). Fin IIIe-début IVe s. Dédicace d'un terrain (area) et d'une cella – LSA, 179.....	660
21*. Calama (Proconsulaire). IVe-VIe s. Dédicace de mosaïque de pavement – IALg I, 430 a.....	662
22*. Calama (Proconsulaire). IVe-VIe s. Dédicace de mosaïque de pavement – IALg I, 430 b.....	663
23*. Calama (Proconsulaire). IVe-VIe s. Dédicace de mosaïque de pavement – IALg I, 430 c.....	663
24*. Casae (Numidie). IVe-VIe s. Dédicace d'un monument – CIL VIII, 4353.....	664
25*. Castellum Tingitanum (Maur. césarienne). 324 ; après 475. Dédicace d'une basilique chrétienne – Karthago, 21, 1987, p. 137-161.....	664
26*. Castellum Tingitanum (Maur. césarienne). Après 475. Dédicace d'une mosaïque de pavement (?) – Karthago, 21, 1987, p. 137-161.....	665
27*. Castellum Tingitanum (Maur. césarienne). Fin IVe-début Ve s. Dédicace de mosaïque de pavement – AE 1914, 86.....	666
28*. Cedia (Numidie). IVe-VIe s. Dédicace d'une partie d'église (d'une église ?) – CIL VIII, 17759.....	667
29*. Cedia (Numidie). IVe-VIe s. Dédicace d'une église – BCTH, 1907, p. CLXXXVI-CLXXXVIII.....	667
30*. Cillium (Byzacène). IVe-VIe s. Dédicace d'édifice (?) – BSAF, 1912, p. 321-322.....	668
31*. Cuicul (Numidie). Fin IVe-début Ve s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Flavius Felix – IALg II, 3, 8289.....	669
32*. Cuicul (Numidie). Fin IVe-début Ve s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Flavius Paulus – IALg II, 3, 8290.....	670
33*. Cuicul (Numidie). Fin IVe-début Ve s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Flavius Veclus – IALg II, 3, 8292.....	670
34*. Cuicul (Numidie). Fin IVe-début Ve s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Ponponius Rusticus – IALg II, 3, 8294.....	671
35*. Cuicul (Numidie). Fin IVe-début Ve s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Tulus Adeodatus – IALg II, 3, 8296.....	672
36*. Cuicul (Numidie). Fin IVe-début Ve s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Flavius Rusticianus – IALg II, 3, 8291.....	672
37*. Cuicul (Numidie). Fin IVe-début Ve s. Dédicace d'une mosaïque de pavement par Flavius Uranius – IALg II, 3, 8293.....	673
38*. Cuicul (Numidie). Vers 411 ou vers 533. Dédicace d'église par l'évêque Cresconius – IALg II, 3, 8299.....	673
39*. Dar Ali el-Hochani (Byzacène). IVe-VIe s. Dédicace de memoria – LSA, 50.....	676

40*	Furnos Maius (Proconsulaire). Vers 525. Dédicace par l'évêque Syméon – LSA, 12.....	677
41*	Henchir Adjedj (Numidie). IVe-VIe s. Dédicace d'édifice chrétien (?) – CIL VIII, 10698.....	678
42*	Henchir Aïn Taga (Proconsulaire). IVe-VIe s. Dédicace de chapiteau – ILAlg I, 3807.....	679
43*	Henchir Akhrib (Numidie). 543/548. Votum – LSA, 132 B.....	680
44*	Henchir B'Ghil (Proconsulaire). VIe s. Table d'autel – Tunisie : du christianisme à l'islam, 2001, p. 154.....	681
45*	Henchir Bekkouche (Numidie). IVe-VIe s. Votum – BSAF, 1909, p. 268.....	681
46*	Henchir Beni Hassen (Byzacène). IVe-VIe siècle. Dédicace d'un édifice chrétien par un donateur anonyme – CIL VIII, 11133.....	682
47*	Henchir Bou Saïd (Numidie). IVe-VIe s. Dédicace – BSAF, 1909, p. 214.....	683
48*	Henchir Bou Saïd (Numidie). IVe-VIe s. Dédicace de clef d'arc – BSAF, 1909, p. 215.....	684
49*	Henchir Dwila (Proconsulaire). IVe-VIe s. Dédicace d'église (?) – CIL VIII, 992.....	684
50*	Henchir Errich (Byzacène). VIe s. Dédicace de pavement – AE, 2001, 2074.....	685
51*	Henchir Guesseria (Numidie). Ve s (?). Dédicace de mosaïque de pavement – AE 1985, 884.....	686
52*	Henchir Mertum (Numidie). IVe-VIe s. Dédicace d'église – Études, p. 301-302.....	687
53*	Henchir Sokrine (Byzacène). VIe s. Dédicace de pavement – AE 1992, 1790.....	688
54*	Henchir Sokrine (Byzacène). VIe s. Dédicace de pavement – AE 1992, 1791.....	688
55*	Henchir Sokrine (Byzacène). VIe s. Dédicace de pavement – AE 1992, 1792.....	689
56*	Henchir Temtilio (Proconsulaire). IVe-VIe s. Dédicace de monument (?) – AE 1974, 719.....	690
57*	Henchir Zerdan (Numidie). IVe s. Dédicace d'église – ILCV, 1859.....	690
58*	Hergla (Byzacène). VIe s. Cinq dédicaces de pavement anonymes – AE 1998, 1523.....	691
59*	Alentours d'Hippo Regius (Numidie). IVe-VIe s. Dédicace d'édifice – ILAlg I, 159.....	692
60*	Iomnium (Maurétanie césarienne). Milieu-fin IVe s. Dédicace d'église – ILCV, 1891.....	693
61*	Iomnium (Maurétanie césarienne). Milieu-fin IVe s. Dédicace de pavement – ILCV, 1893.....	694
62*	Iomnium (Maurétanie césarienne). Milieu-fin IVe s. Dédicace de pavement – ILCV, 1895.....	695
63*	Karthago (Proconsulaire). IVe-VIe s. Dédicace de Fortunatus – CArch, X, 1959, p. 71-147.....	695
64*	Karthago (Proconsulaire). IVe s. Dédicace de memoria – ILCV, 384.....	696
65*	Kelibia (Demna) (Proconsulaire). Milieu VIe s. Dédicace de baptistère – LSA, 25.....	697
66*	Kherbet oum el Ahdam (Maur. sitifienne). 359. Dédicace de mensa – LSA, 157.....	699
67*	Ksar Ouled Zid (Numidie). IVe-VIe s. Dédicace d'église – Rec. de Const., 1909, p. 201-202.....	700
68*	Lambaesis (Numidie). IVe-VIe s. Votum et dédicace d'église (?) – CIL VIII, 18488.....	701
69*	Macomades Minores (Byzacène). VIe s. Dédicace de mosaïque de pavement – AE 1953, 47.....	701
70*	Mascuda (Numidie). Ve s. Dédicace de mensa – LSA, 80.....	702
71*	Mascuda (Numidie). IVe-VIe s. Dédicace de pilier – LSA, 82.....	703
72*	Mechera Sfa (Maur. césarienne). 408. Votum et construction d'un monument ? – CIL VIII, 21551.....	704
73*	Menzel Yahia-Tafekhsite (Proconsulaire). VIe s. Dédicace de pavement et de partie d'église – AE 2008, 1668.....	704
74*	Oued R'Zel (Numidie). IVe-début VIe s. Dédicace d'église – AE 1937, 155.....	705
75*	Rouis (Numidie). 9 janvier 550. Dédicace de mensa – LSA, 64.....	706
76*	Ruscade (Numidie). IVe-VIe s. Dédicace d'église – LSA, 91.....	707
77*	Rusguniae (Maur. césarienne). Milieu IVe s.-début Ve s. Dédicace d'église – LSA, 167.....	708
78*	Rusguniae (Maur. césarienne). IVe-Ve s. Dédicace lacunaire d'une basilique – CLEAfr-02, 207.....	710
79*	Rusguniae (Maur. césarienne). VIe s. Épitaphe de Constantina, mentionnant une restauration d'église – BCTH, 19, B, 1983, p. 341-360.....	711
80*	Sabratha (Tripolitaine). Fin du IVe-Ve s. Mosaïque de pavement de Flavius Bonifatius, Sabratha – IRT, 13.....	712
81*	Sabratha (Tripolitaine). Milieu-fin VIe s. Dédicace d'une table d'offrande – AE 1992, 1760.....	713
82*	Satafis (Maur. sitifienne). IVe-VIe s. Restauration d'une memoria martyrum – LSA, 142.....	714
83*	Sidi Daoud (Proconsulaire). VIe s. Baptistère – AE 1958, 122.....	715
84*	Sitifis (Maur. sitifienne). IVe-Ve s. Dédicace de chapelle – LSA, 148.....	716
85*	Sitifis (Maur. sitifienne). IVe-VIe s. Dédicace de pavement – CIL VIII, 8629.....	716
86*	Sufetula (Byzacène). Fin IVe s.-VIe s. Dédicace de pavement (et d'édifice ?) – AE 1957, 207.....	717
87*	Sufetula (Byzacène). Ve s. Baptistère – ILTun, 374.....	718
88*	Sufetula (Byzacène). Milieu Ve s. Dédicace d'un édifice chrétien (?) – AE, 1957, 208 a et b.....	719
89*	Thala (Byzacène). Ve-VIe s. Dédicace de mensa – LSA, 48.....	720
90*	Thala (Byzacène). Ve-VIe s. Dédicace de pavement – BCTH, 1901, p. 142.....	721
91*	Thala (Byzacène). VIe s. Dédicace de mensa – LSA, 49.....	722
92*	Thamallula (Maur. sitifienne). Ve-VIe s. Dédicace d'église – AE 1908, 159.....	722
93*	Thanaramusa (Maur. césarienne). 474. Dédicace d'église – AE 1926, 60.....	724
94*	Thelepte (Byzacène). Ve-VIe s. Dédicace de pavement – LSA, 38.....	725
95*	Theveste (Proconsulaire). Milieu IVe s.-début VIe s. Dédicace de pavement – LSA, 57.....	726
96*	Thibiuca (Proconsulaire). Ve-VIe s. Dédicace de ciborium – LSA, 13.....	727
97*	Thugga (Proconsulaire). Fin IVe-Ve s. Dédicace de cubacula – LSA, 16.....	729
98*	Thugga (Proconsulaire). Fin IVe-Ve s. Dédicace d'une porticus – Dougga, 45.....	730
99*	Tipasa (Maur. césarienne). Début du Ve s. Dédicace d'église – CIL VIII, 20903.....	731

TABLES DES MATIÈRES DES ANNEXES

100\*. Tipasa (Maur. césarienne). Ve s. Dédicace d'église – LSA, 170..... 734

**ANNEXE E. POÈMES VANDALES**

R. 110. Poème célébrant la constructions de thermes par un certain Bellator. Époque vandale.....	747
R. 120. Poème célébrant la constructions de thermes par Mélanie et Filocalus. Époque vandale.....	748
R. 178. Poème célébrant la construction de thermes par un certain Vita. Époque vandale.....	748
R. 179. Poème commémorant la construction de thermes par un certain Vita. Époque vandale.....	749
R. 203. Poème de Luxorius célébrant la construction par Hildiric d'une salle d'audience (salutatorium). 523-530.....	749
R. 210. Poème de Felix, clarissime, célébrant la construction par Thrasamund des thermes d'Alianas. 496-523 .....	750
R. 211. Poème de Felix, clarissime, célébrant la construction par Thrasamund des thermes d'Alianas. 496-503 .....	751
R. 212. Poème de Felix, clarissime, célébrant la construction par Thrasamund des thermes d'Alianas. 496-503 .....	752
R. 213. Poème de Felix, clarissime, célébrant la construction par Thrasamund des thermes d'Alianas. 496-523 .....	753
R. 214. Poème de Felix, clarissime, célébrant la construction par Thrasamund des thermes d'Alianas. 496-523 .....	753
R. 376. Poème de Florentinus célébrant le roi Thrasamund.....	754
R. 377. Poème célébrant peut-être la construction des thermes d'Alianas. 496-523 (?).....	757
R. 387. Poème de Caton sur une coclea faite par le roi Huniric. 477-484.....	758
CIL VIII, 25362. Poème célébrant les thermes de Gebamund.....	758

# TABLE DES MATIÈRES DES VOLUMES 1 ET 2

<b>VOLUME 1. TOME 1.....</b>	<b>1</b>
<b>SOMMAIRE.....</b>	<b>4</b>
<b>TABLE DES ABRÉVIATIONS.....</b>	<b>7</b>
<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>11</b>
<b>Le passage de l'évergétisme à la charité chrétienne : une question historique classique.....</b>	<b>14</b>
<b>Présupposés et pistes de recherche.....</b>	<b>18</b>
<b>Évergétisme et charité chrétienne, deux concepts à définir.....</b>	<b>19</b>
Qu'est-ce que l'évergétisme ?.....	19
Qu'est-ce que la charité chrétienne ?.....	20
À la recherche d'une définition de la « charité ».....	21
La notion de charité : essai de définition.....	24
Étymologie du mot « charité ».....	24
La charité (caritas). Comment traduire les concepts ? Agapè, dilectio, caritas.....	25
Le second mode de la charité : les actes charitables.....	28
Mots et réalités antiques des pratiques de charité.....	30
Du langage courant au concept.....	31
<b>Un concept pour étudier la transition entre l'évergétisme et la charité : le don.....</b>	<b>31</b>
Définir le don.....	32
Quels dons ? Le concept de don comme outil pour comparer.....	35
<b>Territoire d'étude, sources et limites chronologiques.....</b>	<b>36</b>
<b>Plan de l'étude.....</b>	<b>39</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE. L'ÉVERGÉTISME, LA CHARITÉ CHRÉTIENNE : DISCOURS ET PRATIQUES</b>	<b>41</b>
<b>CHAPITRE PREMIER. THÉORIES ET RÉALITÉS DE L'ÉVERGÉTISME.....</b>	<b>43</b>
<b>I. L'évergétisme et la théorie du don : du modèle maussien à la multiplicité des interprétations43</b>	
A. Ce que l'évergétisme de Paul Veyne doit à Marcel Mauss.....	44
1. Une filiation ambivalente.....	45
a. Présences et absences de Marcel Mauss dans Le pain et le cirque.....	45
b. Le pain et le cirque et l'Essai sur le don : deux « antithèses radicales » ?.....	47
2. Rapprochements et similarités : l'Essai sur le don comme « arrière-plan » de l'ouvrage Le pain et le cirque.....	48
a. L'évergétisme veynien découle en partie de la théorie maussienne du don.....	49
b. Un intérêt commun : le don agonistique (potlatch et évergétisme).....	52
B. Un rapprochement progressif de l'évergétisme et du « don maussien ».....	54
C. Critiques du modèle maussien et nouvelles propositions d'analyse pour le concept d'évergétisme.....	58
1. Le modèle du « don pur ».....	58
2. Repenser les relations sociales dans l'évergétisme : les six acteurs du don.....	61
<b>II. Le quotidien ou l'exceptionnel ? Réflexions sur la place de l'évergétisme dans les cités africaines de l'Antiquité tardive.....</b>	<b>65</b>
A. Déclin ou vitalité de l'évergétisme civique aux IV <sup>e</sup> -V <sup>e</sup> siècles ? Historiographie de deux tendances opposées.....	65
1. Le déclin de l'évergétisme.....	65
2. Vitalité de l'évergétisme tardif.....	70
3. L'évergétisme et l'historiographie de la cité antique.....	72

B. Des sources relativement nombreuses, mais éparses et peu représentatives.....	73
1. Évergétisme et épigraphie.....	73
2. Critères de choix des sources épigraphiques sur l'évergétisme.....	74
a. Cas où la mention de la dépense personnelle est explicite.....	75
b. Cas problématiques : la dépense personnelle n'est pas explicitement mentionnée.....	75
* L'origine du financement n'est pas précisée par choix du rédacteur.....	75
* Quelques exceptions à la règle.....	77
c. État des lieux des sources épigraphiques.....	78
2. « Paroles et silences » : de quelques biais d'interprétation des sources.....	79
a. Perspectives quantitatives.....	79
b. Perspectives chronologiques.....	80
c. Perspectives géographiques.....	81
d. Effets de sources.....	82
e. Les sources sont-elles représentatives de la réalité passée ?.....	83
C. Place et fréquence de l'évergétisme par rapport aux autres types de don.....	84
1. Place de l'évergétisme dans la vie civique.....	84
2. Panorama des différents types de dons dans les cités.....	84
a. Dons interpersonnels.....	85
b. Dons faits aux dieux (entre piété privée et munificence publique).....	85
<b>CHAPITRE DEUX. L'ÉVERGÉTISME CIVIQUE EN AFRIQUE PENDANT L'ANTIQUITÉ TARDIVE.</b>	
<b>PERSPECTIVE SYNCHRONIQUE.....</b>	<b>91</b>
<b>I. Les évergètes.....</b>	<b>92</b>
A. Se présenter : expression du nom et auto-désignation.....	92
B. « Sociologie » des évergètes, entre réalité et auto-représentation.....	94
1. Les fonctions des évergètes.....	94
2. Les rangs sociaux.....	96
C. Sexe des donateurs : la rareté de l'évergétisme féminin.....	97
D. Groupes et familles d'évergètes : le don collectif.....	98
E. Don et raisons du don.....	99
1. Dire le don, faire le don.....	99
2. Les motivations évoquées par les donateurs.....	101
<b>II. Les « objets » du don.....</b>	<b>103</b>
A. Variété des « objets » : la prépondérance des monuments.....	104
B. L'emphase portée sur l'objet du don.....	107
<b>III. Présence des donataires dans l'évergétisme tardif.....</b>	<b>110</b>
A. Rareté relative des mentions des donataires dans les inscriptions d'évergétisme tardif.....	111
B. État d'esprit des donataires dans les inscriptions honorifiques.....	114
<b>IV. La « pyramide des responsabilités » (André Chastagnol). Étude des intermédiaires dans l'évergétisme tardif.....</b>	<b>115</b>
A. Un amoindrissement de la place des donateurs ? Place et cas en latin : du nominatif à l'ablatif.....	115
B. Des intermédiaires de plus en plus nombreux.....	117
1. Présence lointaine des empereurs.....	117
2. Les gouverneurs de province.....	117
3. D'autres intermédiaires mineurs.....	120
<b>V. Public et publicité du don évergétique.....</b>	<b>121</b>
<b>CHAPITRE TROIS. LA « CHARITÉ CHRÉTIENNE » ET L'ÉMERGENCE D'UN DISCOURS SUR LE DON CHRÉTIEN.....</b>	<b>125</b>
<b>I. Les dons charitables étaient-ils une spécificité chrétienne ? Deux parallèles.....</b>	<b>127</b>
A. Les Romains étaient-ils sensibles à la pauvreté ?.....	127
B. Aperçu de la diversité des pratiques charitables juives.....	129
<b>II. La diversité des pratiques du don charitable chrétien en Afrique romaine : charité directe et charité indirecte.....</b>	<b>131</b>
A. La charité directe, l'aumône et le souci des autres.....	132
1. Principes généraux.....	132
2. La recommandation de l'aumône face aux problèmes concrets.....	135
3. Absence d'unité du message biblique concernant le don : un exemple.....	138
B. Les actes charitables indirects avant Constantin : les débuts de l'organisation de la charité chrétienne en Afrique.....	140

1. L'un des premiers témoignages sur l'organisation financière des communautés chrétiennes (Tertullien, Apologétique, 39).....	140
2. Les dons charitables indirects chez Cyprien : entre renoncement aux biens et « patronage » épiscopal.....	144
C. Tensions entre la charité directe et indirecte : qui sont les pauvres ?.....	148
<b>III. La construction d'un discours sur le don charitable (perspective augustinienne).....</b>	<b>151</b>
A. Dieu est le seul vrai donateur.....	153
1. De l'impossibilité de rendre son don à Dieu.....	155
2. Dieu conserve un droit de regard sur les biens donnés.....	156
3. Dieu distribue les biens temporels à tous les hommes.....	157
B. Le brouillage des catégories : donateurs et donataires ne donnent ni ne reçoivent réellement.....	158
C. L'émergence d'un contre-don divin (voire humain) : pardon des péchés et salut.....	161
1. Refus d'un contre-don humain sans la médiation de Dieu.....	161
2. Le retour de la réciprocité : l'aumône contre le salut.....	162
a. Contre-don divin.....	162
b. Don, pardon et salut.....	164
c. Limites augustinienne de l'échange entre les hommes et Dieu.....	165
D. Le retour du contre-don : le rôle du donataire.....	166
<b>CHAPITRE QUATRE. REGARDS CROISÉS.....</b>	<b>169</b>
<b>I. Entre désapprobation et moquerie. Regards extérieurs sur la « charité chrétienne ».....</b>	<b>169</b>
A. Une critique amusée des pratiques charitables : Lucien de Samosate (De morte Peregrini).....	170
B. Julien, imitateur de la « charité chrétienne » ?.....	173
1. La lettre 89.....	174
2. La lettre 84.....	176
C. Retrouver les voix des païens « modestes » ? Échos sur la charité conservés dans les textes chrétiens.....	181
1. Critique païenne de la charité et identité chrétienne chez Tertullien.....	181
2. Augustin et le rire des païens.....	184
<b>II. Regards des chrétiens sur l'évergétisme.....</b>	<b>188</b>
A. Deux évergètes africains chez Augustin ? Romanianus et Apulée.....	189
1. La consolation d'un évergète ruiné ?.....	189
2. Un « antique » évergète, Apulée de Madaure.....	194
B. Faillite et folie de l'évergétisme des spectacles.....	197
1. Un regard critique.....	198
2. La critique de l'évergétisme entre traditions chrétiennes et classiques.....	201
a. Origines chrétiennes de la critique de l'évergétisme.....	201
* Un précurseur : Cyprien de Carthage.....	201
* Développement de la critique au IV <sup>e</sup> siècle.....	204
b. Origines classiques de la critique de l'évergétisme.....	206
3. Raisons de l'éclosion des critiques sur l'évergétisme dans les écrits d'Augustin : rupture du consensus civique et concurrence du modèle charitable.....	209
<b>VOLUME 1. TOME 2.....</b>	<b>217</b>
<b>DEUXIÈME PARTIE. AUTOUR DE L'ÉVERGÉTISME CHRÉTIEN.....</b>	<b>218</b>
<b>CHAPITRE CINQ. QU'EST-CE QUE L'ÉVERGÉTISME CHRÉTIEN ? CRÉATION ET APPROFONDISSEMENT D'UN CONCEPT PROBLÉMATIQUE.....</b>	<b>220</b>
<b>I. Charles Pietri, les largesses constantiniennes et les débuts de l'« évergétisme chrétien » à Rome et en Afrique.....</b>	<b>221</b>
A. Les deux temps de l'« évergétisme chrétien ».....	221
1. Constantin, premier évergète chrétien ?.....	221
2. L'« évergétisme chrétien » : les aristocrates chrétiens entrent en scène.....	225
3. De l'évergétisme impérial à l'évergétisme des aristocrates chrétiens : continuité et problèmes.....	228
B. Le modèle en deux temps est-il valable pour les provinces africaines ?.....	231
1. Les donations constantiniennes aux églises africaines.....	231
a. Donation de Constantin aux églises africaines, 3000 folles.....	231
b. Donations constantiniennes à l'église de Cirta.....	234
2. Les aristocrates ont-ils pris le relais des largesses constantiniennes ?.....	238
a. Une basilique chrétienne à Altava en 309 ?.....	241
b. Le souvenir d'un évergète ? Castellum Tingitanum.....	242
c. La basilique de Flavius Nuvel à Rusguniae.....	243

d. La cella de Cherchell.....	245
e. Une lointaine inspiration constantinienne ?.....	246
3. Conclusion.....	247
<b>II. La naissance d'un concept : la radicale nouveauté de l'évergétisme chrétien.....</b>	<b>248</b>
A. L'« originalité profonde » de l'évergétisme chrétien : objets, acteurs et finalités du don à la collectivité (Yvette Duval, Luce Pietri).....	250
1. De nouveaux objets du don.....	250
2. Donateurs similaires, nouveaux intermédiaires.....	251
3. De nouvelles raisons de donner.....	252
4. Publicité de l'inscription.....	254
B. Prolongements historiographiques d'un nouveau concept.....	255
C. Quelques remarques à propos de l'article.....	257
1. Évergète orgueilleux vs. pieux donateur.....	257
2. La conversion au christianisme transforme-t-elle réellement les sociétés ?.....	258
3. Le problème des contours de l'évergétisme chrétien.....	260
C. À la recherche de l'« évergétisme chrétien ».....	261
<b>CHAPITRE SIX. L'INTROUVABLE ÉVERGÉTISME DES CHRÉTIENS ?.....</b>	<b>265</b>
<b>I. Le silence des sources.....</b>	<b>267</b>
A. Évidences trompeuses et fausses continuités.....	268
B. Les chrétiens évergètes : une rareté dans les sources.....	274
1. À propos de quelques exceptions : les tables de patronat portant un chrisme.....	275
a. Le cas de Flavius Hyginus.....	276
b. Le cas d'Aelius Iulianus.....	277
c. Paestum : Aquilius Nestorius et son fils.....	278
2. L'építaphe de Lusius Fortunatianus.....	281
3. Le macellum de Covuldus.....	283
<b>II. Faire parler les sources. Prosopographie et évergétisme des chrétiens.....</b>	<b>284</b>
A. Quintus Clodius Hermogenianus Olybrius.....	284
B. Decimius Hilarianus Hesperius.....	286
C. Aemilius Florus Paternus.....	288
<b>III. L'évergétisme et le christianisme : l'imperméabilité plutôt que l'incompatibilité.....</b>	<b>291</b>
Avant-propos : un détour par l'évergétisme des juifs en faveur des cités.....	292
A. Les conditions d'une rencontre.....	294
1. Les chrétiens et la vie civique avant Constantin.....	294
2. Les chrétiens étaient-ils assez riches pour être évergètes ?.....	299
3. La position « officielle » des dirigeants chrétiens.....	300
a. Pas d'interdiction formelle de l'évergétisme civique.....	300
b. Dans certains passages du Nouveau Testament, un encouragement au bienfait civique ?.....	305
* Des liens entre certaines péripécies évangéliques et l'évergétisme (Romains 13, 3-4).....	306
* Un exemple d'évergète chrétien ? Éraste de Corinthe.....	307
B. Imperméabilité de l'évergétisme face au christianisme.....	309
1. L'hypothèse du terrain neutre : les sources « officielles » de l'évergétisme.....	310
2. Les documents « non-officiels ».....	311
3. La parole manquante des évergètes chrétiens : l'auto-définition de l'aristocratie chrétienne.....	313
Conclusion.....	314
<b>CHAPITRE SEPT. À LA RECHERCHE D'UN MODÈLE DU DON CHRÉTIEN À LA COLLECTIVITÉ</b>	<b>317</b>
<b>I. Les sources et les problèmes de la documentation.....</b>	<b>318</b>
A. État des lieux des sources : extension géographique et chronologique.....	318
B. Caractéristiques des sources.....	321
1. Les sources littéraires.....	321
2. Les sources épigraphiques.....	323
<b>II. Analyses préliminaires : donateurs et objets donnés.....</b>	<b>324</b>
A. Les donateurs.....	324
Avant-propos : Les dédicants des inscriptions sont-ils des donateurs ?.....	324
a. Cas où le dédicant est un laïc.....	325
b. Cas où le dédicant est un clerc.....	325
1. La diversité des statuts.....	327
a. Les donateurs laïcs.....	327

b. Les clercs.....	328
c. Cas où le statut social n'est pas précisé.....	330
2. La faible implication des donatrices.....	330
3. La force du don collectif.....	331
B. Les « objets » donnés.....	333
<b>III. L'assimilation des représentations chrétiennes sur le don.....</b>	<b>335</b>
A. Auto-représentation des donateurs chrétiens : la recherche de la discrétion.....	335
B. La solidarité entre les donateurs.....	338
C. Le clergé chrétien, donateur et intermédiaire.....	339
D. La discrétion sur l'objet donné.....	342
E. Lien du donateur avec Dieu : inspiration divine, vœux échangés, espoir du salut.....	343
F. De quelques cas spécifiques.....	345
1. Vers le brouillage des catégories : la formule de donis dei.....	346
2. Un cas plus complexe : la dédicace de Salsa à Tipasa par Potentius.....	349
Conclusion.....	352
<b>IV. La permanence de l'esprit évergétique dans le don chrétien.....</b>	<b>354</b>
A. Quelques échos de l'esprit évergétique dans les inscriptions.....	354
1. La reprise de formulaires évergétiques.....	354
2. Le prestige du nom.....	355
3. L'éloge de la famille.....	355
4. La description « ampoulée » des monuments.....	356
B. L'évergétisme et le choix des clercs : la persistance d'un esprit évergétique.....	357
1. Générosité et corruption. L'argent de Victor le foulon et de Lucilla dans les Gesta apud Zenophilum.....	359
2. Mélanie et Pinien, les aristocrates romains en Afrique.....	363
a. Le choc des conceptions de la richesse.....	363
b. Le conflit avec les habitants d'Hippone.....	365
c. Analyse : les donataires dans l'évergétisme.....	368
3. L'importance d'être généreux ? La succession d'Augustin à Hippone.....	370
<b>V. Les dons chrétiens en tension ?.....</b>	<b>372</b>
A. La commémoration du don, entre recherche d'ostentation et désir d'invisibilité.....	373
1. Des textes détaillés s'accompagnant de places privilégiées.....	374
a. La nef centrale.....	374
b. Autres places visibles.....	377
2. Des contradictions entre le texte et la place.....	378
3. Des textes où la visibilité n'est pas importante ou pas recherchée.....	379
4. Le cas particulier des inscriptions trouvées dans les absides.....	380
5. Points communs, divergences et comparaisons, questions.....	381
a. Comment étaient attribuées les places des inscriptions ?.....	381
b. L'intérieur/l'extérieur, le haut/le bas.....	384
c. L'absence des portraits des donateurs.....	385
B. Une dissociation temporelle dans la mémoire du don : public contemporain / public futur.....	386
Conclusion.....	389
Conclusion. Perspectives chronologiques et spécificités régionales : les aristocrates africains ont-ils réellement « construit » l'Église africaine ?.....	391
<b>TROISIÈME PARTIE. LA FIN DE L'OPTIQUE CIVIQUE ET L'ÉMERGENCE DE LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE COMME CADRE DE LA BIENFAISANCE. RÉCIT D'UN BASCULEMENT.....</b>	<b>395</b>
<b>CHAPITRE HUIT. LA FIN DE L'ÉVERGÉTISME ?.....</b>	<b>397</b>
<b>I. À la recherche des raisons de la fin de l'évergétisme civique.....</b>	<b>398</b>
A. La disparition de l'évergétisme au Ve siècle est-elle due à un effet de sources ?.....	398
B. Transformations de longue durée (1) : les modifications de l'évergétisme et le devenir des institutions civiques à partir du Ve siècle.....	401
C. Transformations de longue durée (2) : l'évergétisme s'est-il dissout dans la fiscalité ?.....	403
D. Transformations de longue durée (3) : les rapports entre les élites et le populus via les modifications de l'habitat urbain.....	404
E. Circonstances historiques : les Vandales et l'aristocratie évergète romano-africaine.....	408
<b>II. Des Vandales évergètes ?.....</b>	<b>411</b>
A. Le dossier de l'évergétisme des souverains vandales.....	411
1. Présentation du corpus.....	412
2. Les bienfaits des rois vandales et les traditions évergétiques.....	413
a. Échos de l'évergétisme civique.....	413

b. Échos de l'évergétisme impérial.....	415
3. Réalité de cet évergétisme.....	418
a. Le délicat projet des poètes de l'Anthologie latine : courtisans ou trublions ?.....	418
b. Des poèmes épigraphiques ?.....	420
c. Conséquences d'un projet épigraphique sur l'interprétation générale des poèmes : auto-célébration des rois vandales et neutralité du propos.....	422
B. Les autres « évergètes » de l'époque vandale.....	425
1. Gebamund, imitateur des rois vandales.....	425
2. Bellator, Mélanie et les autres.....	427
3. Le linteau de Baric.....	429
<b>III. Quelques échos de l'évergétisme dans l'Afrique byzantine.....</b>	<b>430</b>
A. Les cités d'Afrique à l'époque byzantine.....	430
B. Évergétisme et dédicaces d'ouvrages de défense.....	432
<b>CHAPITRE NEUF. LE CONTRÔLE ECCLÉSIASTIQUE SUR LES DONNÉS À LA COMMUNAUTÉ.....</b>	<b>437</b>
<b>I. Inciter à donner dans le cadre de la communauté chrétienne.....</b>	<b>439</b>
A. La valorisation du don à la communauté chrétienne par l'intermédiaire des clercs.....	439
1. Inciter à donner aux clercs.....	439
2. La circulation des biens entre fidèles et clercs : vers l'intercession cléricale.....	441
3. Le don aux clercs est-il plus profitable que le don aux pauvres ?.....	442
B. La dévalorisation relative des dons faits dans un autre cadre que celui de l'Église.....	444
C. À l'époque byzantine, un contrôle accru des évêques sur les dons « civils ».....	447
<b>II. Accepter ou refuser les dons : le dilemme des héritages.....</b>	<b>449</b>
A. Le modèle du bon évêque.....	449
B. Cas concrets d'acceptation ou de refus.....	452
1. L'héritage de Julianus.....	452
2. Deux cas de refus : Bonifatius et Januarius.....	454
<b>III. Le contrôle de l'objet donné.....</b>	<b>456</b>
A. Les offrandes faites dans le cadre des cérémonies religieuses.....	456
B. Contrôle cléricale sur les dons de plus grande ampleur.....	458
C. La juste mesure : la part du Christ.....	461
<b>IV. Le contrôle de la reconnaissance pour le donateur.....</b>	<b>463</b>
<b>V. Le contrôle sur l'utilisation de l'argent donné.....</b>	<b>464</b>
<b>CHAPITRE DIX. DE LA BIENFAISANCE À LA DISCORDE : LES CONFLITS AUTOUR DU DON AUX COMMUNAUTÉS CHRÉTIENNES.....</b>	<b>469</b>
<b>I. Les donateurs récalcitrants : l'échec du contrôle ecclésiastique sur les dons.....</b>	<b>470</b>
A. Les revirements des donateurs : peut-on reprendre un bien qui a été donné ?.....	471
B. Les ayants droit bloquent les dons.....	474
1. L'héritage controversé d'une chrétienne donatiste.....	474
2. Le comte Bonifatius et l'argent de l'église d'Hippone.....	477
C. Ébauche chronologique des conflits entre aristocrates et évêques.....	479
<b>II. La guerre du don : don et rivalités religieuses.....</b>	<b>481</b>
A. Chrétiens contre païens.....	482
B. « Orthodoxes » contre « hérétiques ».....	483
<b>III. La manière douce : le don comme moyen de conversion.....</b>	<b>486</b>
A. Les envoyés de Constant : l'affaire Paulus et Macarius.....	487
B. Les Vandales et la « manière douce ».....	490
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE.....</b>	<b>493</b>
<b>IIIe-IVe siècles : la coexistence de l'évergétisme et de la charité chrétienne.....</b>	<b>493</b>
<b>Fin du IVe siècle-milieu Ve siècle : une ère de la générosité ?.....</b>	<b>496</b>
<b>Ve-VIe siècles : la fin de l'évergétisme et la disparition de la cité antique.....</b>	<b>498</b>
<b>La différence du christianisme : la mémoire du don.....</b>	<b>501</b>
<b>SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>502</b>

TABLE DES MATIÈRES DES VOLUMES 1 ET 2

<b>Sources.....</b>	<b>502</b>
Sources littéraires et juridiques.....	502
Sources épigraphiques.....	508
<b>Bibliographie.....</b>	<b>511</b>
<b>VOLUME 2. ANNEXES.....</b>	<b>555</b>
<b>ANNEXE A. ACTES ÉVERGÉTIQUES CONNUS PAR LA DOCUMENTATION ÉPIGRAPHIQUE EN AFRIQUE (À PARTIR DE 275).....</b>	<b>556</b>
<b>ANNEXE B. SUPPLÉMENT À LA LISTE D'ÉVERGÉSIES DRESSÉE PAR C. LEPELLEY.....</b>	<b>637</b>
<b>ANNEXE C. « DONS » À LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE CONNUS PAR LA DOCUMENTATION ÉPIGRAPHIQUE EN AFRIQUE.....</b>	<b>638</b>
<b>ANNEXE D. DONS À LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE CONNUS PAR LES SOURCES LITTÉRAIRES EN AFRIQUE.....</b>	<b>738</b>
<b>ANNEXE E. POÈMES VANDALES AUTOUR DE L'ÉVERGÉTISME.....</b>	<b>746</b>
<b>CARTES.....</b>	<b>760</b>
<b>TABLE DES ILLUSTRATIONS.....</b>	<b>762</b>
<b>TABLES DES MATIÈRES DES ANNEXES.....</b>	<b>763</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES DES VOLUMES 1 ET 2.....</b>	<b>770</b>

**Camille THIEL**

**De l'évergétisme à la charité chrétienne ?  
Transformations et usages du don à la  
collectivité en Afrique tardo-antique  
(fin du III<sup>e</sup> siècle-VI<sup>e</sup> siècle)**

Cette thèse étudie une question historique classique, celle de la transition entre l'évergétisme et la charité chrétienne, à travers l'étude des dons à la collectivité en Afrique du Nord tardo-antique, de la fin du III<sup>e</sup> siècle au VI<sup>e</sup> siècle. La recherche s'appuie sur les sources épigraphiques et littéraires africaines tardo-antiques, et prend en compte les acquis de l'anthropologie du don. Pendant l'Antiquité tardive, l'évergétisme, pratique caractéristique des cités antiques par laquelle des aristocrates faisaient des dons à leurs concitoyens se renouvelle et disparaît progressivement. Selon l'interprétation couramment admise, cette pratique aurait été supplantée par un nouveau mode de générosité influencé par le modèle de la charité chrétienne. Devenus chrétiens, les habitants des cités africaines auraient tourné le dos aux modes de générosité propres à la cité antique pour se montrer généreux vis-à-vis de la communauté chrétienne de leur choix. À travers l'étude des discours et des pratiques du don, ce travail remet en question le modèle de la transition en montrant notamment que les deux modes de don ont largement coexisté durant les débuts de l'Antiquité tardive. Cette étude affine la chronologie des dons à la collectivité et montre que le christianisme n'est pas à lui seul responsable de la fin de l'évergétisme. Le travail revient sur l'expression « évergétisme chrétien », parfois utilisée dans l'historiographie pour désigner la permanence d'une logique évergétique au sein même du don chrétien. Sont également étudiés les usages du don à la collectivité : le don est autant source de lien social entre les acteurs qu'il est vecteur de conflit.

**Mots-clés :** Afrique du Nord ; Antiquité tardive ; Augustin d'Hippone ; charité chrétienne ; christianisme antique ; cités antiques ; don ; épigraphie ; évergétisme ; évergétisme chrétien ; transition entre Antiquité et Moyen Âge

This dissertation addresses the problem of the transition from euergetism to Christian charity. The approach focuses on gifts to communities in Late Antique North Africa from the third century to the sixth century. The study uses epigraphical and literary documents and includes anthropological perspectives on gift-giving. During Late Antiquity, euergetism (public benefaction) changes and disappears slowly. According to most current theories, euergetism would have been replaced by a new form of generosity, based on 'Christian charity'. Progressively converted to Christianity, the Romano-Africans would have given up classical civic generosity, turning instead to the Christian communities. This dissertation studies the discourse and practice of gift-giving and challenges the idea of a transition from euergetism to charity, showing that both types of gifts coexisted in early Late Antiquity. This theory clarifies the chronology of Late Antique generosity and analyzes the expression 'Christian euergetism'. Finally, the study examines the uses of benefaction and shows that gift-giving strengthens social bonds while simultaneously generating tension.

**Keywords:** Ancient cities; Ancient Christianity; Augustine of Hippo; charity; Christian euergetism; epigraphy; euergetism; gift-giving; Late Antiquity; North Africa; Transition from Antiquity to the Middle Ages